MICHEL BITBOL

LA CONSCIENCE A-T-ELLE UNE ORIGINE ?

Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit

Bibliothèque des savoirs
Flammarion

MICHEL BITBOL

LA CONSCIENCE A-T-ELLE UNE ORIGINE ?

Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit

Flammarion

Michel Bitbol

La conscience a-t-elle une origine ?

Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit

Flammarion

Maison d’édition : éditions FLAMMARION

© Flammarion, 2014
Dépôt légal : février 2014

ISBN numérique : 978-2-0813-3426-7
ISBN du pdf web : 978-2-0813-3427-4

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 978-2-0813-3008-5

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Présentation de l’éditeur :

Ce livre renouvelle le débat séculaire sur la possibilité de réduire la conscience à un processus neuronal. Il fait du lecteur l’arbitre de l’enquête, non seulement en tant que spectateur rationnel, mais aussi en tant qu’acteur apte à se reconnaître conscient aux moments décisifs de l’argumentation. Le fin mot de l’énigme ne se dissimulerait-il pas dans l’évidence que la question sur l’origine de la conscience a une conscience pour origine ?
Au cours de cette investigation qui mobilise la phénoménologie, la méta-physique, les pratiques contemplatives, les neurosciences et la théorie de l’évolution, chaque thèse sur la conscience est alors mise à l’épreuve d’un questionnement lancinant : pour qui vaut-elle et dans quel état de conscience doit-on être pour la soutenir ? L’objectif n’est pas d’opposer entre elles les doctrines (physicaliste ou dualiste), les stratégies de recherche (objective ou réflexive) et les directions d’étude (physiologique ou introspective), mais de les rapporter aux postures existentielles divergentes d’où elles tirent leur pouvoir de persuasion. Une réflexion singulière sur et au coeur de la conscience.

Michel Bitbol, directeur de recherche au CNRS (Archives Husserl, École normale supérieure), a reçu une formation en médecine, en physique et en philosophie. Il est notamment l’auteur aux éditions Flammarion de Mécanique quantique. Une introduction philosophique (1996), L’Aveuglante Proximité du réel (1998), Physique et philosophie de l’esprit (2000) et De l’intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations (2010).

DU MÊME AUTEUR

Erwin Schrödinger. Philosophie et naissance de la mécanique quantique (avec O. Darrigol, sous la dir.), Gif-sur-Yvette, Frontières, 1993.

Mécanique quantique. Une introduction philosophique, Paris, Flammarion, 1996 ; rééd. coll. « Champs », 1997.

Physique et Réalité. Un débat avec B. d'Espagnat (avec S. Laugier, sous la dir.), Gif-sur-Yvette, Paris, Frontières-Diderot, 1997.

L'Aveuglante Proximité du réel. Réalisme et quasi-réalisme en physique, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1998.

Physique et Philosophie de l'esprit, Paris, Flammarion, 2000 ; rééd. Coll. « Champs », 2005.

L'Épistémologie française, 1830-1970 (avec J. Gayon, sous la dir.), Paris, PUF, 2006.

Théorie quantique et Sciences humaines (sous la dir.), Paris, CNRS, 2009.

De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations, Paris, Flammarion, 2010.

À la mémoire de mon père, Gaston Bitbol,
Ce livre, son dernier rêve

LA CONSCIENCE
A-T-ELLE UNE ORIGINE ?

Introduction

S'intéresser à la philosophie, réfléchir à l'occasion sur des questions de vérité et même y travailler continuellement, ce n'est pas encore être philosophe […]. Ce qui y manque, c'est le radicalisme de la volonté prête à l'ultime exigence.

E. Husserl

La question que nous abordons est celle de la conscience, ou plus précisément (nous comprendrons la raison de ce choix lors des essais de définition), celle de l'*expérience* consciente voire de l'expérience pure. Qu'est-ce que l'expérience consciente ; d'où provient-elle ; est-elle à l'inverse la provenance du « où » ? Il ne s'agit pas là d'une question quelconque, mais plutôt de l'une des appellations les plus plausibles de la question dernière, de la question-limite, de la question-défi qui nous habite. Une question qui, dès qu'on consent à s'y livrer, se montre exemplairement aporétique : il est impossible de s'avancer intact à travers elle, au-delà d'elle, vers une réponse plausible. La poser dans toute son ampleur, c'est prendre le risque d'amorcer un retournement lancinant sur soi-même, jusqu'à ce que l'auto-réalisation qui s'ensuit devienne réponse substitutive.

Cette question est-elle d'ailleurs *formulable* à bon droit ? L'usage de *mots* pour l'exprimer n'a-t-il pas pour seul effet de nous y rendre aveugles ? Deux chapitres seront consacrés à cet écart fondateur du disant et du dire, qui menace de trancher à la base toute prétention de parler ou d'écrire au sujet de l'expérience consciente. Mais rien n'empêche d'en offrir un avant-goût en commentant une formulation sibylline de Wittgenstein. Après une série de remarques sur l'absence d'un *référent* auquel renverraient les termes « douleur », « sensation », « expérience », Wittgenstein se prête à un dialogue contradictoire avec un interlocuteur imaginaire : « "Vous ne cessez d'en arriver à la conclusion que la sensation elle-même n'est rien." — Pas du tout. Elle n'est pas *quelque chose*, mais elle n'est pas *rien*[1] ! » L'exclamation finale devient moins hermétique pour peu qu'on dresse un inventaire des « choses » qui peuvent être indiquées au moyen du langage : objets, propriétés, phénomènes. Tout d'abord, l'expérience n'est pas un objet. L'objet est une entité supposée exister par-delà les situations, les états subjectifs et l'être-présent. Au contraire, l'expérience consciente est *située*, elle est *ce que cela fait* d'être en ce moment. L'expérience n'est pas davantage une propriété, puisque, au lieu de l'attribuer à nos interlocuteurs après avoir cherché (en vain) à prouver qu'ils en ont une[2], nous nous contentons de la présupposer dans une coprésence empathique. Enfin, l'expérience n'est pas un phénomène, car celui-ci ne se spécifie pas mieux que comme une apparition *au sein de l'expérience*. Ainsi, l'expérience consciente n'est pas quelque chose d'isolable par une dénomination ou une prédication. Elle n'est ni un objet, ni une propriété, ni un phénomène. Et pourtant, elle n'est pas *rien* ! Pour nous, à cet instant, pendant que j'écris ces lignes ou pendant que vous les lisez, l'expérience pourrait même être *tout*. Elle n'est pas quelque chose de séparé, mais le déploiement entier du sans distance. Elle n'est pas une caractéristique que nous avons, mais infiltre ce que nous sommes. Elle n'est pas un apparaissant, mais le fait intégral de l'apparaître.

Aucune de ces difficultés rencontrées d'entrée de jeu, ni le caractère aporétique et réflexif de la question de l'expérience consciente, ni l'interrogation préalable sur la légitimité même de la nommer, ne devrait cependant nous décourager. Y a-t-il après tout un autre genre de question qui vaille autant la

peine d'être soulevé par l'enquête philosophique ? Y a-t-il un autre thème d'investigation qui justifie si bien la singularité de la philosophie parmi les disciplines de la pensée ? Une tâche centrale de la philosophie est d'opérer la critique des présupposés de la connaissance et des conduites humaines, et de nous réimmerger dans leur filon productif. Elle nous affranchit par là des rigidités que les conventions indiscutées imposent à notre manière d'être au monde, elle ouvre la voie aux articulations transdisciplinaires des savoirs ou à leurs refontes révolutionnaires, elle incite à chercher en leur source le principe d'une unité systématique. Les retraites successives de la philosophie devant l'avancée des sciences qui en sont nées ne peuvent donc que buter sur la demeure et le lieu de recherche inaliénable de cette discipline des confins, sur le point d'interrogation en-deçà duquel on ne saurait remonter parce qu'il *est* l'en-deçà. Or, ce prérequis des prérequis, cet amont effectif de chaque investigation et de chaque attribution de sens à l'action, c'est cela vers quoi on cherche (plus ou moins habilement) à faire signe par la locution *expérience consciente*. La philosophie peut bien se voir un jour dépossédée de toutes les questions dont elle a préparé la transfiguration en champ objectivé pour les sciences particulières au cours de son histoire, elle ne se fera pas dérober la question radicale, la question du fait massif, premier, précompris par tous les autres faits, de l'expérience.

La question de l'expérience consciente s'avère philosophique en un sens si éminent, si extrême, qu'elle peut être perçue comme redoutable. Elle met la philosophie, et le philosophe lui-même, dans un état de tension maximale où il peut lui sembler incommode de se tenir, et troublant de prolonger son séjour. Si bien des philosophes hésitent à en prendre la pleine mesure, s'ils cherchent une échappatoire pour ne pas avoir à s'y heurter de plein fouet, s'ils prétendent attendre sa « solution » dans un horizon de développement indéfini de la recherche scientifique ou de la spéculation rationnelle, c'est que la question de l'expérience consciente, lorsqu'elle n'est pas éludée mais prise à bras le corps, a le pouvoir de les mettre *eux-mêmes* en question. Il ne s'agit pas du genre de question dont on peut se délivrer après en avoir exhibé une réponse externalisée, couchée sur du papier ou un écran, mais d'une question qui ne cesse de s'activer jusqu'à façonner intimement celui qui s'est laissé attirer par sa lumière

énigmatique. Heidegger suggère quelque chose de cet ordre lorsqu'il écrit qu'« aucune question métaphysique ne peut être questionnée sans que le questionnant – comme tel – soit lui-même compris dans la question[3] ». Merleau-Ponty le confirme en identifiant la philosophie à « L'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question[4] ». Dans la phrase de Heidegger, se laisser « comprendre » dans la question renvoie à l'acte d'être pris « là » (*da*) avec la question[5]. Être compris dans la question ne doit donc pas ici s'entendre au sens d'une simple inclusion verbale ou théorique. Être avec la question signifie s'établir au lieu précis où elle vibre, être tissé d'elle de manière à ne pas pouvoir en extraire intact le fil de sa propre personnalité, avoir renoncé pour cela au processus de détachement grâce auquel un objet de perplexité est posé là-devant, à distance de sécurité. Si le questionnant est là avec la question, s'il est subjugué par la question jusqu'à en devenir solidaire, c'est qu'il a consenti à se faire *processus* et à laisser advenir en lui chacune des transmutations *a priori* imprévisibles que lui imposeront les percées de son enquête. Le questionnant ne sera plus le même après avoir cheminé avec une question comme celle de l'expérience consciente. La question aura réinventé son questionnant. Lui n'a sans doute rien d'essentiel à perdre dans l'aventure, mais il ne le sait pas encore. Il a même toutes les raisons apparentes de craindre de *se* perdre en affrontant la question ultime, parce qu'il avait jusqu'à présent utilisé le moyen du questionnement dans l'unique espoir de se voir conforté par des réponses subordonnées à ses propres fins, alors que cette question, loin d'être utilisable *pour* soi, le rapproche vertigineusement de là où ne cesse de se reconfigurer *le soi*.

Rencontrer à nouveau la question de l'expérience consciente, après s'être longtemps laissé projeter hors de soi par les prescriptions de la vie pratique ou les intrications de la recherche scientifique, cela comporte en bref les saveurs mêlées d'une désaliénation et d'une déstabilisation. L'impression de désaliénation vient de ce qu'on s'est rapatrié dans un milieu d'existence auquel il avait d'abord fallu tourner le dos, afin de s'instrumentaliser soi-même en un agent capable de définir des invariants perceptifs et de les soumettre à une manipulation efficace. Le choc de la déstabilisation est le contrecoup du

rapatriement : si je ne suis plus (seulement) ce soi-agent, je perds le point d'appui d'extériorité que je m'étais forgé, je ne peux plus me définir fermement comme terme subjectivé d'une relation établie avec sa sphère objectivée, et j'entre alors dans le creuset imprévisible de la refonte de l'exister.

Il est une situation de la vie, rare mais pas exceptionnelle, où s'unissent également ces deux saveurs. Elle a suffisamment de points communs avec le thème du retour à l'expérience consciente pour servir d'amplificateur analogique dans l'enquête philosophique qui nous occupe. Cette situation perturbante s'annonce de la manière la plus banale. Un jour, dans la foule d'une gare ou d'un café surchauffé, vous apercevez au loin une silhouette vaguement familière. De qui pourrait-il s'agir : un ami, un acteur de série télévisée, ou peut-être quelqu'un qui ressemble assez à l'une de vos connaissances pour avoir accroché votre attention ? Vous vous approchez, et il s'approche aussi. Un malaise s'empare de vous au fur et à mesure que ses traits se précisent. Quelque chose ne tourne pas rond dans son comportement, son allure dégage une impression de plus en plus nette de déjà-vu, et en même temps vous le ressentez comme profondément inassimilable, inacceptable, presque antipathique. Ses gestes sont révoltants et incompréhensibles. Il ne fait pas que vous imiter, il se calque sur vous. C'est vous-même ! Vous-même vu sur une paroi dont vous comprenez à présent qu'elle est couverte de miroirs[6]. La surface réfléchissante accroissait l'étendue apparente du lieu clos où vous vous trouviez, et vous représentait à votre insu comme l'un des individus anonymes de la multitude qui vous entourait. Mais la confuse impression de désarroi que vous avez éprouvée durant la brève période intermédiaire séparant la perception d'un sosie et la reconnaissance que c'était vous ne s'est pas dissipée sur le champ. Elle laisse à sa suite une traînée amère. « Alors, vous dites-vous avec dépit, je suis ainsi lorsque je ne me sais pas regardé, j'ai cet air gauche et presque perdu, ce front plissé et ces yeux vagues ? » Vous vous sentez encore un peu réservé vis-à-vis de ce masque qui est pourtant votre *persona*, comme le serait un artiste-peintre ayant dû admettre à regret la justesse de son autoportrait le plus clinique. Pour vous accepter à nouveau, pour vous reconnaître pleinement, vous devez revoir votre reflet plusieurs fois, en prenant cette fois de multiples poses involontaires

aptes à vous redéfinir à vos propres yeux (c'est-à-dire à ce que vous pensez être les yeux des autres) comme grave, résolu, souriant, tendu vers un projet qui pour l'heure vous échappe, ou simplement tendre ou comique. La reconnaissance entière, loin d'être immédiate, a été pour vous un processus de reconfiguration et d'auto-attribution d'intentions avouables devant la société ou au cabinet d'un médecin. À ce stade, vous êtes partiellement désaliéné (vous vous êtes retrouvé après vous être pris pour quelqu'un d'autre), et en même temps déstabilisé (*qui* êtes-vous vraiment, s'il vous faut jouer un personnage jusque devant le miroir ?).

Examinons d'un peu plus près ce moment fugace d'un entre-deux : entre penser voir un autre et se voir soi-même, dans les limbes de la pré-reconnaissance. Ce n'est pas sans raison que Freud a accolé à cette phase transitoire du rapport à l'image spéculaire le sentiment de l'« inquiétante étrangeté[7] », traduction française courante du vocable « *Unheimlichkeit* » employé également par Heidegger. Loin de s'identifier à ce qui nous est le plus lointain, le plus étranger, l'« étrangement inquiétant » est souvent le plus insidieusement familier[8] ; mais un familier qui a été repoussé à l'arrière-plan de notre champ habituel d'attention, un sanctuaire si proche et peut-être si gênant qu'il se trouve simplement traversé, négligé, ignoré. Vous êtes pour vous-même la plus extrême intimité. Les sensations discrètes de ce corps propre, le centre de perspective qu'il vous impose, vous soufflent à bas bruit le caractère irrémédiable de votre présence au monde. Mais vous vous précipitez dans l'existence en passant à travers lui, en le laissant comme derrière vous dans un oubli précaire. Et soudain, cette translucidité voulue, travaillée, recherchée du soi corporel, se retourne en l'opacité d'un objet vu dans ce que vous ne savez pas encore être un miroir. C'est *cela* votre vêtement invisible, et il se donne tout d'un coup à voir sans que vous ayez eu le temps de l'apprêter aux regards, d'en faire un costume que vous jugiez socialement présentable. Vous vous hâtez alors de le rendre endossable, de vous le réapproprier, de le déclarer *vôtre*, mais vous sentez que, même ainsi, quelque chose ne tourne pas rond. Vous êtes rassuré, et pourtant cet apaisement recouvre mal le trouble antérieur qui sonnait au fond plus juste que lui. « L'être-au-monde rassuré-familier, écrit Heidegger, est un mode de l'étrang(èr)eté du *Dasein* et non pas l'inverse[9]. » Dans l'écart temporel

qui s'est ouvert entre l'éloignement d'un présumé autre et la reconnaissance réverbérante de soi, votre étrang(èr)eté s'est révélée. Elle ne pourra plus être entièrement recouverte, car il apparaît désormais que votre identité telle que la montre le miroir est *fabriquée*, en flux, en redéfinition constante, là même où vous auriez pensé trouver une confirmation et une réassurance : un reflet de ce que vous *êtes* vraiment.

Le miroir, dirait Michel Foucault [10], a opéré dans ce cas à la fois comme une utopie et comme une « hétérotopie ». Il a été utopique, dans la mesure où il vous a présenté un lieu qui n'existe pas, un lieu inaccessible aux gestes de préhension, un lieu définitivement fermé à votre motricité par une surface vitrée ne débouchant sur rien. Il a aussi été hétérotopique parce que, au moins sur le plan optique, il s'agit bien d'un *espace*, avec ses lignes de fuite et ses objets visibles ; mais un espace subtilement décalé par rapport à l'espace que vous habitez, capable d'un « effet en retour » sur ce dernier. Car le miroir ne s'est pas contenté de vous montrer quelque chose, un corps parmi les corps. Le quelque chose qu'il vous a montré vous a poussé, par son mimétisme aveugle, à revenir vers le « vous » du corps propre, assumé, expressif, que vous aviez presque égaré dans la précipitation des jours. Sous ce regard même et vide qui vous examinait de votre propre vue, vous vous êtes lentement recomposé en cette origine des lieux appelée « ici ». Puis le caractère indolent, laborieux, et au fond inachevé de cette recomposition, vous a manifesté que votre nature est de ne pas encore, *toujours* pas-encore, avoir de nature. Le lieu hétérotopique vous a parlé du lieu où vous vous trouvez, c'est-à-dire des sables mouvants de l'identité.

Si l'instant où naît le soupçon que l'autre n'est pas autre, mais simple reflet de soi, semble à ce point troublant, c'est qu'il arrête brusquement un processus crucial par lequel vous vous auto-définissez en assumant un *rôle* vis-à-vis de vos partenaires de transaction. Ce processus, décrit par de nombreux sociologues [11] et psychiatres [12], s'accomplit à tous les niveaux du geste, de la parole, et de la projection imaginative. Le sujet s'y confirme à travers un système étagé de renvois mutuels intersubjectifs impliquant tantôt des formes élaborées de *mimésis*, tantôt des discours harmonisés en réponse à un environnement tenu pour commun, tantôt encore des suppositions sur les pensées que l'autre

entretient à propos de soi. Un tel procédé de construction de chacun par prise d'appui sur autrui a été qualifié de « miroir social[13] ». Curieusement, la découverte qu'il y a un miroir de verre en face de vous et que le personnage à peine aperçu n'était que votre reflet, a pour premier effet de briser ce miroir d'un genre différent, celui que vous tend la collectivité des *alter-ego* pour vous permettre de vous structurer en adoptant une manière d'être convenable. Cet individu, là-bas, n'accorde pas sa gestuelle à la vôtre, mais n'en montre que la copie servile ; il ne peut pas diriger sa parole et ses actes vers les constituants d'un monde partagé, mais seulement répéter votre parole et vos actes sans sortir de l'enclos de votre monde ; il ne pense rien de vous, parce que vous êtes le penseur de toutes ses pensées. L'image là-devant ne vous offre donc que des repères détournés ou reconstruits pour savoir comment vous êtes perçu par d'autres, et ce que vous devriez faire pour obtenir la confirmation de leur regard. À peine vous êtes-vous reconnu dans la glace, vous avez perdu ce que vous croyiez être votre appui externalisé, et vous vous retrouvez dans la vacance de la simple présence à soi. Vous seul, à cet instant, avez la possibilité d'opérer comme référence indirecte pour vous-même, à partir de votre représentation intériorisée du regard des autres. Vous espériez ajouter une pierre à l'édifice collectivement construit du « moi »-objet, et vous êtes inopinément rejeté dans l'indéfinie plasticité du « je »-sujet.

Cette anxiété de l'ouvert sans borne, cette perte de la sécurité procurée par l'objectivation (voire l'hypostase) de soi, voilà peut-être ce que le schizophrène ne peut plus supporter. Lui reste piégé dans l'atmosphère d'« inquiétante étrangeté », et peine durablement à franchir l'étape consistant à se reconnaître dans le miroir[14]. Sur un plan cognitif, le schizophrène souffre d'un défaut d'agentivité ; autrement dit, il ne se perçoit pas comme agent de ses propres actes ou de ses propres pensées, mais comme manipulé, commenté, ou observé par quelqu'un d'autre[15]. Sur un plan phénoménologique, le schizophrène a perdu son aptitude à la « transpassibilité[16] » : pas plus qu'il ne peut accueillir la nouveauté de ce qui arrive, il n'est assez abandonné à sa propre productivité imprévisible, suffisamment *passif* devant la spontanéité de ses propres actions, pour pouvoir s'attribuer après coup chacun de ses gestes et de ses intentions. À

côté d'autres troubles associés, cela le conduit à se sur-objectiver en des « moi » allogènes hallucinés l'autorisant à ne pas subir le vertige d'un « je » latent à l'inventivité déroutante ; et, à l'inverse, à se demander si quelque chose existe en dehors de lui[17], tant l'irruption d'authentique extériorité est bloquée une fois pour toutes, et tant les limites entre l'agissant et l'agi se sont estompées. Le défaut de transpassibilité suscite aussi bien la dépersonnalisation du schizophrène, en le rendant étranger à son incoercible créativité, que son penchant à la déréalisation, en le privant de la possibilité de reconnaître qu'il y a là un « donné » irréductible à lui-même. C'est en vain que le « Je » demande au schizophrène d'adhérer à son devenir, d'être reconnu spéculairement comme identique à lui, car son débordement novateur ne semble assimilable à ce patient que s'il est tenu pour l'œuvre de décideurs vaguement et incomplètement étrangers. Comme vous, le schizophrène éprouve le malaise vital de la reconnaissance de soi ; contrairement à vous, il n'a pas les moyens (quelle qu'en soit la raison) de le prendre en charge.

Le saisissement multiforme qui vous assaille quand vous vous reconnaissez dans le miroir après un assez long égarement a son équivalent exact dans une certaine étape décisive de la recherche sur l'expérience consciente. Une commotion du même ordre survient lorsque vous réalisez qu'interroger la conscience en lançant votre regard, par habitude, vers l'avant, vous tire irrésistiblement à rebours, en votre être-conscient à l'état naissant. Comme dans la phase hésitante de la rencontre avec votre reflet, vous avez alors du mal à vous identifier. Ce grand désordre de perceptions, ces pensées ou ces désirs contradictoires, ces demandes sans réponses, ces longs blancs de perplexité que vous constatez au creux d'expérience où votre interrogation vous reconduit, est-ce bien vous ? Ne vous croyiez-vous pas une personne dotée d'un positionnement intellectuel et moral précis, tant que vous demeuriez un *autre* pour vous-même ? Comme dans l'expérience du miroir, également, vous perdez l'impression de sécurité dynamique que vous tiriez de la projection réitérée de votre attention hors de vous. Là où vous trouviez un soutien dans la perception de formes ou de complicités présentes, vous ondoyez maintenant dans le vaste volume de présence qui les enveloppe. Ce qui se montre et la monstration

perdent de leur distinction et flottent dans un curieux ressac. Une sorte de tremblement se produit, un trouble diplopique qui pousse l'un vers l'autre le visant et le visé, puisque ce qui est visé par l'étude de la conscience n'est autre que le visant. La question de l'origine renvoie ici automatiquement à l'origine de la question.

Il est certes permis de vouloir échapper à cette convulsion de la connaissance, à sa rotation incoercible autour de son propre axe. Mais s'y dérober en se réfugiant trop vite dans un mode plus courant du fonctionnement de l'intelligence reviendrait à perdre l'opportunité la plus authentique de trouver la faille, si ce n'est la résolution, du problème de la conscience. L'inquiétude, l'impression de perdre pied et même la réticence que vous éprouvez peut-être en vous sentant ramené au plus près de vous-même au moment précis où vous croyez porter l'attention vers une cible d'étude ne sont pas un obstacle, mais au contraire un auxiliaire précieux de votre quête. Elles sont autant de voix témoignant qu'en vous engageant dans cette recherche, vous n'en resterez pas aux cendres froides de la question de la conscience, mais que vous irez toucher sa flamme, et que vous atteindrez la température voulue pour faire entrer en fusion votre pensée trop exclusivement disciplinée pour l'objectivité. Elles annoncent que vous allez être invité à vous exposer, à monter sur la scène où se déroule le débat sur la conscience, car celui-ci resterait éteint, vide, et stérilement abstrait, sans votre participation entière. L'emploi répété de la deuxième personne du pluriel, et celui plus discret de la première personne du singulier, est un indice de ce qui va être continuellement en cause dans ce livre, y compris dans ses parties les plus théoriques, y compris lorsqu'il soumettra à l'examen des raisonnements et des expérimentations scientifiques. C'est vous, c'est moi qui allons être mis en jeu, dans ce que nous avons de plus propre et de plus proche. Vous et moi en tant que points de départ, et non pas en tant que points de mire, de toute visée. Vous et moi dans ce qui nous est le plus intimement commun (car l'intime n'est déjà plus le personnel), plutôt que dans ce que nous reconnaissons intellectuellement comme universel. Vous et moi ayant surmonté un symptôme civilisationnel d'allure quasi psychotique : la sur-objectivation, voire la réification, de *tout* ce qui nous regarde, y compris de cette condition de

possibilité des imputations d'objectivité et d'extériorité qu'est l'expérience consciente. Vous et moi à découvert, parce que la question de la conscience n'a de chances de se laisser approcher que si nous reconnaissons à chaud l'entrelacement qui nous lie à elle.

Le choc que vous éprouvez lorsqu'un miroir d'énonciation vous enjoint de vous reconnaître conscient, en vous saisissant au vol dans votre geste même d'outrepasser ce constat, ne sera donc pas esquivé. Au contraire, il sera périodiquement remis à vif, travaillé, amplifié. Il se verra traité (*vous* vous verrez traité pendant qu'il vous percute) comme un protagoniste à part entière du débat engagé avec les neurosciences et la métaphysique analytique de la conscience. Ce partenaire vivace, généralement négligé parce qu'inarticulé, parce que voyant plutôt que visible, va s'avérer décisif dans la controverse. Sa seule disponibilité, pourvu qu'elle soit manifestée au moment opportun, suffira à inactiver les arguments les mieux affûtés en faveur de la réduction ou de l'émergence physico-physiologique de l'expérience consciente.

Mais, pour commencer, nous allons reformuler une par une *les* questions sur la conscience, et demeurer longtemps au seuil du questionnement. Questionner nous resensibilise à la singularité de notre condition, tandis que se hâter de répondre dilue l'éclat du singulier en l'inscrivant dans le maillage d'une règle.

QUESTION 1

Quel langage pour la conscience ?

> *Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite. Tout se passe au contraire comme s'il voulait mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son « œuvre » entière est cet effort absurde.*
>
> M. Merleau-Ponty

Approchons-nous au plus près. Évaluons pour cela le pont de traces évocatrices qui nous unit en ce moment même : la langue philosophique. Il a été signalé en introduction, de manière encore insuffisamment justifiée, que le langage dans son maniement ordinaire convient mal pour cerner la question de la conscience. Si l'expérience consciente n'est pas une chose détachée de nous qui se prête à la désignation et à la caractérisation, si elle se confond avec ce que nous vivons pendant que nous prétendons en parler, alors une certaine modalité courante de la langue lui est manifestement inadaptée.

Pourtant, qu'ai-je fait à l'instant même, au fil de la dénégation ? J'ai utilisé les *noms communs* conscience et expérience. Je n'ai même pas évité d'en *prédiquer* quelque chose, d'accoler un attribut à ces substantifs : j'ai écrit ce que la conscience *n'est pas*, et même indirectement ce qu'elle *est* (ce à quoi elle

s’identifie). Ne suis-je pas tombé ainsi dans le travers que je dénonce ? Est-ce que je peux vraiment continuer à m’exprimer sur l’expérience consciente, y compris pour énoncer la raison qui empêche d’en dire quelque chose de sensé, sans contrevenir aux règles du bon usage de ce terme et du langage en général ? Est-ce que le trouble concernant la possibilité de pointer à l’aide du langage *vers* l’expérience consciente *dans son entier* n’est pas encore plus massif et plus auto-destructeur que le doute répandu sur la possibilité d’utiliser un langage d’introspection pour décrire des *contenus* d’expérience [1] ? Ici, le langage est à la fois une composante du problème et le moyen de le poser, ce qui précipite la démarche philosophique dans le désarroi et la force à ne mettre aucune de ses prémisses à l’abri de la discussion ; pas même le choix fondateur de parler ou d’écrire.

Il y a en fait au moins deux traits du langage dans sa modalité locutoire [2] qui rendent inopérant, pour ne pas dire dévoyant, le discours sur l’expérience consciente. Le premier trait est tout simplement qu’il est *signifiant*, c’est-à-dire qu’il vise autre chose que sa propre actualité écrite ou sonore, qu’il a pour fonction de nous transporter ailleurs, plus loin que sa figure ou sa vibration. Le deuxième trait inapproprié est que, comme le souligne le structuralisme depuis Saussure, le langage fonctionne comme un dispositif différentiel et non pas essentiel. Il ne parvient à signifier qu’en articulant les différences mutuelles (ou les oppositions) entre les phénomènes visés, aux différences (et aux oppositions) entre les formes graphiques et acoustiques qui les visent.

Considérons d’abord la caractéristique élémentaire qu’a le langage de *signifier*. On a du mal à se figurer que ce soit là un défaut du langage ; on inclinerait même à penser que c’est sa qualité la plus propre. « Il est amusant de remarquer, écrivait Wittgenstein, que, dans le cours ordinaire de la vie, nous n’avons jamais l’impression d’avoir à nous “résigner” à quelque chose du seul fait d’user du langage ordinaire [3]. » La contrainte élémentaire qu’exerce le langage, nous prescrivant des renoncements à notre insu, c’est le réseau d’évidences partagées et de certitudes inquestionnées qui s’imprime en creux dans les règles limitatives de son bon emploi. Mais une seconde contrainte, plus profonde et plus invisible encore, nous est imposée par le pouvoir de signifier ;

un véritable carcan plaqué sur le libre jeu des modalités de notre exister, qui nous égare et nous empêche de nous comprendre dès que la question de la conscience est formulée. À la lumière de la définition précédente de la signification, il est facile de voir comment cet égarement se produit. En accomplissant l'acte de nommer, y compris lorsque je nomme l'expérience consciente, je vous pousse en avant, je vous attire *autre part*, je vous lance vers un futur proche, je fais mine de vous demander de rétrécir votre champ attentionnel et d'aller chercher quelque chose que vous n'avez pas directement sous la main. Mais chacun de ces déplacements vous fourvoie, nous fourvoie. L'expérience consciente, ce n'est pas un « cela » là-bas, c'est *ce* LÀ (au sens d'un ici) qui nous submerge, ce « là » où nous nous tenons, entièrement et sans résidu ; un là d'autant plus prégnant que, loin d'occuper un espace, il est l'étoffe même dont est fait l'espace avant que sa forme géométrique n'ait investi les choses dans un réseau positionnel [4]. L'expérience n'est pas ailleurs ; elle est plus « ici » que quoi que ce soit d'autre ; plus ici que tous ses contenus, plus ici que n'importe quelle chose que l'on pourrait nommer ; plus ici encore que l'ici spatial. Elle n'occupe pas davantage un futur proche ou lointain ; elle est coalescente à la présence, y compris la présence de la tension vers le futur. En outre, l'expérience n'est pas en avant, pas plus qu'en arrière ; elle occupe un « lieu » intermédiaire, le lieu de l'équilibre incertain du vivre, un lieu qui se perd lui-même de vue en s'absorbant dans le projet, et qui ne sait se ré-apercevoir qu'une fois désinvesti, accompli, et remplacé par un autre qui l'englobe. L'expérience n'est rien qui puisse tomber dans le champ de l'attention ; car l'attention est seulement le nom de son intensification et de sa restructuration topographique en un centre intense et une périphérie estompée. Enfin, dire que l'expérience est sous la main est un euphémisme ; elle enveloppe plutôt la main de sa limpidité, mais aussi le corps et les choses, jusqu'à se faire complètement oublier à mesure de son omniprésence ; l'omniprésence de la présence elle-même.

Et, si l'impropriété recommencée des énoncés du genre « l'expérience *est…* » vous frappe, une possibilité intéressante et sémantiquement productive s'ouvre à vous. Un grand pas vers la cure du langage de la conscience est

franchi, aussitôt que l'ordre du substantif et du prédicat a été interverti. Non pas l'expérience est ce LÀ, mais *LÀ est l'expérience*. Ce *là* inqualifié d'où tout se montre, ce *là* à partir duquel chaque chose est posée et dans lequel les mutations s'accomplissent, cela qu'aucune pantomime du doigt ne saurait indiquer, parce qu'elle s'efforce vers une clôture alors que *là* est l'ouverture à ce qui advient, voilà (vois-là) ce qu'on appelle l'expérience. Voilà celle qu'on aimerait appeler et qui reste sourde, parce que l'appel monte d'une gorge et s'en va dans les vallées d'échos, alors qu'il n'y a aucune faille entre le *là* qu'elle est, les intentions émettrices, et les combes résonantes. *Là est l'expérience* ne signifie pas : là gît l'expérience, là se trouve l'expérience, là et pas ailleurs se rencontre l'expérience ; mais *là* se lève en tant qu'expérience, *là* se découvre expérience, *là* qui enveloppe tous ses ailleurs est capacité de rencontre, *c'est-à-dire* expérience.

Y êtes-vous ? Êtes-vous maintenant au contact de cette expérience dont j'essaie paradoxalement de vous dire quelque chose en vous mettant en garde contre les égarements ou les fuites en avant de la parole ? Êtes-vous revenu là d'où j'ai commencé par vous éloigner par le simple fait de signifier, et où j'ai essayé de vous reconduire en repliant sur lui-même le jeu de la signification ? Si vous l'êtes, alors vous ne devez rien appréhender d'autre que votre environnement, son mobilier de choses, les caractères imprimés sur ce livre et le bruit de la rue ou du vent, les mouvements intimes de votre corps, les rythmes d'accord et de désaccord dans nos façons de voir, les distractions sous forme de projections et de souvenirs. Rien d'autre, mais peut-être avec une force, une expansion et une saveur accrue, comme si vous n'étiez plus projeté hors de la présence par sa propre impulsion signifiante, mais que vous flottiez plutôt en son sein. Il n'y a pas d'intervalle, pas la moindre déhiscence, entre l'expérience et tout ce dont il y a expérience. Encore faut-il se rendre réceptif au fait sans pareil de cette totalité.

C'est en tout état de cause cette absence de distance entre expérience et présence qui explique l'impossibilité de mettre un terme, encore aujourd'hui, à des débats théoriques qui sont nés avec la philosophie elle-même. À une internalisation cartésienne puis empiriste de l'expérience qui a culminé avec

l'immatérialisme de Berkeley a répondu récemment sa plus extrême externalisation. À une distorsion historique qui revient à introjecter la présence, réplique une distorsion opposée qui consiste à l'extrojecter. Pour un courant « représentationnaliste » contemporain de la philosophie de l'esprit, il n'y a pas autre chose à indiquer de l'expérience que ses objets externes et physiques. Il n'y a rien à y trouver de plus parce qu'elle est absolument « transparente » à ce qui s'y manifeste [5]. Une variété exacerbée de cette thèse a été formulée sous la dénomination de « néo-réalisme », ou d'« externalisme radical » [6]. Selon le « néo-réalisme », l'expérience consciente doit être *identifiée* à une propriété de l'environnement extérieur. Il n'y a pas d'un côté les propriétés des objets extérieurs et de l'autre l'expérience subjective qu'on en a, mais les propriétés des objets extérieurs *sont* d'emblée expérience. Et les contenus d'expérience consciente ne *sont* rien d'autre que des parties de l'environnement en interaction avec un organisme. Au gré d'une allégorie due à François Tonneau, *si mon expérience de ma grand-mère présente les traits perceptibles que ma grand-mère a réellement, alors mon expérience de ma grand-mère doit être localisée là où ma grand-mère elle-même est localisée : hors de ma tête*. La tentative est intéressante en dépit du biais manifeste qu'elle introduit, parce qu'on y saisit sur le vif comment la philosophie analytique contemporaine appréhende collectivement avec finesse les enjeux majeurs de la question-limite de l'expérience, mais la laisse glisser de ses mains au dernier moment à cause de son préjugé objectiviste et crypto-dualiste. Si elle exprime à juste titre l'interconvertibilité de l'expérience et de la présence, c'est seulement à travers une décision mal avisée consistant à nier d'abord que l'expérience appartienne à l'*intérieur* (du sujet) et à l'attribuer ensuite aux objets *extérieurs*. Dans ce mouvement de balancier hâtif allant du sujet à qui quelque chose se présente vers l'objet qui lui est présent, la présence est traversée dans les deux sens, brièvement reconnue, et aussitôt oubliée. Pas plus que son opposée dialectique, la théorie néo-réaliste ne résiste alors longtemps à l'effet dissolvant de sa propre logique. Ce n'est pas seulement que les deux thèses, l'internalisme extrême et l'externalisme extrême, apparaissent comme l'avers et le revers l'une de l'autre, laissant penser qu'elles n'ont pas saisi la racine de leur fausse opposition. C'est

qu’elles finissent par se contredire elles-mêmes, l’une après l’autre, par le double excès qui les définit. S’il n’y a rien d’autre que des idées et des perceptions, comme le propose Berkeley, au nom de quoi refuser de nommer ces idées et ces perceptions des « choses », comme dans le langage courant ? À l’inverse, si l’expérience consciente est une propriété de l’environnement extérieur, au nom de quoi la qualifier justement d’extérieure, puisqu’elle fait corps avec cet environnement et n’est donc ni intérieure ni extérieure à quoi que ce soit, mais *coextensive à ce qu’il y a* ?

Cette coextensivité de l’expérience et de ce qui est expérimenté, cette impossibilité de distinguer les thèses opposées de la philosophie de l’esprit autrement que par des mots en « -isme » et par des attitudes philosophiques artificiellement antinomiques, c’est exactement ce que dénonçait Wittgenstein dans un aphorisme universel qui en volatilisait la polarité : « L’idéalisme, rigoureusement développé, conduit au réalisme[7]. » Et, faudrait-il ajouter, le réalisme poussé jusqu’à ses extrêmes conséquences (c’est-à-dire lorsqu’il parvient à une précision maximale dans la description de tout ce qui arrive à la présence, sans surimposition interprétative) se prend à ressembler à un idéalisme, comme cela a été le cas de la phénoménologie husserlienne dans sa période centrale. De telles volutes de la raison en prise avec elle-même sont une traduction discursive du fait que l’expérience ne se distingue pas du monde ambiant tel que nous le vivons tant que nous restons obnubilés par son actualité au lieu de juger de son existence. L’expérience est sans second, sans recul, sans profondeur ; elle adhère, et elle adhère sans cesse, à la présence ; elle ne dispose d’aucun instrument pour se montrer présentement à elle-même *comme une partie d’elle-même*. Mais, par ailleurs, l’expérience est à la fois bien moins et bien plus que le monde tel que nous le percevons dans l’étroitesse de la vie quotidienne, tel que nous le concevons par l’intelligence, et tel que le légalisent les sciences. *Bien moins* parce qu’une fois un monde objectivé, conçu, et cristallisé en choses, l’expérience se caractérise rétrospectivement comme une simple vue sur le monde, jetée en un secteur infinitésimal de ce monde. *Bien plus* que le monde conçu et objectivé également, parce que l’expérience recèle un abîme de richesses vécues à partir duquel seule une procédure de sélection restrictive

permet de constituer un monde par le biais de catégories ou de formalismes. En bref, à l'aune de l'entreprise d'arraisonnement de notre environnement, l'expérience balance entre le *rien* d'un point de vue situé et le *tout* d'un être-au-monde. Tel est le signe discret mais sans équivoque que l'expérience échappe complètement à l'univers enrégimenté de l'attitude naturelle, des sciences qui l'extrapolent, et de l'épistémologie qui la justifie. Il s'agit de la retrouver en son entièreté, de ne plus en être aliéné, et pour cela les détours d'un langage performatif et les convulsions de l'acte de signifier ne seront pas de trop. Il sera question de cet emploi alternatif du langage un peu plus bas dans ce chapitre.

Venons-en avant cela au second trait qui rend le langage en son emploi courant incapable de se saisir de l'expérience consciente sans l'affadir ou en minimiser la prégnance : le jeu des contrastes et différences qui lui est consubstantiel. Par contraste avec quoi peut-on faire ressortir l'expérience consciente ? Sur quelle structure d'oppositions appuyer l'usage de la locution « expérience consciente » ? Avant d'en venir aux nécessaires compromis de l'expression quotidienne, il faut insister sur la version la plus exigeante de la question, la plus proche du fait entêtant, ininterprété, mais aussi massif que possible, de l'actualité vécue de l'expérience. Par opposition avec quoi circonscrire le champ *entier* de l'expérience présente, si ce n'est, de manière faible, avec des *contenus* reconfigurés, imaginés, conceptualisés, ou rêvés de cette même expérience ? Je peux l'opposer à un état passé d'absence ou d'évanouissement ; mais cet état passé n'est compris comme tel que dans et pour mon expérience présente. Je peux mettre l'expérience consciente en contraste avec l'inconscient freudien, mais Freud lui-même reconnaît que l'inconscient ne se laisse appréhender que « comme conscient, une fois qu'il a subi une transposition ou traduction en conscient[8] ». L'expérience consciente reste, souligne Freud, le « point de départ[9] » des recherches cliniques de la psychanalyse et plus largement de toute recherche humaine. Au regard de ce point de départ, l'inconscient apparaît comme une simple figuration des lacunes de l'expérience consciente, utile pour interpréter les actes manqués et les activités oniriques. J'ai alors envie de pousser mon avantage et de vous demander : essayez donc d'évoquer quelque chose qui soit *vraiment* différent de

l'expérience présente, qui n'*en* soit ni un contenu, ni un objet, ni une structure, ni une lacune perçue, ni une remémoration, ni une élaboration imaginative, ni une reconstruction rationnelle, ni une croyance ressentie et apparemment partagée. Vous ne le pouvez pas ? Alors, ma proposition est acquise : la réponse à la variété exigeante de la question sur l'expérience consciente est que nous sommes incapables de trouver quoi que ce soit à mettre en contraste avec elle. Vous le pouvez ? Vous pouvez vous figurer un tel domaine étranger à toutes les modalités de l'expérience consciente ? Alors, ma proposition est également acquise, car vous venez par là de (vous) démontrer que ce domaine étranger se manifeste au sein de votre expérience consciente actuelle. En vous figurant dans l'expérience ce qui est extérieur à l'expérience, vous avouez immédiatement que cela n'est en fait pas extérieur à l'expérience ! La proposition est acquise dans tous les cas, signalant une vérité qui n'est fragilisable par aucune évolution de la connaissance parce qu'elle gravite autour de sa source.

Pas de contraste, donc, entre l'expérience consciente et autre chose, aucune relation avec quoi que ce soit de *véritablement* extérieur à elle. C'est ainsi que l'on peut entendre quelques remarques cryptiques et superbes de Wittgenstein dans ses *Carnets*, dans son *Tractatus*, puis dans ses notes ultérieures de philosophie de l'esprit ; c'est ainsi également qu'on aboutit à une interrogation sans réponse sur la terminologie à employer lorsque les oppositions manquent.

Dans ces textes, Wittgenstein établit une triple équivalence entre la conscience, la vie (vécue), et le *monde* compris comme ce qui n'admet aucun dehors. Mais le tracé de cette équivalence est dessiné par petites touches, par identifications deux à deux accompagnées de correctifs permettant de libérer les mots de leur sens différentiel ordinaire. Pour commencer, « Le monde et la vie ne font qu'un [10]. » Cela se comprend à condition que la vie ne soit pas envisagée comme quelque région circonscrite du monde : « La vie physiologique, précise Wittgenstein, n'est naturellement pas "la vie". Pas plus que la vie psychologique. *La vie est le monde*. » La proposition « la vie est le monde » ne fait pas que redoubler « le monde est la vie » ; elle rétablit la symétrie de l'identité et fait signe vers une nouvelle compréhension *mondéisée* de la vie. Il n'y a là aucun amalgame hâtif, aucune approximation intellectuelle, pour peu qu'on

s’affranchisse de l’acception chosifiée du mot « vie », qu’on adhère à ce que Michel Henry ou Renaud Barbaras appellent une *phénoménologie de la vie*, qu’on revienne en somme au plus près de la vie telle qu’elle est vécue par l’être vivant : cette vie éprouvée qui anticipe si bien le jeu de bascule obstiné de l’intérieur et de l’extérieur qu’elle ignore ce que le monde serait sans elle et ce qu’elle serait sans monde. Et, s’il fallait une confirmation que c’est bien cela dont il est question, la voici : « Cette conscience, c’est la vie même[11]. » La vie non physiologique et non psychologique désigne la conscience-de-monde et le monde en tant que donné à la conscience.

À travers ces exercices gradués de qualification et d’identification, Wittgenstein semble nous souffler que ce dont on ne peut pas parler en raison de son omniprésence, on n’est pas forcé de le taire entièrement. On peut au moins le mettre en relief par les moirés et les renvois mutuels d’un groupe hétérogène de signifiants soigneusement choisis : monde, vie, conscience. Wittgenstein frotte ces trois mots l’un contre l’autre de manière répétée, comme pour faire jaillir de leur contact l’éclair d’une réalisation, comme pour épuiser leur signification et en réintégrer la signifiance. Ce sont encore ces mots qu’il fait jouer jusqu’à l’amalgame, quand il cherche à se disculper de l’accusation de behaviorisme trop souvent portée contre lui : « Il semble que je néglige la vie. Non pas la vie physiologiquement comprise, mais la vie comme conscience. Et la conscience elle-même comprise non pas physiologiquement, ou du dehors, mais la conscience comme l’essence même de l’expérience, l’apparaître du monde, le monde[12]. » Dans cette dernière phrase comme dans les précédentes, l’objectif que s’assigne Wittgenstein est d’arracher les signifiants « vie » et « conscience » à leur acception partielle, chosique, faussement distanciée, afin de les réimmerger dans cette ubiquité de présence et d’engagement qui est notre condition. C’est pour atteindre ce but qu’il rend « vie » et « conscience » co-signifiants du mot monde. Car le monde porte en lui, dans son sens le plus élémentaire, l’illimitation (par absence d’un *ailleurs* plutôt que par infinité) ; et cette illimitation de fait est aussi celle de l’expérience consciente actuelle qui n’a d’autres dehors que ceux qui sont figurés ou pressentis en elle. Du coup, il devient paradoxalement possible de *formuler* par métonymie la raison pour

laquelle il serait vain de vouloir *signifier* l'expérience consciente ou la vie vécue selon le procédé essentiel du langage qu'est l'opposition : « s'il fallait que j'ajoute le monde à mon langage, il faudrait qu'existe un seul signe pour le tout du langage, lequel signe pourrait en conséquence être laissé de côté[13]. » Le monde absorbe en lui *tout ce qui peut se présenter* et n'a donc pas d'*autre* distinguable de lui dans le jeu des différences structurales sur lequel se calque la langue. S'il en va ainsi, le monde est en droit innommable, insignifiable ; et s'il est tout de même nommé, c'est à titre de point de fuite de l'activité d'identification croissante de ses contenus (utilisant ainsi un ultime contraste entre ce qui s'est déjà présenté jusque-là, et l'horizon sans cesse en recul de la présentation à venir). Telle est la version wittgensteinienne de la critique kantienne du concept de « monde », qui ne devrait être pensé, selon la *Critique de la raison pure*, que comme idéal régulateur apte à guider le développement sans fin assignable de l'expérience. L'expérience-monde, la vie vécue intégrale, héritent de cet excès qui les rend insignifiables, si ce n'est par contraste entre les phénomènes qui les composent et l'horizon de la phénoménalité entière. Étant en droit insignifiables, leur signe surabondant étant laissé de côté, l'expérience consciente et la vie vécue se voient inévitablement « négligées ». On s'aperçoit au terme de cet itinéraire que, si Wittgenstein se détourne dès qu'il le peut du *thème* de l'expérience consciente, ce n'est en aucune manière par scientisme ou par behaviorisme ; c'est au contraire sur fond d'une pleine aperception de l'uni-totalité-en-expansion de ce qui se vit, et d'une puissante compréhension de l'impossibilité de l'opposer à quoi que ce soit d'autre pour la dire.

Tout de même, il y a peut-être moyen d'utiliser le langage, non pas pour faire référence à l'expérience consciente, mais pour y reconduire ceux qui l'écoutent. Je n'ai pas cessé jusque-là de faire des tentatives dans ce sens, et vous êtes seul juge de leur succès ou de leur échec. En tout état de cause, quel que soit le degré de réussite de ces essais, il faut aller plus loin, ne pas se contenter d'utiliser (peut-être maladroitement) l'instrument verbal annoncé, et tenter d'en dresser un inventaire et une règle. Afin d'introduire à l'analyse de cette modalité peu familière du langage, je commencerai par retravailler une vieille allégorie qui a l'intérêt de remonter à l'origine du dire. Chacun connaît ce proverbe

d’origine incertaine[14]: « Quand le sage montre la Lune, l’être naïf regarde le doigt. » À première vue, l’aphorisme se contente de rappeler que la langue (et son prototype qu’est la *deixis*, le démonstratif gestuel) invite à déplacer l’attention, à glisser sur la désignation pour aller vers ce qui est désigné. Il confirme qu’apprendre à parler et à communiquer, c’est s’exercer à traverser la variété des gestes, des sons, et des points de vue, en direction d’un objet unique de visée commune ; qu’utiliser le langage, c’est accepter de se décentrer, de se désactualiser pour prendre élan vers le foyer idéal d’un possible accord universel. Au-delà de ce sens manifeste, pourtant, le proverbe veut nous suggérer autre chose, au sujet d’un en-deçà de la parole plutôt que de son au-delà ; au sujet d’un contact renouvelé avec l’expérience actuelle plutôt que d’une fuite en avant ; au sujet de la nécessité d’entendre les propos d’un sage comme un appel à la récollection plutôt qu’à l’évasion. Il exige d’être interprété à l’envers, comme une injonction à revenir au disant plutôt qu’à se laisser envoûter par ce qui est dit. Mais comprendre cette résonance en retour du proverbe, cela revient à admettre que l’image par laquelle il nous instruit est plus qu’approximative : elle est complètement intervertie. Dans l’hypothèse où c’est le recueillement qui est recherché, le sage est plus naïf que l’être naïf, car il se précipite vers les lointains au lieu de se déployer dans le proche ; et l’être naïf a au moins la sagesse d’habiter son monde-de-la-vie mitoyen au lieu de courir sur les sentiers de l’univers. Si le sage, pour ne pas céder à la naïveté, voulait dépasser le geste et la parole, cela devrait être vers leur amont, vers l’expérience immédiate de leur réalisation, plutôt que vers leur aval et vers des futurs incertains. Il devrait demander au verbe de le reconduire à sa source vive plutôt que de l’égarer en le jetant à la poursuite de ses projets. Et il lui faudrait pour cela inventer une modalité de la langue où la profération coïncide avec son intention, et où l’audition opère comme un miroir de ce que vit l’auditeur. Il s’agit là d’une modalité que l’on peut appeler réflexive, auto-référentielle, tautologique ou encore « identifiante[15] ». Une modalité de la langue de laquelle on ne peut pas participer en se mettant en tension pour saisir ce qu’elle veut dire, mais en creusant sa propre réceptivité pour *être* ce qu’elle suscite.

Parmi les actes de langage répertoriés par John Austin (locutoire, illocutoire, perlocutoire), c'est peut-être le dernier type qui est le plus proche, et en même temps le plus opposé, à l'acte de langage identifiant. Un acte de langage perlocutoire, c'est une invitation à faire quelque chose ; le locuteur nous fait faire quelque chose en parlant (par exemple en s'exclamant : « Va me chercher la chaise qui se trouve dans la pièce à côté ! »). Cela se lit déjà dans le préfixe per-, qui signifie à travers. L'acte de langage perlocutoire pousse à traverser la parole, et au-delà de la parole ce qu'elle dénote, pour se porter derrière elle vers le geste à accomplir. Du point de vue de ce préfixe, l'acte perlocutoire est bien l'opposé de l'acte de langage identifiant, parce que ce dernier s'emploie surtout à éviter que nous passions au travers de quoi que ce soit. L'acte de langage identifiant vise antithétiquement à nous retenir dans notre course habituelle, à nous ramener là où nous sommes, à nous recueillir au plus près d'ici, à nous reconduire à l'état même qui préside à son audition ou à son émission. L'acte de langage identifiant est *réflexif* en un sens très particulier, parce qu'il ne laisse subsister aucune épaisseur entre le réfléchi et le réfléchissant. S'il fallait le nommer par opposition avec l'acte de langage perlocutoire, on devrait le qualifier *d'auto-locutoire*. Mais il y a aussi un autre point de vue à considérer, qui justifie l'analogie et le rapprochement entre les actes de langage perlocutoire et auto-locutoire. L'acte de langage perlocutoire ne dit pas quelque chose, il ne décrit rien, il ne désigne aucun objet (contrairement à un acte locutoire) ; il se contente d'altérer nos dispositions, en nous enjoignant de faire, de transformer, de bouger. L'acte auto-locutoire ne dit, ne décrit, ni ne désigne rien non plus ; il tend aussi à réorganiser nos dispositions et à nous enjoindre en quelque manière. Simplement, au lieu de nous enjoindre de faire, il nous enjoint de défaire ; de défaire la représentation d'idéalité qui nous fascine et nous entraîne hors de nous. Au lieu de nous inviter à agir, l'acte auto-locutoire nous invite à *être* et à réaliser cet être qui lui est contemporain. En nous rendant infiniment voisins du cœur de ce que nous vivons pendant qu'il est proféré, l'acte de langage auto-locutoire nous change ; et il nous change de la manière la plus complète qui soit puisqu'il nous fait coïncider avec la racine unique de nos puissances de voir, de

comprendre, de décider, nous libérant par là de tout enfermement dans une vision, une compréhension, ou une décision particulières.

Comment s'y prend-il pour cela ? L'acte de langage auto-locutoire utilise plusieurs procédés, ruses, et tactiques de contournement, destinés à surcompenser le pouvoir d'arrachement à soi que détient la signification. Une famille de procédés raffinés de cette sorte a été mise au point depuis longtemps dans la tradition Zen, en toute connaissance de sa capacité à provoquer un choc d'auto-coïncidence : il s'agit des propositions ou historiettes énigmatiques connues sous le nom de « *koans* ». Chaque koan saisit l'esprit en voie d'éviction de soi à un point précis, si possible personnalisé et unique, de son itinéraire, afin de le repositionner là où il se trouve sans s'en rendre compte. Mais, parmi tous les koans qui ont été racontés et écrits [16], on peut en distinguer deux grandes classes, qui équivalent à autant de méthodes d'auto-locution.

La première classe de koans est faite de phrases très brèves, le plus souvent interrogatives, destinées à désorienter l'avancée de celui qui les écoute en brisant son élan vers des finalités et des buts éloignés. Ces koans sont capables d'empêcher la langue mise en œuvre de servir de catapulte extravertissante, laissant ainsi les attentes de leurs auditeurs complètement étales, déboussolées, resédimentées dans l'attendre lui-même. Des koans célèbres comme « j'éteins la lumière, où va-t-elle ? », « lorsqu'il n'y rien à faire, que faites-vous ? », « quel bruit fait le claquement d'une seule main ? », attirent volontairement la visée intentionnelle sur une fausse piste : la lumière comme « chose », le faire comme processus constant, le bruit presque déjà entendu avant qu'il ne s'élève. Puis ils mettent en pièces cette visée malicieusement suscitée, en la précipitant contre un mur : la lumière ne va nulle part, le faire s'avère sans objet, la percussion qui provoque le son n'a rien pour se produire. Ici, l'auditeur est d'abord invité à s'évader de sa condition actuelle par l'intention et par la signification, pour mieux se confronter ensuite à l'inanité de l'échappée vers un point de mire manifestement absurde. Durant un bref instant, il est alors prêt à l'auto-réalisation ; il est disponible pour un enseignement feutré qui invite à la percevoir et à la cultiver comme telle. Un koan comme « Je regarde le miroir, le miroir me regarde » peut aider à cette dernière étape en nouant étroitement la

désorientation, le sentiment d'étrangeté (d'étrangèreté du reflet corporel), et le mouvement réflexif [17].

La seconde classe de koans tend à provoquer directement chez l'interlocuteur un ressaut, un contrecoup, un bond en arrière, des retrouvailles avec une mitoyenneté perdue, sans s'attarder sur la phase initiale d'égarement. Un exemple élémentaire d'acte de langage provoquant l'embardée réfléchissante est offert par ce modeste dialogue :

— « Qu'est-ce qu'une question ? »

— « Précisément cela ! »

La réplique « précisément cela ! » ne répond pas à la question en offrant un aliment apte à satisfaire la tension du demandeur vers quelque chose que sa parole interrogative n'enferme pas, mais simplement en repliant son attention sur les mots qu'il vient de prononcer, et peut-être, mieux encore, vers l'acte d'interroger qu'il vient de vivre. Elle a un effet immédiatement auto-locutoire. Mais une telle illustration semble encore très plate. Elle est loin d'épuiser toutes les potentialités de la stratégie de déclenchement d'un ressaut, qui consiste à ramener l'attention non seulement du thème discursif vers l'acte de discourir, mais plus profondément de l'entendu vers l'entendant du discours, par la vive lacune d'un refus apparent de répondre. Le dialogue Zen suivant est déjà plus riche à cet égard :

— Disciple : « Maître, quel son émet le vide ? »

— Maître : « Quel son émet le vide ? »

— Disciple : « Mais, maître, je n'ai pas la réponse, sans cela je ne t'aurais pas interrogé ! »

— Maître : *silence*.

Ne s'attardant pas sur l'espièglerie qui le pousse peut-être à confronter son maître à un koan du premier type, le disciple attend ici une « réponse », c'est-à-dire un fait absent désigné par une parole présente. Il espère recevoir une réplique du genre : « le son que fait le vide est "…" », ou plus vraisemblablement « le vide n'émet aucun son ». À la place de cela, il n'entend qu'un écho de sa propre demande, et pense qu'il s'agit d'une fin de non-recevoir. Or, l'écho se veut réponse, et c'est ce que cherche à faire entendre le

grave silence qui le suit. L'écho *montre* d'abord le son envisagé *sans le signifier* comme tel. Il rapatrie l'esprit exilé du disciple dans ce qu'il y a, à savoir le son même de la question répétée, au lieu de le laisser vagabonder vers la promesse d'une réplique plausible. Il apaise la signification pour faire ressortir le signifiant. Mais, au-delà de cet usage minimal, semblable à celui de l'exemple élémentaire, il est sous-entendu que le son émis à titre de repartie est celui que restitue l'esprit vide du maître traversé par la question, à la manière d'une grotte marine qui accueillerait les vagues de l'ouragan et les retransmettrait intactes sans se laisser ébranler par elles. Ce qu'exhibe alors l'écho, ce n'est pas seulement le son requis, c'est aussi le vide accueillant, l'ouverture à ce qui vient, que le disciple n'a plus qu'à reconnaître en lui-même à ce moment où il est presque tangible.

Un autre procédé d'auto-locution parmi ceux de la seconde classe, qui provoquent le ressaut, nous est plus familier. C'est celui qu'on peut nommer le « constat de contradiction existentielle ». Pour mieux faire ressortir ce qu'est cette forme de contradiction, je rappellerai d'abord l'importance philosophique d'un constat voisin, celui de la « contradiction performative ». La contradiction performative est au premier degré une contradiction entre ce qu'un sujet déclare faire et ce qu'il fait effectivement. C'est le cas s'il prétend marcher tout en restant assis, ou s'il affirme qu'aucune proposition n'est vraie tout en prétendant implicitement, du fait même de son affirmation, à la vérité. Karl-Otto Apel fait de l'absence d'une telle contradiction le critère permettant d'identifier les présuppositions ultimes, indiscutées, transcendantales, du discours : la présupposition transcendantale, écrit-il, est « ce que l'on ne peut pas contester sans contradiction performative [18] ». Ainsi, je ne peux pas argumenter contre la validité des arguments en général sans contradiction performative, d'où il s'ensuit que la possibilité de l'argumentation et de sa validité compte parmi les présuppositions transcendantales du discours. Par analogie, la contradiction existentielle est une contradiction entre ce que le sujet déclare être (ou ne pas être) et ce qu'il sait être de manière évidente, par coïncidence de lui à lui dans le geste même de déclarer ou de savoir. L'archétype en a été offert par Descartes, au moyen de son célèbre argument du *cogito*. Un tel argument est transcendantal

en un sens presque identique à celui d'Apel, puisqu'il infère la proposition « Je suis » de l'impossibilité de *penser* son contraire sans contradiction existentielle. Mais par-delà l'inférence[19], cet argument recouvre en fait une « performance[20] », une réflexion agissante, ou mieux encore un vécu non conventionnel ayant valeur auto-réalisante. Quelques-uns des verbes et des prépositions qu'emploie Descartes appuient cette lecture performative du *cogito* : « Je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose[21]. » « Je *pris garde* » est l'annonce d'une expérience, d'un saisissement, plutôt que d'un simple rapport d'inférence. « *Pendant* que je voulais ainsi penser » signale la *simultanéité* confondante de l'acte de mise en doute exhaustive, et du constat vécu que le pouvoir de cet acte s'arrête précisément là où se tient l'acteur. Cette simultanéité est d'ailleurs rendue manifeste par Descartes dans une version particulière, intentionnellement télescopée, du raisonnement du *cogito* : non plus *je pense, donc je suis*, qui semble encore laisser persister un écart temporel entre le doute, le constat que douter revient à penser, et la conclusion que tire le penseur de sa propre existence ; mais d'un seul souffle : « c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute[22]. » La pensée dubitative entre si instantanément en collision avec elle-même dans l'acte de la penser, qu'elle entraîne une impression de sidération et une volte-face vers sa propre présence. Plus encore que « simple » et « naturelle », la réalisation du « je suis » y est impérieuse et inévitable. C'est en cela que l'argument du *cogito* opère comme un acte de langage auto-locutoire : il tire profit de l'effort de dénégation pour ramener sans délai celui qui l'accomplit au cœur de ce qu'il lui faut être pour l'accomplir ; il fait faire à son auditeur l'épreuve de l'intransgressabilité de l'éprouver. Une telle expérience en retour est parmi les plus denses qu'on puisse avoir. Se nourrissant de la tentative de justifier son contraire, la certitude éprouvée surpasse chacune des justifications qui pourraient en être offertes. Toute tentative d'en sortir par le doute y renvoyant de manière spéculaire[23], elle ne s'oppose à rien d'autre. Le fruit de l'auto-locution pourrait à cause de cela être qualifié de *vérité absolue*, si le simple fait de lui trouver une formulation verbale ne suffisait à l'arracher à l'actualité épiphanique où réside sa

seule et indéniable garantie. Dès que l'on a consenti à *nommer* l'évidence du *cogito*, il est déjà trop tard pour en capturer la plénitude inconditionnée [24]. Sa vérité silencieuse s'atomise alors dans les équivoques doctrinales de la métaphysique ; elle devient un objet de débat et un motif de schisme.

L'absoluité de la réalisation instantanée induite par l'acte de langage auto-locutoire est tellement criante qu'on a pu se demander s'il n'était pas réducteur de la qualifier *seulement* d'expérience de quelque chose (*comme si* cela entrait en contraste avec la chose dont il y a expérience [25]). C'est pourquoi Nishida Kitarô [26], fondateur de l'école de Kyôto, considère que la démarche de Descartes conduisant du doute hyperbolique à la certitude inébranlable du *cogito* a un sens ontologique plutôt qu'épistémologique [27]. Selon lui, par-delà la connaissance d'un fait par le sujet (sa propre existence), ce à quoi conduit le performatif cartésien est rien de moins que l'auto-révélation de l'être. Le philosophe japonais rejoint ici l'antécédent parménidien de l'argument de Descartes, suivant lequel la pensée est simultanément affirmation d'être, puisqu'en se réfléchissant celle-ci ne peut manquer d'apercevoir qu'elle *est* [28]. Par-delà ce constat, Nishida offre aussi une justification précieuse de sa version pré-égotique et ontologique de l'argument du *cogito*. *Ce qu'il y a vraiment*, ce qui est en-deçà des figurations théoriques ou des structures noématiques et les préconditionne, ce qui préexiste aux oppositions conceptuelles ou nominales et leur donne naissance, note Nishida, *doit* avoir pour marque distinctive d'« *inclure* l'auto-négation [29] ». Or, c'est précisément dans une association synergique d'auto-négation et d'auto-affirmation qu'émerge la certitude du *cogito*, et c'est donc par cette dernière que se manifeste l'être à lui-même.

Mais, au fait, qu'est-ce qui justifie la thèse préliminaire selon laquelle l'être se caractérise obligatoirement par l'inclusion de l'auto-négation ? On peut le comprendre sous deux angles au moins ; un angle faible et un angle fort.

Sous l'angle faible, on sait que les actes de discrimination, générateurs d'un champ de déterminations signifiantes selon le paradigme structuraliste, impliquent autant de négations [30]. Attribuer un prédicat à quelque chose effectue une partition du *continuum* des caractérisations possibles, et dénie ainsi à ce quelque chose tout ce que ne recouvre pas le prédicat choisi. Le seul moyen de

reconnaître l'illimitation de *ce qu'il y a* consiste donc à lui permettre d'intégrer en lui-même le prédicat complémentaire qui, dans une première approximation définitionnelle, apparaît le nier.

Cependant, il s'agit là encore d'une vision extérieure, tacitement objectivante, et donc inévitablement tronquée, de l'être. *Ce qu'il y a vraiment* ne saurait se borner à quelque chose de représenté, de projeté en avant, de susceptible de prédication ; son illimité ne peut pas être restreint à couvrir le domaine entier de la représentation et de la prédication. Car dans cette option même se lit irrésistiblement une nouvelle détermination, et donc une nouvelle négation : cela et non pas soi ; là-devant et non pas ici ; le représenté et non pas le représentant ; le prédicable plutôt que le prédicant non prédicable ; l'illimité paradoxalement limité à ne couvrir que l'enclos de la figuration, en excluant le figurant. Si cette dernière modalité de négation se voit moins, c'est qu'elle est universelle. Elle est constitutive du fait même d'exister, et par extrapolation elle est aussi inhérente au simple fait de signifier. *Ex-sister* [31], au sens heideggerien ou sartrien, c'est étymologiquement s'extraire de l'arrêt, du sur-place, de la position actuelle, c'est sortir du reposer en soi et s'extravertir dans un projet assigné à soi, c'est s'extravaser du fait d'*être* pour poursuivre un objet ; c'est donc se nier soi-même en tant que présent au profit d'une activité tournée vers des buts posés en un là-bas à venir. Signifier fait ricocher la pulsion d'exister, en chassant l'attention non seulement de l'actualité pure vers cela qui est déposé devant, mais encore de cette trace d'encre visible juste en face, vers son référent encore plus lointain et peut-être absent. La signification, pourrait-on dire, redouble l'aliénation de l'existence, le devenir-autre qu'elle suscite. Signifier revient à *se* nier une seconde fois, en laissant le signifiant immédiat dans l'inaperçu au profit d'un signifié médié par lui. C'est seulement en revenant en amont de ces deux négations que nous allons pouvoir envisager la thèse de Nishida sous son angle fort.

Reconsidérons dans cette perspective les deux premières *Méditations* de Descartes. Leur étape initiale fait fond sur une auto-négation en cascade qui part de l'exister et se prolonge dans le signifier. Les choses, la feuille de papier sur laquelle la plume d'oie tenue par Descartes trace des graphèmes, le feu qui

crépite, sa main, son corps [32], tout cela est le terme d'une visée intentionnelle *et* d'une dénomination. Le connaissant, d'abord extrait du *continuum* vécu par un processus de polarisation dans l'effort de cette visée, en vient à s'oublier lui-même, à se nier, à travers l'attention exclusive qu'il prête à son objet connu et nommé. Mais peu après, presque dans la foulée de cette double négation que chacun d'entre nous accomplit de manière irréfléchie, Descartes surimpose une nouvelle négation : la négation hypothétique des objets posés, de leur être propre. Ces objets visés, aussi bien que les prédicats que nous leur attribuons, pourraient *ne pas être*, et pourtant apparaître *comme s'ils étaient*. L'impulsion initiale de chercher une échappatoire dans ce qui se donne en vis-à-vis, la force même de l'exister relayée par le signifier, se découvrent alors brisées, affaiblies, déroutées. La négation de la double négation, la négation sceptique de la négation sémantico-existentielle, débouche sur une affirmation qui ne se sait pas encore comme telle et n'a donc pas encore commis l'erreur de se qualifier : celle d'un présent de désorientation, d'un vécu rehaussé par la suspension de ses propres perspectives. Si l'on pouvait se tenir sur ce plateau désertique d'une existence se redécouvrant elle-même à la faveur de l'adirectionnalité de son effort décontenancé, la vérité silencieuse dont il a été question précédemment serait consommée. Mais c'est rarement le cas. Une dernière étape reste à franchir pour que l'auto-affirmation devienne impossible à ignorer, et pour éviter que l'inquiétude de l'ultime négation dubitative ne retrouve trop vite une issue aliénante dans la course vers des choses perçues ou signifiées. Cette étape, nous le savons, consiste à ne pas reculer devant le vertige du dépaysement, mais au contraire à l'amplifier, à s'y livrer, à étendre la négation sceptique jusqu'au négateur, et à provoquer par là une sorte de commotion résultant du choc de l'affirmer et du nier. L'affirmer s'auto-révèle par un impossible contraste avec ce nier qui ne peut pas l'atteindre ; car l'affirmer se reconnaît dans l'acte même de la négation. *Ce qu'il y a* n'est plus exilé de soi par la distension sémantico-existentielle, sans pour autant être retombé dans la masse obtuse d'avant cette distension ; Nishida écrit que l'être est alors « éveillé à soi [33] ».

Faisons à présent tomber de plusieurs degrés la température de l'exigence de pensée, en revenant au fonctionnement locutoire standard de la langue et à son

paradigme structuraliste. Il reste vrai que nous *nommons* la conscience, l'expérience vécue, malgré toutes les bonnes raisons que nous avons de ne pas forger de signe pour elle, et malgré nos penchants à la « négliger » dans le déséquilibre de l'*ex-sistence*. Nous la signifions et cherchons à l'opposer à ce qui n'est pas elle, tandis que nous réservons l'auto-locution à des situations-limites de la quête de vérité. Même si l'entente à ce propos reste vacillante et relève plus de l'incertaine complicité éprouvée que de la compréhension par pleine fixation de sens, elle est loin d'être absente. Je n'aurais d'ailleurs même pas pu écrire quelque chose sur l'expérience consciente dès l'introduction de ce livre si je n'avais pas su pouvoir compter sur votre connivence. En l'absence de référent et de définition digne de ce nom (chapitre II), cette connivence offre l'ambiance adéquate pour élaborer un discours sur la conscience à deux niveaux. Au premier niveau, celui des accidents de la vie courante et de la pratique clinique, on discute sans garantie, mais sans obstacle majeur, sur le point de savoir si telle personne est *consciente*. Au second niveau, celui de la pensée conceptuelle, on construit des théories métaphysiques ou scientifiques de la conscience qui ont au moins l'avantage d'offrir un terrain de mise à l'épreuve de la terminologie en vigueur par la multiplication des contextes d'usage des mots qui la composent. Le procédé pour parvenir à un lexique communément accepté, on l'a vu, consiste à utiliser des contrastes partiels ou dérivés (faute de contraste total et direct) : le contraste entre notre état présent de vigilance et un état léthargique situé *dans le passé*, entre le comportement actif de quelqu'un et son inertie corporelle, et par extension entre une configuration neurophysiologique dynamique et un état neurophysiologique altéré.

Considérons le premier genre de contraste partiel, celui dont chacun d'entre nous est familier pour soi-même. Je sais que je suis conscient plutôt que non conscient, vous savez que vous êtes conscients plutôt que non conscients. Comment en acquérons-nous un savoir spécifique, comment pouvons-nous l'affirmer plutôt que le nier, quel genre d'opposition mettons-nous en œuvre pour cela ? N'avons-nous pas cru comprendre (dans le sillage de la thèse néo-réaliste ou externaliste) qu'il est impossible d'appréhender que ce qui se présente est saisi *dans une expérience consciente*, de même qu'il serait impossible de

savoir que le champ visuel est vu par un œil si on ne disposait pas de miroirs pour le mettre en évidence [34] ? Justement, reprenons cet exemple wittgensteinien. Contrairement à ce qui vient d'être suggéré, *il y a* une manière alternative, non spéculaire, oblique, et au demeurant banale, de s'apercevoir que le champ visuel est vu par un œil : c'est de mettre les mains devant ses yeux et d'avoir alors l'expérience de la non-vision, juste après l'expérience de la vision. Le raisonnement expérimental qui s'ensuit est imparable : lorsque le parcours entre l'œil et les choses est bloqué, les choses deviennent invisibles, tandis que lorsque ce parcours est libre, les choses sont visibles ; le globe palpé sous les paupières est donc l'organe du visible, et la vision suppose de ne pas faire obstacle à son rapport avec les choses. À cela s'ajoute qu'un indice interne au champ visuel renvoie obliquement à quelque chose comme un œil voyant : c'est sa structuration *perspective*, faite de lignes convergeant vers un point de fuite, dont la seule explication plausible est le caractère *localisé* de l'origine du voir. Ces méthodes s'appliquent-elles à l'expérience ? La seconde méthode prend un tour abyssal lorsqu'elle est extrapolée du voir en particulier à l'éprouver en général. Elle demande de s'apercevoir du caractère *situé* de ce qui se présente, et de son sens inhérent de la *finitude* [35], permettant que le « là » de la situation se révèle *en tant qu'expérience*. La première méthode, quant à elle, serait plus aisément transposable si un geste analogue à celui de se couvrir les yeux, par exemple le geste de s'endormir profondément, occasionnait l'*expérience* d'absence de conscience plutôt que la simple absence d'expérience. L'existence d'une telle expérienced'absence-de-conscience, apparemment paradoxale, se trouve rarement affirmée dans notre sphère culturelle. Elle l'est pourtant assez couramment en Inde, probablement sur la base d'une pratique intensive du yoga, prolongée dans les diverses phases du sommeil [36]. Śaṅkara, le fondateur de *l'advaita vedānta* (« savoir ultime non dualiste ») s'en prévaut ainsi sans hésitation dans un dialogue philosophique : « Ce pouvoir de perception qui, dans le sommeil profond, te permet de *constater* "il n'y a *rien* à voir ici" ne fait qu'un avec ta propre essence consciente [37]. » Mais supposons même qu'au lieu d'une expérience d'absence, on ne considère rien de plus qu'une absence d'expérience. Après tout, on peut attester indirectement *dans l'expérience actuelle* une telle

absence passée d'expérience, en faisant ressortir les lacunes du récit autobiographique sur fond d'un compte rendu collectivement agréé de ce qui est arrivé. Il devient alors légitime d'affirmer que ce qui apparaît est objet d'*expérience*, sur la base d'un contraste entre ce qui se passe actuellement et les moments où le monde (tel qu'attesté par les autres) persistait sans qu'aucune présence n'ait été attestée par soi.

Une autre circonstance, encore plus courante, autorise l'établissement raisonné de contrastes fragmentaires : non pas celui entre la présence et l'absence d'expérience, mais entre la totalité de cette expérience et certaines régions de focalisation attentionnelle. Il arrive souvent qu'on ne fasse pas attention à un secteur accessible de l'apparaître, et qu'on se rende compte de cette lacune après coup. C'est le cas par exemple lorsqu'on traverse un parc en étant si perdu dans ses pensées qu'on ne prend pas garde aux parterres de fleurs pourtant placés dans le champ visuel, et qu'on s'aperçoit ensuite en y repensant qu'on n'a rien vu des plantations. Ici encore, la question peut se poser de savoir si on n'a véritablement eu *aucune* expérience des parterres de fleurs, ou bien plutôt si on a eu une forme d'expérience élémentaire et appauvrie qui laisse un signe d'absence et qui peut même éventuellement être ravivée par des méthodes appropriées (hypnose, entretien détaillé). Nous approfondirons ce point au chapitre II à propos d'une réflexion importante de Descartes sur la conscience des animaux. Mais cela importe assez peu pour notre enquête structuraliste, car il suffit dans ce cas de pouvoir établir un contraste entre l'acte présent de pleine expérience consciente et autre chose : forme fruste d'expérience ou absence d'expérience rétrospectivement inférée.

L'axe central du réseau des contrastes partiels et dérivés qui permettent de donner son sens courant aux mots « conscience » ou « expérience consciente » est toutefois constitué des signes objectifs, en troisième personne, de vigilance. Typiquement, nous considérons comme consciente une personne qui semble active, et plus finement une personne qui répond à nos sollicitations par des gestes et des paroles. À l'inverse nous considérons comme non consciente une personne inerte, couchée, aux paupières habituellement baissées, et qui ne répond pas à nos sollicitations. L'échelle clinique des états de coma la plus

courante, dite échelle de Glasgow [38], affine ces critères, sans les mettre en cause. Elle s'appuie sur une gradation quantitative des circonstances d'ouverture des yeux, de la qualité de la réponse verbale face à diverses demandes, et de la coordination des réactions motrices à des sollicitations plus ou moins spécifiques.

Il faut cependant souligner que de tels signes extérieurs sont ambigus. Nous y reviendrons à propos de divers états neurologiques altérés, mais retenons dès maintenant que l'absence de réponse n'est pas la preuve d'une absence de conscience (il suffit de penser au *locked-in syndrome* et à des cas de conscience maintenue malgré l'anesthésie générale [39]). À l'inverse, une réponse coordonnée ne prouve pas formellement la conscience normale (c'est le cas dans le somnambulisme, ou plus partiellement dans le « blindsight » ou « vision aveugle », et ce serait massivement le cas dans la situation hypothétique des « zombies »). En pratique, malgré toutes sortes d'explorations fonctionnelles neurophysiologiques qui prétendent prendre sa place mais n'acquièrent leur autorité qu'en la dérivant de lui, l'ultime critère utilisé pour la présence ou l'absence de conscience est celui d'un rapport verbal *a posteriori* des événements expérimentés pendant la période de non-réponse (ou de réponse altérée). L'absence de réaction à un moment donné peut être rétrospectivement associée à la conscience au nom d'un rapport verbal témoignant d'une expérience de ce moment-là ; et une réponse coordonnée peut être rétrospectivement associée à l'absence probable de conscience s'il n'y a pas moyen d'obtenir un rapport verbal sur les motivations et les expériences associées à cette réponse passée. Là encore, il faudra évaluer ce critère, le soumettre à la critique, prendre la mesure du biais méthodologique qu'il impose, mais pour l'instant notre seule préoccupation est d'en tirer les conséquences pour le sens des termes « conscience » et « expérience consciente » [40].

La conséquence principale qui découle de l'état des lieux rapide à peine effectué est que le sens ordinaire du mot « conscience » est élaboré à l'intersection de deux ordres de contrastes partiels *au sein de l'expérience présente* : contraste réfléchi entre les périodes de présence constatée et d'absence reconstruite dans ma propre expérience, et contraste perceptible entre les états

d'inactivité silencieuse et d'activité accompagnée de rapport verbal chez les autres êtres humains. D'autres m'apprennent (sauf en cas de somnambulisme) que j'étais dans un état d'inactivité silencieuse durant ma période reconstruite d'absence ; inversement (sauf en cas de *locked-in syndrome*) chacun de nous constate que notre période actuelle de présence est aussi celle où nous sommes réactifs et capables d'établir des rapports verbaux ou gestuels. C'est sur cette sorte de conjonction des critères en première et en troisième personne que s'appuie notre capacité d'apprendre, et d'enseigner aux autres la signification minimale des mots « conscience » et « expérience consciente ». Ainsi ces mots sont-ils *utilisables*, alors même qu'ils ne *désignent* pas quelque chose que l'on puisse distinguer d'autre chose, et encore moins une chose séparée du désignant.

Il s'agit là d'un cas limite de la procédure d'apprentissage et de donation de sens aux mots désignant des *états* de conscience, telle que l'a décrite Wittgenstein. « Nous apprenons à l'enfant, écrit-il, à employer l'expression "j'ai mal aux dents" en lieu et place de ses gémissements [41]. » Si nous pouvons le faire de manière réglée et intersubjectivement reconnaissable, c'est à la suite d'un croisement mutuel des comportements visibles et de certaines expériences vécues qui lui sont corrélées. Il est vrai qu'à première vue, le procédé de Wittgenstein est basé sur le seul comportement (le gémissement). Cela le conduit à prêter le flanc à l'accusation d'être behavioriste, dont il se défend par avance : « Ai-je donné la définition "le mal aux dents *est* tel ou tel comportement" ? Manifestement, voilà qui contredit totalement l'usage normal du mot [42] ! » Au-delà de cette simple dénégation, il y a bien quelque chose qui permet de mettre Wittgenstein formellement à l'abri de l'imputation de behaviorisme. C'est son insistance sur la possibilité d'utiliser l'expression « mal aux dents » et les comportements associés, tantôt à bon escient, tantôt en jouant la comédie. Utiliser cette expression en jouant la comédie, c'est gesticuler, gémir et grimacer sans avoir l'*expérience* de la douleur. Pour autant, Wittgenstein se garde bien de déclarer que, par l'expression « mal aux dents », je *fais référence* à un certain type d'expérience reproductible chez chacun d'entre nous, et identique chez tous. Il n'est pas question selon lui de désigner une telle expérience, parce qu'il n'est pas question de la montrer du doigt ; pas question de comparer une

expérience actuelle avec « cette » expérience plus tard pour s'assurer de son *identité* ; pas question non plus de comparer mon expérience d'un certain type avec la vôtre pour attester qu'elles sont *semblables*. Sans ostension, sans identité à travers le temps, et sans similitude intersubjective, l'acte de faire référence reste inopérant. Une expérience est tout au plus à considérer comme une « atmosphère[43] », justifiant l'emploi d'une expression dans un jeu de langage qui n'est ni celui de la comédie ni celui du mensonge ; certainement pas comme le *référent* de cette expression. D'un côté, confirme Wittgenstein, l'expérience n'est décidément pas quelque « chose » que l'on peut nommer, signifier, discriminer à bon droit. D'un autre côté, pourtant, le langage de l'expérience est partageable, reconnaissable, enseignable.

En somme, les expressions expérientielles manifestent encore plus clairement que d'autres l'équivalence qu'établit Wittgenstein entre sens et usage : connaître le sens d'une expression expérientielle comme « mal aux dents », ou, plus largement, d'une expression comme « expérience consciente », ce n'est *rien d'autre* que savoir l'utiliser à bon escient dans un « jeu » d'échange intersubjectif, et d'interconvertibilité des circonstances vécues en première personne avec les circonstances associées descriptibles en troisième personne. Je qualifierai ce statut sémantique que se voient attribuer les expressions expérientielles d'« intersubjectivement pragmatique », en le distinguant ainsi du statut « indicativement pragmatique » d'autres termes sur lesquels l'accord s'obtient par la médiation de la visée commune d'un but objectivé. La différence principale entre ces deux classes lexicales est que les circonstances du bon usage des termes d'expérience sont hors du contrôle des locuteurs (elles sont simplement *là*), tandis qu'elles peuvent être volontairement *instaurées* par un déplacement du corps et un geste ostensif pour les termes d'objets. Il résulte de ce statut particulier une certaine latitude, un degré de liberté (et donc d'opacité) accru de la signification des termes d'expérience : « Comment sais-je que j'ai appris que l'expression "mal de dents" signifie ce que les autres voulaient me voir exprimer ? Je devrais dire que je *crois* que je l'ai appris[44] ! » En ce qui concerne l'expression globale « expérience consciente », encore plus que l'expression locale « mal aux dents », il se pourrait que je ne fasse que *croire*

avoir appris ce que nous sommes *tous* censés entendre par là ; et qu'à cause de cela je me confronte jour après jour à des incompréhensions, dont le débat sur la réductibilité ou l'irréductibilité de l'expérience consciente à un processus physico-biologique est peut-être l'un des plus purs symptômes. Dans la mesure où les malentendus de ce débat jouent sur des variantes, ambiguïtés et polysémies du mot « conscience », un travail de définition aussi précis que possible reste à accomplir (pour peu que des obstacles de principe ne s'y opposent pas).

QUESTION 2

Peut-on « définir » la conscience ?

Il y a en nous comme un principe d'agilité et d'universelle inquiétude qui permet à notre esprit de ne jamais coïncider avec soi, de se réfléchir sur lui-même indéfiniment.

V. Jankélévitch

Après une entrée en matière aussi circonspecte à l'égard du langage, offrir une définition de la conscience semble plus qu'un défi : une contradiction interne. Définir requiert de délimiter et d'opposer. Or, dans le cas qui nous occupe, les limites ne peuvent être tracées qu'au sein de ce qu'on voudrait y enfermer ; et les oppositions ne surgissent que de cela même qu'on aimerait opposer à autre chose. Délimiter le domaine de la conscience, opposer la conscience à ce qui n'est pas elle, sont après tout autant d'actes de conscience.

À quelqu'un qui insisterait, qui soulignerait qu'aucun savoir de la conscience ne peut être édifié si l'on ne peut pas définir son « objet », et qui s'obstinerait donc à demander ce que l'on peut bien entendre par le mot *conscience*, il conviendrait d'abord de répliquer sereinement : « *Qui* pose cette question ? » Car seul le réfléchissement de l'interrogation vers sa provenance a une chance, non pas certes de satisfaire à l'exigence du demandeur, mais de le remettre en présence du thème entier de sa requête.

Une telle question sur la question semble absurde, il est vrai. Le « qui » de « qui pose la question de la définition de la conscience ? » apparaît trop bien identifié pour qu'on s'en préoccupe : il s'agit de la personne dont la voix interroge. « C'est moi ! » peut naïvement répondre le demandeur de définition à celui qui la refuse en lui tendant, par sa question à rebours, un miroir intime. C'est cependant cette trivialité même qui rend la question efficace en tant qu'acte de langage auto-locutoire. Car la réponse immédiate qui vient d'être suggérée est décevante dans son évidence, si platement évidente qu'elle ne saurait remplir toute l'ampleur de l'attente creusée par la question « Qui ? ». Le demandeur s'en aperçoit vite et, après avoir agité la question dans tous les sens pour en saisir la portée, il ne peut éviter de se laisser glisser sans frein vers l'arrière, en direction de ce que Cassirer appelle avec tant d'acuité le *but auquel toute la connaissance tourne le dos*[1]. « Qui ? » a pour vertu de l'aspirer dans ce but qui est simultanément origine. Il est alors comme sédimenté en cet ici à partir duquel germe l'espace, redéposé là d'où il ne souvenait pas être parti, éclairé par un jour qui ne se reconnaît plus dans le nom « conscience » ni dans quelque autre phonème, tant son actualité sans reste laisse bouche ouverte. À la question « quelle est la définition de la conscience ? », c'est la conscience (sa conscience, *votre* conscience) qui a répondu ; et elle a répondu par le seul idiome qu'elle connaisse : le langage inarticulé de la pure manifestation.

Il y a pourtant moyen, non pas certes de fournir une définition intensive satisfaisante de la conscience, mais de débroussailler un peu l'écheveau d'usages attaché à ce mot. L'acte élémentaire d'analyse pragmatique d'un tel signe peut suffire à mettre au jour la principale raison évoquée des divergences qui apparaissent dans la science et la philosophie de la conscience : le fait que, par « conscience », les protagonistes du débat entendent des « choses » bien différentes ; ou plus exactement le fait qu'en prononçant le mot « conscience », ils stabilisent leur attention à diverses étapes du chemin qui les reconduit en leur propre source. Malgré ses insuffisances évidentes, une première ébauche de distinction sémantique basée sur une division de ce chemin va nous guider. Elle sera ensuite raffinée par référence à son histoire philosophique, puis surtout en

s’appuyant sur les développements récents qu’elle a connus dans les sciences cognitives.

En mettant à part le cas de la conscience morale dont il sera à peine question, la conscience peut être entendue (au moins) de trois manières :

1) comme *pure expérience* (on l’appelle aussi « conscience primaire » ou « conscience phénoménale » en philosophie analytique de l’esprit) ;
2) comme expérience en retour de l’expérience, ou plus pragmatiquement comme savoir *quelle* expérience il y a (on l’appellera « conscience réflexive ») ;
3) comme appréhension de soi-même en tant que sujet durable de ses actes et centre de perspective de sa propre expérience (on l’appellera « conscience de soi »).

La première caractérisation de la conscience, primaire ou phénoménale, est la plus fondamentale, la plus proche du cœur aporétique de la question soulevée en introduction, et la plus inaccessible par principe à toutes les tentatives d’arraisonnement théorique. C’est donc la plus intéressante des trois. En même temps, il y aurait un paradoxe à s’en tenir à elle. Comment en effet pourrions-nous l’avoir en vue si ce n’est parce que nous nous mouvons en ce moment même dans une autre forme, dérivée, de conscience : la conscience réflexive ? Et comment pourrions-nous écrire quelque chose à son sujet si ce n’est parce que les graphèmes sont une extériorisation de l’acte fondamental de la signifier qui s’esquisse dans la réflexion ? Si nous nous contentions d’avoir l’expérience de ce qui arrive, nous n’en apercevrions rien et n’en dirions rien. Sans la conscience réflexive, il n’y aurait rien de tel qu’une vue visible et dicible sur le monde, mais seulement une adhésion extatique à l’apparaître. Pour dire ou écrire quelque chose de la conscience primaire, nous ne cessons donc d’osciller entre la signification réflexive et la signification de l’impossibilité de la signifier, puisque la signifier, c’est s’en écarter.

Tirant parti du point de vue de la réflexivité, essayons quand même de cerner l’expérience, la conscience primaire, de façon plus précise. La littérature à ce sujet est pauvre, sans doute paralysée par l’insaisissabilité de son « thème », et

rendue quasi-mutique par son excessive proximité. Les rares penseurs qui l'abordent le font soit au nom d'une discipline du ressourcement, soit à l'occasion d'un recommencement philosophique.

C'est le cas de Nishida Kitarô, qui allie les deux motivations. Dans son premier ouvrage, où conflue le fruit d'une pratique méditative Zen de tradition japonaise avec l'apport des philosophies idéalistes occidentales du XIX^e^ siècle, il caractérise l'expérience pure de manière presque entièrement négative, et pourtant riche dans cet art de la négation qui lui est familier. L'expérience pure y est décrite comme affranchie de toute « discrimination réflexive », dénuée de jugement sur ce que sont les choses, privée de distance vis-à-vis de son objet, dépouillée de toute signification, adhérant aux faits tels qu'ils sont, ne reconnaissant ni passé ni futur si ce n'est en tant que sentiment présent[2]. Aucun acte de conscience (y compris réflexif, conceptuel, ou anticipatif) n'est pour autant exclu du continuum de l'expérience pure, pour peu qu'il soit considéré en son surgissement, dans sa simple actualité plutôt que dans sa complexe stratification.

Un autre recours, en vue d'une caractérisation de l'expérience, nous est offert par Husserl dès le premier paragraphe de sa cinquième *Recherche logique*. Husserl établit dans ce texte la liste suivante de trois termes (dans laquelle seul l'ordre d'énumération a été modifié) : 1) La conscience comme désignation des *vécus*, en particulier intentionnels, 2) la conscience comme « tissu des vécus » dans l'unité de leur *flux*, et 3) la conscience comme perception interne des vécus. Le troisième et dernier élément de la liste de Husserl, la conscience comme perception interne des vécus (ou comme vécu des vécus), correspond assez nettement au deuxième terme de notre liste, la conscience réflexive. Mais les deux premiers termes de la liste de Husserl ont l'intérêt de désagréger un peu le concept compact d'expérience ou de conscience primaire. La conscience primaire ne désigne rien d'autre, dans la première acception, que le fait même de l'occurrence actuelle d'un *vécu*. Mais qu'entendon au juste par « vécu » ? Husserl ne peut mieux faire, pour aider à comprendre ce vocable, que d'inventorier plusieurs mots issus de la psychologie quotidienne. Les vécus, ce sont « les perceptions, les fictions et les représentations imaginaires, les actes de

la pensée conceptuelle, les suppositions et les doutes, les joies et les souffrances, les espérances et les craintes[3] ». L'analogie avec la définition énumérative du *cogito* que propose Descartes dans sa seconde *Méditation métaphysique*, est évidente : « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent[4]. » Une différence majeure entre les deux auteurs est que Husserl nomme directement des états et contenus de conscience en utilisant des substantifs, alors que Descartes en fait de simples attributs processuels de la substance pensante, mettant en œuvre une liste de verbes pour les désigner. Mais cette divergence d'orientation métaphysique masque mal une similitude majeure : tous les termes énumérés par Husserl aussi bien que par Descartes font partie de ceux qui ont été appris par nous non pas au moyen d'une procédure d'ostension (comme les objets visibles et manipulables), mais par le biais d'une contrainte d'*usage* qui croise appréhension en première personne et critères en troisième personne. Tous les termes énumérés par les deux auteurs ont la même origine et le même statut que l'expression « mal aux dents » sur laquelle s'est concentré Wittgenstein : leur signification appartient à la classe qui a été qualifiée au chapitre précédent d'« intersubjectivement pragmatique ». Chez Husserl comme chez Descartes, la caractérisation par énumération a pour effet de transférer à la conscience phénoménale entière, ou expérience pure, ce statut singulier des termes énumérés. L'expression « conscience phénoménale » opérerait donc selon eux comme le point d'intersection, le foyer de rassemblement, d'une abondante terminologie intersubjectivement pragmatique dont l'emploi à bon escient permet de singulariser chaque type de vécu.

Apprendre et comprendre l'expression « mal aux dents », nous l'avons vu, c'est être capable de l'employer aussi bien pour exprimer certaines expériences douloureuses vécues en première personne, que pour en faire la marque de reconnaissance empathique de certains comportements (gestes et grimaces) observés en troisième personne. C'est surtout avoir intégré cette expérience et ces comportements particuliers jusqu'à en faire l'endroit et l'envers d'un seul pôle de signification. Par extension, apprendre et comprendre les expressions « conscience primaire » ou « expérience pure », c'est être capable de les

employer aussi bien pour exprimer le fait total de ce qui se vit en première personne, que pour en faire la marque de reconnaissance du *comportement en général*, constaté en troisième personne mais différencié d'un simple mouvement[5]. C'est surtout les faire agir comme un opérateur établissant l'interconvertibilité du vécu générique et du comportement générique : l'expérience s'expose dans le comportement, et le comportement traduit l'expérience. Si, comme l'écrit Merleau-Ponty, nous voyons le comportement d'un organisme (humain ou animal) non pas comme un simple trait de ce qui est, mais comme un « creux[6] » ménagé dans l'être, c'est qu'à travers l'opérateur verbal d'interconvertibilité, nous sommes simultanément en prise avec son envers corporel et avec son endroit d'expérience : nous solidarisons l'étant qui se *comporte* d'une manière déterminée, avec ce qui est vécu par lui. Ainsi nous sommes-nous donné des mots pour dire obliquement la source des mots.

La deuxième définition husserlienne de la conscience commence à nous éloigner de la stricte adhésion aux vécus, et de la liste des expressions de vécus. La conscience primaire n'est plus dans ce cas *un* vécu, *chaque* vécu, ou le vécu *présent*, mais l'unité de leur flux. Elle est encore moins une collection de vécus, mais le « tissu » qui les sous-tend tous. C'est également ainsi que William James désignait le « fait fondamental » de la conscience : celui de ne pas se prêter à une caractérisation atomiste, à un procédé d'accumulation, mais seulement à une description dynamique intégrée : « une conscience suit son cours », écrit-il ; elle se déploie à l'égal de processus atmosphériques comme le vent et la pluie. On pourrait dire dans ces conditions : « il expérience » ou mieux « ça expérience » à l'impersonnel, comme on dit « il vente » et « il pleut »[7]. *Ça expérience* ceci ou cela, une pensée ou une hallucination visuelle, une joie ou un étonnement, une pulsion ou du dépit ; mais ça expérience toujours, imperturbablement, en deçà des moirés et des épreuves fugaces. Non pas que l'expérience-étoffe doive être comprise comme un quelconque substrat (« *stuff* », dirait justement William James), mais simplement comme l'invariant insaisissable, incaractérisable, et pourtant plus insidieusement présent que toutes ses guises, de la variété sans limite de ce qui se manifeste.

Remarquons que cette approche de la conscience phénoménale comme unité d'un flux suppose, elle aussi, une conscience réflexive. De même que chaque vécu se dit seulement en tant qu'expression d'un vécu réflexif particulier, le flux des vécus se dit en tant qu'expression d'un vécu réflexif général. Le flux des vécus, le tissu constant du chatoiement sans fin de ce qui s'éprouve, se donne à une espèce singulière de réflexivité qu'on pourrait appeler *indiscriminée*. Cette sorte de réflexivité se garde de toute discrimination parce qu'elle se rend seulement attentive au fait neutre *qu'il y a* de l'expérience, et non pas à *comment* est chacune de ses nuances ; elle s'applique par soustraction à la donnée constante mais vide de l'expérience, et non pas à la variation de son remplissement par des contenus ; elle n'ignore pas que l'expérience est transparente et coextensive à la présence, comme cela a été signalé précédemment, mais elle relève cette transparence même comme un événement excédant chacune des apparences qui l'imprègne. Réfléchir l'unité du flux de la conscience revient donc à chercher un horizon de permanence à fleur de la plus extrême instabilité qui soit. « Le mode de donnée du vécu temporel, écrit Husserl, est lui-même à son tour un vécu, quoique d'une espèce nouvelle et d'une dimension nouvelle[8]. » Mais qu'en est-il de ce vécu « de dimension nouvelle » ? Quel est son rapport avec le temps ? D'un côté, il participe du flux qu'il a pour mission de saisir : il apparaît et disparaît, il peut se faire jour en laissant émerger une perception du temps vécu, puis s'évanouir pour laisser place au vécu primaire instable. D'un autre côté, lorsqu'il se manifeste, il constitue un fond sur lequel ressort la succession entière des vécus. En tant que vécu, il est dans le temps, mais en tant que fond de vécus (y compris le sien), il est atemporel ou prototemporel ; il est ce par contraste avec quoi le temps devient le thème d'une réflexion. On pourrait lui donner un nom, disons le nom latin *nunc stans*[9], pour ne pas oublier sa teneur de limite extrême de la conscience réflexive et en signaler l'antécédence absolue.

S'il est avantageux d'opposer la conscience primaire, ou l'expérience pure, à des acceptions différentes du mot « conscience » comme la conscience réflexive et la conscience de soi, c'est que cela permet de rectifier quelques préjugés anciens, que Bertrand Russell signale dans le premier chapitre de son ouvrage

The Analysis of Mind. Très critique vis-à-vis des philosophies idéalistes classiques, Russell conteste vigoureusement leurs conceptions de la conscience comme relation d'appréhension des objets, ou bien comme qualité attachée à tout processus psychique. Il critique d'abord la conception étroitement intentionnelle de la conscience, en invoquant entre autres les contre-exemples du plaisir, de l'angoisse, ou de la douleur qui ne sont dirigés vers rien mais se donnent comme pures tonalités d'expérience. Il critique également, en faisant référence à la psychanalyse, la certitude que tout état mental, y compris sensible, soit (réflexivement) conscient de lui-même. Il oppose alors à ce modèle traditionnel de la conscience celui de William James, qui découvre la nécessité de repartir d'un sol plus élémentaire qu'elle, qualifié d'expérience pure. L'expérience pure peut s'organiser, mais dans certains cas seulement, en expérience d'objet ; et elle peut également, mais dans certains cas seulement, se redoubler en conscience d'un état mental. De ce fait, l'expérience pure est plus vaste que la conscience et en est la condition ; elle est le prérequis de sa visée d'objets aussi bien que de son itération en conscience d'elle-même.

Cela nous conduit naturellement à aborder le cœur sémantique, et l'origine historique, du mot « conscience », qui s'identifie à la *conscience réflexive* ; ce qu'un neurologue anglais appelle « the awareness of awareness [10] », l'expérience de l'expérience. La définition de la conscience qu'énonce le psychiatre-philosophe Henri Ey atteste en peu de mots cette composante de signification, en lui prêtant l'exclusivité : « Être conscient, c'est connaître sa propre expérience [11]. » Une telle préférence pour la définition réflexive de la conscience se comprend, dans la mesure où, comme on l'a signalé précédemment, la réflexivité sous-tend la possibilité même de parler d'une expérience consciente. Si l'expérience pure est un sol radical, la conscience réflexive est le sol effectif de la réalisation qu'il y a expérience, et de la discursivité à son propos. Dans et pour le discours, la conscience réflexive est donc obligatoirement centrale. Puisque ce qui se dit de l'expérience est dit à partir de la réflexion, le dire de l'expérience tient par méthode la conscience réflexive pour un fait premier. Cet ordre de priorités pourrait en somme résulter de ce qu'on appelle en cosmologie un « effet de sélection [12] », c'est-à-dire d'un biais fréquent consistant à tenir pour

premier et nécessaire un fait circonstanciel lié à la situation de qui en parle, et à l'incapacité de ce dernier de s'en rendre compte. Il n'est pas impossible qu'on tienne ici pour premier et nécessaire le fait de la conscience réflexive, simplement en raison de l'état obligatoirement réfléchissant des sujets qui en parlent, et du fait que ces sujets ne vont pas toujours jusqu'à une forme de réfléchissement au second degré, le réfléchissement sur l'acte de réfléchir. Mais il ne s'agit sans doute là encore que d'une compréhension superficielle de la position stratégique qu'occupe la conscience réflexive. Loin de ne pouvoir être comprise que comme l'une de nos propriétés contingentes, il y a quelque motif de la tenir pour partie intégrante de notre essence d'êtres humains ; de notre humanité en tant que mode spécifique d'ouverture à un monde, et non pas en tant que configuration biologique. En termes heideggeriens, « il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être ». S'il en va ainsi, le *Dasein* n'est plus seulement présent à lui-même, mais préoccupé de lui-même : « il y va en son être de cet être [13] ». Il est essentiel à l'Homme en tant *qu'être le là* [14] (Dasein) de se savoir lui-même sachant, et d'être habité de la préoccupation de soi. Plutôt que bipède raisonnant, l'Homme est celui qui s'aperçoit de ce qu'il est, et peut à partir de là projeter ce qu'il a à être.

Il n'y a rien d'étonnant dans ces conditions que la connotation de réflexivité ait été d'emblée à l'œuvre dans le vocabulaire philosophique du milieu du XVII^e^ siècle, dès qu'un usage psycho-phénoménologique du mot « conscience » a divergé de son acception courante, initialement morale dans les langues vernaculaires. La conscience n'est plus seulement, à cette époque, une certaine capacité à juger le bien et le mal définie antérieurement en français par Jean Calvin [15] ; elle est connaissance réflexive de sa propre expérience, avec parfois (mais très secondairement, comme par inadvertance), une nuance qui lui fait signifier également la pure expérience. Dans la langue française, le mot « conscience », héritage lointain d'une utilisation de Montaigne [16], est utilisé dans ce sens par le philosophe post-cartésien Louis de La Forge dès 1666 : « La pensée [est] cette perception, *conscience* ou connaissance intérieure que chacun de nous ressent immédiatement par soi-même quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en lui [17]. » Dans la langue anglaise, c'est semble-t-il

d'abord chez le néo-platonicien de Cambridge Ralph Cudworth, en 1678, puis chez Locke qui en avait assimilé le vocabulaire, que se rencontre systématiquement le substantif « consciousness » au sens de *conscience réflexive*. Dans le premier volume de son ouvrage *The True Intellectual System of the Universe*[18], Cudworth emploie abondamment ce mot « consciousness » (on en relève plus de vingt occurrences) sans presque le définir, ce qui laisse supposer que cet auteur comptait déjà sur la compréhension immédiate de ses lecteurs. La raison de cette confiance est vraisemblablement que l'adjectif « conscious » était couramment utilisé dans les œuvres des néo-platoniciens de Cambridge (en particulier Henry More[19]) dès les années 1650, et que sa substantivation n'était qu'un pas lexical mineur. Dans l'un de ses emplois, le sens de « consciousness » devient immédiatement clair. Ici, Cudworth critique une variété de doctrine panpsychiste selon laquelle, dit-il, les diverses parties de la matière sont dotées d'un « certain genre de perception naturelle, laquelle est néanmoins privée de conscience réflexive (*reflexive consciousness*)[20] ». La simple *perception* (que l'on peut tenir pour l'équivalent de l'expérience pure, ou conscience primaire) est ici attribuable à quelque chose, sans que la conscience réflexive le soit. La conscience primaire est donc distinguée (bien que sous un autre nom) de la conscience secondaire qu'est la réflexion. Qu'en est-il alors des phrases où le substantif « consciousness » est utilisé isolément, sans l'adjectif « reflexive » ? Quel est, dans ces phrases, le sens du mot *consciousness* ? Dans plusieurs passages[21], Cudworth attribue le « savoir » ou le « sentir » (« sentience ») à quelque être, tout en lui déniant la conscience (« consciousness »). L'opposition étant isomorphe à celle de la perception et de la réflexivité, cela implique clairement que la *conscience tout court* est tenue ici pour l'équivalent exact de la *conscience réflexive*. Cependant, on trouve d'autres passages du même ouvrage[22] qui mettent en œuvre une expression renforcée (conscience redoublée, « *redoubled consciousness* »), comprise comme synonyme d'auto-perception (« *self-perception* ») ou d'auto-jouissance (« *self-enjoyment* »). Cela sous-entend soit que la conscience simple, opposée à la conscience redoublée, se résout en expérience pure, soit que la conscience redoublée, prise comme synonyme de « conscience de soi », s'élève encore au-

dessus de la conscience réflexive. L'usage du mot « conscience » reste ici hésitant entre une acception nettement dominante de « conscience réflexive », son arrière-plan à peine suggéré de pure expérience, et l'évocation possible de la conscience de soi. Ce n'est que plus tard, au début du XVIII^e siècle, que certaines de ces ambiguïtés ont été levées dans une tentative de clarification d'un débat omniprésent sur l'immortalité de l'âme. John Maxwell, commentateur du *Treatise of the Laws of Nature* du penseur londonien Richard Cumberland, considérait ainsi que le débat n'avait de chance d'être tranché qu'à partir d'un criblage soigneux des significations du mot « conscience ». « Par conscience, déclare Maxwell, le lecteur peut entendre indifféremment soit (i) l'acte de réflexion par lequel un homme connaît ses pensées comme étant les siennes propres (ce qui représente le sens strict et le plus propre du mot) ; soit (ii) l'acte direct de penser, le pouvoir ou la capacité de penser, ou (ce qui revient au même) la simple sensation ; soit (iii) l'aptitude à se mouvoir soi-même ou à amorcer un mouvement par la volonté [23]. » La réflexivité est ici détachée comme acception première du substantif « conscience », mais l'expérience pure et l'inscription dans le vouloir en sont également désignées comme des composantes de sens acceptables.

Le même fil rouge peut être suivi chez Locke, dont l'utilisation de l'adjectif « conscious » et du substantif « consciousness » est encore plus massive que chez Cudworth. Sa définition de la conscience est sans équivoque : « La conscience est la perception de ce qui se passe dans le propre esprit d'un Homme [24]. » L'esprit peut comporter des perceptions, mais parmi celles-ci, la perception auto-dirigée, la perception des événements mentaux, est ce que Locke désigne par conscience. Locke suggère ainsi une équivalence entre prise de conscience et perception du domaine mental, dont la tradition a été transmise jusqu'à Freud. Chez Freud comme chez Locke, la venue à la conscience d'un processus mental est l'analogue intérieur de la perception du monde extérieur [25]. Prendre conscience équivaut pour Freud à percevoir un acte psychique, qui pourrait aussi bien se dérouler hors du champ auto-perceptif et demeurer alors inconscient. « La conscience, écrit Freud, ne procure à chacun d'entre nous que la *connaissance* de ses propres états psychiques [26]. » Elle éclaire ceux-ci et les

extrait, de manière résistible, de leur nuit inconsciente. Le concept traditionnel d'introspection, comme inspection ou perception intérieure, que nous examinerons en temps utile, est directement issu de ce schéma lockéen repris par Freud. Par contraste, la conception de la conscience que soutient Malebranche s'inscrit en faux contre la vision standard de l'introspection comme révélation observationnelle ou perceptive d'un monde de l'esprit. Car, loin de la distance quasi-objective que pose Locke entre la « consciousness » et son thème mental, Malebranche qualifie l'accès conscient que nous avons à « notre âme », de vague « sentiment intérieur » tâtonnant, ne révélant « presque rien de ce qu'elle est en elle-même »[27]. La conscience est chez Malebranche le paradigme d'une connaissance trop intime pour ne pas être radicalement imparfaite, et elle s'oppose en cela à la connaissance des corps supposée parfaite parce que médiée par la « vision en Dieu » de leurs propriétés intelligibles[28].

L'équivalence lockéenne entre la conscience d'être le siège d'un processus psychique et une perception intérieure équivaut en tout état de cause à une forme de réflexivité ; car, si percevoir est une expérience, percevoir qu'on perçoit, ou percevoir qu'on pense, est une expérience redoublée de l'expérience. C'est probablement Leibniz qui a le mieux articulé cette distinction, en jouant habilement du vocabulaire de la perception, et en redéfinissant à cette occasion le mot français « conscience ». Selon lui, il faut distinguer entre la perception immédiate des monades et leur *aperception*, qui est la perception des perceptions. Or, c'est justement « l'aperception qui est la *conscience*, ou la connaissance réflexive de cet état intérieur[29] ». La remarque précieuse qu'ajoute Leibniz à cette définition de la conscience par l'aperception est que l'absence de conscience prise au sens réflexif n'équivaut pas à l'absence pure et simple d'expérience ; l'absence de réflexivité n'est pas une totale *inconscience*. Le défaut de conscience réflexive chez les animaux n'empêche pas en effet de leur attribuer une « perception accompagnée de mémoire » que Leibniz qualifie de « sentiment », ou au minimum une perception fugace, peu discriminée et pratiquement inaperçue. Ce sentiment au sens leibnizien va bien au-delà de ce que Descartes a appelé le « *premier* degré du sentiment », c'est-à-dire un « mouvement du cerveau », un événement purement mécanique « qui nous est

commun avec les bêtes »[30] ; il est *expérience* pré-réflexive plutôt que simple irritabilité réflexe. Par extension, on peut se demander si une lecture leibnizienne de la thèse freudienne ne serait pas plus appropriée que sa vision lockéenne ; on peut se demander, en d'autres termes, si les processus psychiques présumés « inconscients », au sens où ils manquent d'auto-perception, ne seraient pas affectés de conscience primaire, c'est-à-dire de pure expérience. Nous reviendrons périodiquement sur ce déplacement crucial des lignes définitionnelles, et sur ses conséquences pour le débat concernant la réductibilité ou l'irréductibilité de la conscience à un processus neurobiologique.

La vraie différence entre Freud et Locke est que pour le second, mais pas pour le premier (ni pour Leibniz, au demeurant), tout événement mental est automatiquement accompagné de conscience, sous-entendu de conscience *réflexive*. Selon Locke, « [il] est aussi inintelligible de dire qu'un corps est étendu sans avoir de partie, que de dire qu'une chose quelconque pense sans être *consciente* ou sans *percevoir* qu'elle le fait[31] ». La pensée, l'activité mentale, est ici rendue coextensive à son auto-révélation. De l'inconcevabilité du contraire on passe à l'énoncé du fait : « Quand nous voyons, entendons, humons, goûtons, sentons, méditons, ou voulons quoi que ce soit, nous *savons* que nous le faisons[32]. » Cela implique-t-il pour autant que la conscience consiste à prendre pour *objet* un événement mental ? Toute conscience réflexive consiste-t-elle en une image en miroir explicite, objectivante, distanciée, du processus mental qu'elle révèle ? Plusieurs arguments vont contre cette interprétation de la conscience réflexive en tant qu'empilement d'actes d'observation d'objets mentaux[33]. Que les processus mentaux comportent immédiatement leur auto-réflexivité, n'équivaut pas à dire qu'un second processus mental doit obligatoirement être mis en œuvre afin de réfléchir le premier. C'est ce que plusieurs autres auteurs post-cartésiens de la seconde moitié du XVII^e^ siècle ont souligné expressément en enrichissant par la même occasion le lexique de la réflexion. Ainsi, Louis de La Forge, après avoir déclaré que la conscience est « ce témoignage, ou ce sentiment intérieur, par lequel l'esprit est averti de tout ce qu'il fait et qu'il souffre, et généralement de tout ce qui se passe immédiatement en lui[34] », introduit un correctif en signalant l'importance de

l'adverbe « immédiatement » dans la phrase précédente. L'immédiateté de l'auto-témoignage s'oppose ici à la médiation qu'on utilise pour obtenir le témoignage d'autrui sur une chose ou un événement. Elle exclut en particulier le décalage temporel de ce témoignage, le fait qu'il porte sur le passé plutôt que sur le présent. « J'ai dit *dans le temps même* qu'il agit ou qu'il souffre, afin que vous ne pensiez pas […] qu'il soit nécessaire qu'il se ressouvienne d'avoir agi, et de s'en être aperçu [35]. » La conscience réflexive qu'évoque La Forge ne comporte pas de retour différé sur le réfléchi ; elle n'est pas réflexion *a posteriori*, mais co-avènement réfléchissant. Plus clairement encore, Antoine Arnauld réserve le nom de « réflexion virtuelle » à l'acte auto-révélateur du processus mental, et il le distingue de la « réflexion expresse » qui désigne un retour tardif sur ce qui a été accompli dans le passé : « Outre cette réflexion qu'on peut appeler *virtuelle*, qui se rencontre dans toutes nos perceptions, il y en a une autre plus *expresse*, par laquelle nous examinons notre perception par une autre perception [36]. » Ainsi, l'aperception consciente au sens leibnizien n'équivaut pas toujours à une perception de la perception ; elle est définie plus finement, chez certains auteurs, comme une auto-perception co-survenant avec la perception.

En amont des définitions et nuances apportées par les philosophes rationalistes de la fin du XVII^e^ siècle, c'est Descartes qui est le vrai initiateur de cet élan collectif de réflexion sur la conscience. Si cela n'est pas immédiatement apparent, la raison en est que Descartes use très peu du mot français « conscience ». Et, même lorsqu'il emploie, plus souvent, le vocable latin « *conscientia* » ou l'adjectif latin « *conscius* », ses premiers traducteurs préfèrent dans bien des cas à « conscience » des équivalents approximatifs. L'abbé Picot rend l'attribution du substantif « *conscientia* » par le verbe « apercevoir » [37]. Et Clerselier, se calquant sur une phrase latine de Descartes, remplace l'adjectif latin « *conscii* » par le mot français « connaissants » : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants (*conscii*) [38]. » Aperception et connaissance (du domaine mental), remplacent la plupart du temps [39] dans le français de l'époque cartésienne le mot « conscience ».

Quoi qu'il en soit, lorsque Descartes écrit en latin, toute ambiguïté disparaît. Il est bien l'auteur de cette conception d'une réflexivité strictement immanente à l'activité mentale, qu'Arnauld a nommée « réflexion virtuelle » et qu'il a distinguée de la « réflexion expresse » portant sur un *objet* réfléchi. Pour commencer, « rien ne peut être en moi, c'est-à-dire dans mon esprit, sans que j'en sois conscient [40] », écrit Descartes à Mersenne. Il persiste peu après, dans sa réponse aux *Septièmes Objections* du père Bourdin aux *Méditations métaphysiques*, lorsqu'il affirme que le fait même de penser enveloppe en lui la connaissance de cette pensée. C'est cette connaissance de second ordre, cette connaissance de la pensée connaissante, qui se voit nommer, conformément à l'usage latin, « *conscientia* ». Mais attention. Il ne nous est pas nécessaire, écrit par ailleurs Descartes, d'accomplir un acte supplémentaire de réflexion volontaire pour que notre âme « pense qu'elle pense, ou qu'elle ait une conscience intérieure de sa pensée […] car la première pensée, quelle qu'elle soit, par laquelle nous apercevons quelque chose, ne diffère pas davantage de la seconde, par laquelle nous apercevons que nous l'avons déjà auparavant aperçue, que celle-ci diffère de la troisième par laquelle nous apercevons que nous avons déjà aperçu avoir aperçu auparavant cette chose [41] ». C'est seulement à cette condition de *non-différence* de l'acte réfléchi et de sa réflexion qu'on peut échapper à la réfutation de la réflexivité par l'argument de la régression à l'infini (s'il faut une pensée seconde pour éclairer la pensée première, ne faut-il pas une pensée troisième pour éclairer la pensée seconde, et ainsi de suite ?). Un tel argument n'était pas qu'une simple possibilité intellectuelle au XVII^e^ siècle. Il a été opposé à Descartes dans les *Sixièmes Objections*, et sa réponse a emprunté la voie de l'autoréflexion immanente. « Pour acquérir la certitude que je pense », écrit Descartes, il n'est pas « besoin d'une science réfléchie […] mais il suffit de [savoir] cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise [42] ». L'objecteur (ici, il s'agit de Burman) amorce le spectre de la régression à l'infini par la simple imputation d'un *retard* de la pensée réfléchissante par rapport à la pensée réfléchie : « on a en définitive conscience, non de penser, mais d'avoir pensé [43] ». À cela, Descartes réplique en deux temps. En admettant d'abord qu'« avoir conscience, certes, c'est penser et réfléchir sur

sa pensée » ; puis en affirmant la *simultanéité* de la pensée et de sa propre réflexion : « Il est faux que cette réflexion soit impossible tant que persiste la première pensée puisque […] l'âme est capable de penser à plusieurs choses à la fois[44]. » La concomitance, pour ne pas dire l'intrication, de la pensée *et* de la pensée sur cette pensée, est précisément ce qu'on appelle ici *conscience*.

La thèse de la cogénérativité de l'expérience et de son autoréflexion, de la conscience primaire et de la conscience réflexive, a été abondamment reprise en phénoménologie. Ainsi, selon Sartre, la conscience n'est pas une forme en miroir du connaître, mais ni plus ni moins que « la dimension d'être transphénoménale du sujet ». Cela signifie que la conscience n'est pas un acte secondaire et laborieux de retournement du sujet connaissant sur lui-même, d'auto-externalisation du sujet comme s'il devenait objet de lui-même. Elle est un mode d'être primaire qui enveloppe immédiatement la capacité de se savoir être. En bref, « [toute] conscience positionnelle d'objet est *en même temps* conscience non positionnelle d'elle-même[45] ». Pour la conscience, être simultanément conscience *non positionnelle* d'elle-même, c'est se savoir être sans se poser comme thème d'un tel savoir.

L'affirmation cartésienne que la pensée va *toujours* de pair avec une auto-connaissance de la pensée, ou que la conscience s'*identifie* à une réflexivité toujours-déjà à l'œuvre dans l'activité mentale, ne va cependant pas sans quelques conséquences discutables. Elle pourrait bien être la source commune involontaire du dualisme et du physicalisme. Car elle force à reconnaître une discontinuité entre des processus non réflexifs, « c'est-à-dire » non conscients, qui relèvent de la seule physique, et des processus intrinsèquement réflexifs qui relèvent de la seule sphère mentale. D'un côté, le simple fait d'admettre cette discontinuité justifie intellectuellement le clivage dualiste entre *res extensa* et *res cogitans*, par-delà le contraste vécu entre les contenus d'expérience et l'expérience intégrale. D'un autre côté, la nature particulière de la discontinuité alléguée donne au physicalisme une raison de croire qu'elle peut aisément être surmontée : ne suffit-il pas d'introduire une récursion, une boucle de méta-cognition, pour faire naître la conscience à partir de *rien*, ou plus précisément à partir de déroulements objectifs qui n'en comportent initialement aucun

équivalent proche ou lointain ? Et s'il en va ainsi, ne peut-on pas situer l'origine de la conscience quelque part sur l'échelle de l'évolution animale, voire au passage entre l'animalité et l'humanité, au moment précis où la première récursivité (celle qui s'auto-produit dans la pensée) s'est mise en place ? À l'inverse, *ne pas* identifier la conscience à la seule conscience réflexive, fût-elle non positionnelle, reconnaître à la manière de Leibniz l'horizon d'une expérience pure sous-jacente, d'un sentir nu irréfléchi, est susceptible d'affaiblir simultanément les deux doctrines dominantes que sont le monisme physicaliste et le dualisme (des propriétés et des substances). Nous allons commencer à nous en apercevoir en examinant de près la thèse cartésienne controversée des *animaux-machines*.

L'idée en est exprimée dans le *Discours de la méthode* [46], et développée dans une lettre à Froidmont du 3 octobre 1637 : « Les bêtes ne voient pas comme nous quand nous sentons que nous voyons ; mais seulement quand nous avons *l'esprit ailleurs* : alors, bien que les images des objets extérieurs se peignent sur notre rétine, et que peut-être aussi les impressions faites par elles sur les nerfs optiques déterminent dans nos membres divers mouvements, nous ne sentons absolument rien de tout cela ; et en ce cas nous non plus ne nous mouvons pas autrement que des automates [47]. » Il peut donc arriver, selon Descartes, que nous voyions sans sentir (sans savoir, sans nous apercevoir, sans être conscient) que nous voyons. Ces états, loin d'être rares, sont ceux pendant lesquels « nous avons l'esprit ailleurs », pendant lesquels nous sommes distraits. Dans ces états, nous ne prêtons pas attention à ce qui se montre visuellement, mais nous défléchissons cette attention soit vers des pensées, soit vers une conversation, soit vers quelque chose qui se montre par d'autres voies sensorielles ; et cependant nous agissons le plus souvent *comme si nous voyions*, de manière assez raisonnablement précise et efficace pour que n'importe quel témoin extérieur ait la certitude que nous voyons. Pour récapituler, Descartes fait trois pas décisifs au fil du texte cité (trois pas qui ont suscité assez de malentendus pour figer le débat sur l'alternative dualisme-physicalisme) :

(1) Il suggère que nous voyons, même si nous ne nous sentons pas voir, ce qui (sans les précisions ultérieures) pourrait s'interpréter comme un découplage de l'expérience et de sa réflexion consciente ;

(2) Il considère que nous agissons alors comme de purs et simples *automates*, ce qui suppose que non seulement nous ne sommes pas conscients de voir, mais sans doute aussi que nous n'avons aucune *expérience* visuelle. L'interprétation suggérée au point (1) semble à partir de là réfutée. Sous l'hypothèse (2), voir sans se sentir voir, ce n'est pas avoir l'expérience visuelle sans sa conscience réflexive ; c'est simplement être le siège d'un processus de « vision aveugle » au sens le plus littéral de l'expression (avoir un comportement d'être voyant mais être privé de toute expérience de la vision) ;

(3) Il affirme enfin que les animaux, « voyant » sans être conscients de voir, ne *sont* en permanence que des automates.

L'observation initiale sur la vision en état de distraction est cruciale, mais elle est biaisée par des surinterprétations mal fondées, et à cause de cela le raisonnement qui la suit reste contestable. Tout d'abord, au nom de quoi Descartes dit-il que nous « voyons » dans ces cas où nous ne sommes pas conscients de voir ? Pas vraiment au nom d'une étude phénoménologique de la « vision distraite », car cela serait contradictoire : si nous ne savons pas que nous voyons, comment pouvons-nous rapporter verbalement que nous voyons ? Il est vrai qu'il est peut-être possible de rapporter verbalement que nous avons *vu* quelque chose dans le *passé*, en mobilisant des modalités périphériques de la mémoire qui, bien qu'elles n'aient pas immédiatement cristallisé en souvenirs d'objets vus durant la période d'expérience visuelle, peuvent ressurgir ultérieurement. Mais Descartes, auteur de la *Dioptrique*, n'envisage pas cette option. Il s'appuie au lieu de cela sur des données extra-phénoménologiques, de nature scientifique, en signalant que les images des objets extérieurs se projettent sur notre rétine et excitent nos nerfs. Affirmer que quelqu'un « voit » exige seulement selon lui de pouvoir attester le déroulement d'un certain processus objectif, d'ordre comportemental et/ou neurophysiologique. Il s'en tient en

somme à une définition exclusivement physiologique, naturalisée, de la vision. L'expérience vécue est si bien mise hors jeu dans cette caractérisation du voir que nous sommes confortés dans la réfutation de l'interprétation (1) et donc dans notre impression que, selon Descartes, une personne distraite n'a strictement *aucune expérience* de ce qu'elle voit [48]. Si l'on retient cette lecture, l'impression de contradiction que risque de donner la confrontation entre la lettre à Froidmont et la réponse au père Bourdin est dissipée. Descartes peut soutenir, comme dans sa réponse au père Bourdin, que l'expérience s'accompagne immédiatement de sa réflexion consciente. Et il peut simultanément soutenir, comme dans sa lettre à Froidmont, que l'on peut voir sans être (réflexivement) conscient de voir. La double condition de cet accord est (a) que « voir » n'équivaut pas à avoir l'*expérience* de la vision, mais seulement à être le siège d'un processus biologique allant des photorécepteurs oculaires aux aires corticales recevant les afférences rétiniennes ; (b) inversement, que lorsqu'il n'y a pas de conscience réflexive d'une expérience, cela implique qu'il n'y a *pas du tout* d'expérience. C'est seulement sous ces deux prémisses discutables qu'il devient impératif d'affirmer que, quand nous voyons sans être conscients de voir, nous agissons comme des *automates*. Le pur « voir » ayant été défini par Descartes sur un mode physiologique-mécaniste, les actes qui s'ensuivent ne peuvent eux-mêmes être décrits que sur le mode physiologique-mécaniste : le genre même de description qui s'applique à des automates comme les statues hydrauliques, ou plus tard le canard de Vaucanson. D'autres arguments extra-physiologiques auraient certes pu être avancés par Descartes à l'appui de sa thèse, comme le fait que les actions d'une personne distraite (par exemple d'un conducteur de véhicule en train de parler avec un interlocuteur) sont habituellement moins adaptées, plus rigides, moins créatives face à des situations inédites, en un mot plus « automatiques ». Mais cela n'aurait pas davantage suffi à son argument. L'expression « plus automatiques » n'est en effet dans ce dernier cas qu'une métaphore ; elle n'équivaut pas du tout à l'affirmation littérale que le conducteur distrait n'*est* qu'un *automate*. Elle n'exclut pas, comme cela a été proposé précédemment, que ce conducteur ait une expérience visuelle, même si celle-ci n'est pas (réflexivement) consciente, et que l'expérience irréfléchie soit

susceptible de réminiscence ultérieure. Dans ce dernier cas, le conducteur *n'est pas* une simple mécanique ; il demeure un être sensible, y compris au sein de son activité distraite.

La dernière affirmation de Descartes est tout aussi délicate : pourquoi se croit-il en droit d'affirmer que les animaux ne voient que comme *nous-mêmes lorsque nous « avons l'esprit ailleurs »* ? Est-ce seulement parce qu'ils ne rapportent pas leur expérience *verbalement* (un argument qui, s'il était employé, manifesterait l'un des « effets de sélection » les plus universels parmi ceux qui déforment notre perspective de connaissance) ? Ou bien est-ce par analogie avec le cas des enfants qui, n'ayant pas de souvenirs verbalement rapportables de ce qu'ils ont vécu avant trois ans, sont parfois *supposés* ne pas avoir été conscients de leur expérience [49] ? Biais méthodologique dans un cas, esquisse d'hypothèse explicative dans l'autre, aucun de ces deux arguments n'est vraiment concluant. En y ajoutant les critiques précédentes sur les premières étapes du raisonnement de Descartes, cela suffit à empêcher de prendre au sérieux l'hypothèse des animaux-machines qui est à la fois le corrélat immédiat et le pivot de son dualisme des substances. Descartes lui-même était d'ailleurs loin d'être dogmatique ou naïf à ce sujet. Revenant à sa première inclination phénoménologique après une incursion dans la physiologie sensorielle, il reconnaissait à juste titre l'impossibilité de démontrer l'absence de pensées (conscientes) chez les animaux « parce que l'esprit humain *ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe* [50] ».

Mais la critique de l'animal-machine est un effet philosophique collatéral qui ne nous concerne pas directement ici [51]. Le plus important pour notre propos est de revenir une dernière fois sur l'affirmation cartésienne, soutenue contre le père Bourdin, que toute expérience est immédiatement réfléchie, et d'étendre une suggestion déjà faite à deux reprises pour l'élargir. Nous avons vu que, selon Descartes, il n'y a que deux possibilités : soit nous avons une expérience et alors nous savons, « sentons », ou sommes réflexivement conscients que nous l'avons (en tant que *res cogitans*) ; soit, si nous ne sommes pas réflexivement conscients, nous n'avons *aucune expérience* et sommes alors de purs automates (relevant de la seule *res extensa*). Une option intermédiaire, apte à estomper le clivage

dualiste, a pourtant été évoquée en passant : l'expérience peut se faire jour sans être réflexivement consciente *durant son déroulement*, puis (parfois) accéder rétrospectivement à la conscience réflexive à partir d'un usage élargi et tardif de la mémoire.

Cette dernière option nous met en tout état de cause sur une piste importante, déjà assez bien explorée par les sciences cognitives, et qui sera discutée et étayée plus tard à propos de l'anesthésie générale et de l'introspection : la réflexivité consciente de l'expérience a sans doute partie intimement liée avec la *mémoire* ; une mémoire d'abord immédiate, une mémoire-écho involontaire, qui préconditionne la mémoire à long terme des épisodes vécus. La mémoire épisodique n'intervient que pour une partie infime des vécus, mais elle peut souvent être activée *a posteriori*, en focalisant rétrospectivement l'attention sur l'un ou l'autre des engrammes passifs [52] qui sont recueillis par inadvertance au cours de la vie diurne à titre de résidus de la mémoire immédiate. Bertrand Russell pressentait cela lorsqu'il signalait qu'« une sensation […] devient un objet de conscience dès qu'on commence à s'en souvenir [53] ». Henri Bergson également, qui établissait un lien proche de l'identité entre conscience et mémoire [54], sur la base d'une opposition entre l'écart à l'immédiateté qu'accomplissent les êtres biologiquement évolués, et l'instantanéité aveugle des monades leibniziennes les plus élémentaires. Enfin et peut-être surtout, ce lien est le thème central des travaux du psychologue expérimental Envel Tulving [55], qui fait dépendre ses trois modes principaux de la conscience (correspondant partiellement à la trichotomie expérience-réflexion-autoréflexion [56]) de trois modalités de la mémoire (procédurale, sémantique, et épisodique [57]). De façon générale, on peut présumer qu'une expérience devient réflexivement consciente lorsque sa mémorisation vient la redoubler sans délai ; et qu'elle est secondairement recrutée parmi les éléments de la biographie assumée lorsque ce souvenir à court terme est stabilisé puis articulé à des épisodes qui le précèdent et qui le suivent.

De même que le cas banal de la conduite d'un véhicule en état de distraction a servi de paradigme vécu à la discussion de la dichotomie entre conscience réflexive et expérience pure (plutôt qu'entre processus mentaux concients et

inconscients), une autre configuration courante servira de point d'appui phénoménologique pour évaluer la connexion à peine ébauchée entre mémoire et conscience réflexive. Ce nouveau récit de la vie ordinaire va être raconté en première personne concrète : celle de l'auteur du présent livre.

Presque chaque jour, en sortant de chez moi, je ferme la porte de mon appartement de manière distraite, en pensant à autre chose : l'épisode d'écriture à peine achevé, une question pendante de philosophie qui se résout (malicieusement) dès que je ne suis plus en mesure de prendre de notes, le rendez-vous de fin d'après-midi avec l'un de mes doctorants, ou l'organisation d'un voyage. Je fuis constamment l'instant répétitif de la rotation de la clé dans la serrure, pour m'évader dans les bilans et les projets. Peu de temps après, lorsque je marche déjà dans la rue, je me demande si j'ai bien fermé la porte d'entrée ; et je m'aperçois que je n'en ai aucune idée. Le claquement du pêne, l'extraction des clés hors de ma poche, leur tintement et leur insertion dans le verrou semblent n'avoir jamais eu lieu. Tout se passe comme si cette séquence entière s'était éteinte dans un profond silence du temps, ou comme si elle avait été aspirée par un point aveugle de la perception. À cela s'ajoute la quasi-certitude d'avoir en fait fermé la porte, mais une certitude immotivée, fondée sur aucune esquisse de représentation de ce qui s'est passé. Parfois, en faisant grand effort pour revivre exactement l'atmosphère de gestes et de distractions qui a accompagné ma sortie de l'appartement (par exemple le mouvement rare consistant à réarranger mon écharpe juste après avoir remis les clés dans ma poche), je parviens à retrouver quelques épaves vagues et anecdotiques d'une lucidité naufragée. D'autres fois, lorsque mon doute est trop grand, je reviens sur mes pas, je vérifie distraitement que la porte est fermée, et le cycle des perplexités recommence.

Que se passe-t-il donc à ce moment, presque hypnotisant par son enjeu, et invisible du fait de son recommencement ? N'ai-je jamais eu *aucune expérience* d'avoir tiré le battant et actionné les clés ; ai-je été un parfait *automate* pendant que j'accomplissais ces mouvements cent fois répétés ? Ou au contraire ai-je eu l'expérience d'avoir fermé la porte, mais une expérience si immédiatement oubliée qu'elle n'a presque pas été réflexivement consciente ou du moins qu'elle

ne s’est pas tressée à long terme à mon fil mnémonique ? La thèse de l’automatisme, de la complète inconscience de certains gestes habituels ou « experts », est dominante dans les sciences cognitives contemporaines [58]. Mais elle ne fait peut-être qu’hériter souterrainement de la conception cartésienne, qui solidarise d’emblée expérience et réflexivité, réflexivité consciente et rapportabilité verbale. La thèse opposée de l’expérience fugace, irréfléchie ou transitoirement réfléchie, a pour sa part quelque crédit phénoménologique. On peut d’abord avancer en sa faveur l’étrange conviction, injustifiée, d’avoir bien accompli les actes manquants. Il est vrai que cette conviction pourrait n’être l’effet que d’une simple inertie inductive (j’ai toujours fermé ma porte d’entrée dans le passé, et j’ai donc bien dû le faire cette fois-ci également) ; mais la trace d’une réflexion éphémère, désormais subliminale, a également pu l’instiller en mon esprit. Encore ne s’agit-il là que d’une simple suspicion allant dans le sens de la seconde thèse. Un autre signe, beaucoup plus fort, de sa validité, ressort de l’exercice d’attention auquel je m’efforce souvent durant les brefs moments qui séparent mes gestes de leur disparition du champ de la conscience. À plusieurs reprises, je me suis pris « la main dans le sac », en train de perdre de vue les gestes de traction du battant de porte et de rotation des clés, et de m’absorber dans une distraction. Ces réalisations sont survenues à des distances temporelles variables (mais toujours brèves, proches de la seconde) de la fin du geste quotidien, et à des degrés également variables de l’effritement du souvenir à court terme qui lui correspond. Saisie au vol à ces stades précoces, la mémoire sur le point de s’évanouir peut encore être réactivée, affermie, et tenue à disposition pour des rappels ultérieurs. Une expérience passagèrement réflexive est ainsi transformée en réflexion constituée, mobilisable en permanence.

Si on prend ces constats phénoménologiques au pied de la lettre (et pourquoi ne le ferait-on pas, puisque nulle donnée objective ne pourra leur être substituée pour nous apprendre si nous *avons ou n’avons pas* une expérience ?), on aboutit à une décomposition séquentielle de l’épisode de distraction. Celui-ci comprendrait : (1) une expérience perceptive et volitive pure, complètement éphémère ; (2) une réflexion à court terme de chaque expérience de ce type, favorisant une concaténation des fragments de gestes habituels en une action

complète ; (3) une dissipation rapide de cette première réflexion, dont s'échappe rapidement l'attention pour faire place à des préoccupations plus inédites ; (4a) une perte complète (ou quasi-complète, la laissant dans l'implicite ou dans le difficilement réactivable) de la mémoire à court terme qui accompagnait l'expérience initiale ; ou bien (4b) une fixation de la réflexion par un renforcement d'attention suffisamment précoce (avant que l'étape (3) ne soit terminée), suivie de l'établissement d'un souvenir durable. L'expérience immédiate, avec ou sans réflexion, faiblement ou fortement réfléchie, maintenue de manière brève ou longue dans le champ de l'attention, accédant ou non à la mémoire sémantique de ce qui est arrivé, isolée ou raccordée à la chaîne narrative cohérente de la mémoire épisodique, est l'axe central de cette interprétation. L'automate biologique absolu n'apparaît ici que comme une vue de l'esprit favorisée par un « effet de sélection » particulièrement étriqué : celui qui consiste à voir le champ de la conscience à partir de son seul noyau récursif, affermi et stabilisé par des choix attentionnels ; et à ne pas prendre garde aux innombrables lambeaux égarés d'expérience, aux clairs-obscurs des perceptions fugaces, aux battements de paupières de la vie vécue. Par extrapolation, on soupçonne qu'en *aucun* cas de distraction nous n'agissons comme des automates, mais simplement comme des sujets extatiques, fluents, percevant dans l'instant sans s'apercevoir *des* instants qui s'enchaînent. On devine aussi que l'analogie avec les animaux pourrait continuer de valoir, quoique sur un mode bien différent de celui qu'avait avancé Descartes et plus proche de Leibniz : pas plus que des sujet humains distraits, les animaux (y compris inférieurs) ne sont sans doute des automates entièrement inconscients, mais des êtres capables d'expériences peu ou pas réfléchies, mémorisées dans l'implicite agi plutôt que sous forme de souvenirs épisodiques, existant dans l'*ouvert* immédiat [59] plutôt que dans une histoire.

Comme cela a été annoncé précédemment, choisir pour pivot de la conscience l'expérience totale, incarnée, extatique, qui préconditionne la réflexion et l'accumulation mnémonique, entraîne la déstabilisation simultanée des doctrines dualiste et physicaliste. Sous le régime de ce dernier choix, le dualisme manque d'un lieu de séparation nette, d'une frontière abrupte au-delà

de laquelle la conscience s'évanouit entièrement, et en deçà de laquelle elle est réalisée dans toutes ses dimensions méta-cognitives. Le glissement continu des degrés, des formes, et des aperceptions plus ou moins intenses de l'expérience, l'absence de bornes clairement marquées dans l'intervalle qui s'étend entre l'aube présumée d'une expérience éphémère et sa pleine auto-réalisation réflexive stabilisée n'autorisent aucun décret de séparation étanche entre le conscient et l'inconscient, l'intentionnel et l'automatique, le pensant et l'étendu. Par ricochet, le physicalisme ne parvient plus à identifier la base inerte, non mentale, strictement matérielle qu'il veut se donner pour point de départ de son entreprise de dérivation de propriétés supposées émergentes. C'est qu'il ne peut emprunter cette base qu'à l'un des deux pôles de l'alternative dualiste, et que le dualisme s'est justement vu privé de sa polarité caractéristique, de sa scission nette, en faveur de transitions insensibles. À quel point de l'échelle des êtres, ou plus exactement des niveaux d'organisation, commencent et finissent les degrés de récursivité consciente puis la pure expérience ? Quel processus biologique ou physico-chimique peut-il être pris comme le paradigme du non-vécu (de l'absence complète d'un « ce que cela fait d'être lui ») à partir duquel sont censés naître des vécus ? Sans certitude à ce propos, la prétention physicaliste d'identifier le point de passage entre l'objectif et le subjectif, entre l'obscurité des choses et la lumière de leur manifestation, est privée de repère et de motif.

Il reste la troisième modalité et la troisième approche de la conscience à traiter : la *conscience de soi*. Un préalable pour cela est de ne pas confondre la conscience de soi avec la conscience réflexive. Contrairement à ce que pousse à croire l'usage du pronom personnel dans le « *je* pense donc *je* suis » de Descartes, s'apercevoir de la pensée ou du doute, ce n'est pas encore s'apercevoir de « soi ». La première aperception est plus élémentaire, moins élaborée que la seconde, et rien d'autre qu'elle n'est garanti par l'auto-réalisation du doutant : non pas que *je* suis, mais qu'*il y a*, comme le propose Nietzsche [60]. Seul un acte complexe (et contestable) de l'entendement, à savoir l'identification catégorielle des choses mises en doute et de l'expérience du doute dont il est ostensiblement impossible de douter, assimile cette dernière à une *chose* pensante. En l'absence d'un tel acte intellectuel, dans le simple aperçu d'une

activité de questionnement au fond de l'abîme creusé par la question sceptique, ce qu'on trouve n'est pas « soi », et encore moins un étant (une chose), mais *ce qu'il y a* en tant que pur apparaître [61].

Une fois admise cette distinction entre réflexion simple et auto-aperception du sujet réfléchissant, un nouveau problème doit être affronté : de quoi ai-je conscience quand j'ai conscience de moi ? Qu'est-ce que ce « moi » dont je suis censé avoir conscience ? Si la question se pose, c'est justement que « moi » n'est pas quelque *chose*. De la critique kantienne de la substantialité du moi dans les *Paralogismes de la raison pure* à la critique sartrienne puis structuraliste du sujet, cela dont il s'agit de prendre conscience a perdu une part considérable de la consistance que lui attribuait Descartes en extrapolant sur un mode substantialiste l'expérience *auto*-attribuée du *cogito*. Un aphorisme sartrien, repris par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*, ne cesse de fragiliser les illusions substantialistes par son pouvoir de fascination, et de proposer de les expliquer par son second segment : « N'étant rien, j'ai à être ma situation [62]. » Je ne suis rien de déterminé maintenant, parce que je ne suis même pas sûr de ce que je vais faire un moment après, parce que si j'ai décidé de faire quelque chose, je ne sais pas si je vais m'en tenir à ma décision, et parce que même si je m'en tiens à ma décision, je ne sais pas ce que je vais décider ultérieurement ; parce qu'à cet instant précis j'ignore le détail de ce que je vais écrire à la ligne suivante au-delà de quelques mots (*ça s'écrit*, j'évalue si les phrases affichées concordent ou non avec un sentiment vague de projection puis d'adéquation que j'appelle rétrospectivement « mon intention », et je déclenche ensuite un processus de correction récursif si le texte s'écarte de l'intention informulée). Au demeurant, je ne réalise même pas en permanence que ce qui est vécu est vécu par *moi*, pas davantage que je ne réalise en permanence que ce qui se montre dans le champ visuel est vu par des yeux. De même que la conscience réflexive manque durant les moments de distraction, la conscience de soi manque durant une bonne part de l'activité, y compris lorsque celle-ci *n'est pas* distraite [63]. Seul l'éveil périphérique d'une conscience réflexive du caractère spatialement et socialement *situé* de ce qui est vécu, de son raccord à des anticipations et à des rétentions particulières, de la concaténation des projets et souvenirs en une

narration personnelle cohérente insérée dans le contexte d'une histoire universelle, permet que je me ressaisisse de loin en loin en tant que « *moi* qui suis en train de vivre cette expérience ». Reposons alors la question un peu différemment : si je ne suis *rien*, de quoi puis-je donc avoir conscience lorsque j'ai « conscience de moi » ? En tirant les conséquences de ce qui vient d'être dit, on peut avancer la réponse suivante : j'ai alors conscience d'un réseau de relations sensibles et de repères intelligibles qui s'avère troué, au point-origine qu'on appelle « ici », d'une fenêtre d'apparaître, d'une possibilité d'accès à ce qui se présente, et d'une opportunité de manipulation active de ce qui peut servir ou faire obstacle à des désirs et à des besoins. Ce réseau ayant plusieurs dimensions et plusieurs aspects pertinents, la conscience de soi se décline en autant de modalités. On en distinguera cinq, dans ce qui suit, sans prétendre qu'elles sont limitatives, et sans exclure que leurs interactions soient au moins aussi déterminantes que leur mise en œuvre spécifique. Lorsque j'ai conscience de « moi », je peux m'apercevoir :

1) D'un centre de perspective (ou d'un point de vue) rattachable à un corps parmi les corps ; mais un corps qui, à la différence de tout autre corps, se manifeste constamment par des proprioceptions ;
2) D'un statut et d'une position social(e) ;
3) D'une image *idéale* de moi qui détermine ce que je pense *devoir* faire ;
4) D'une biographie assumée, non pas au sens premier où je la reconnais comme mienne, ce qui serait circulaire, mais au sens second et réciproque où l'assumer contribue à me définir et à m'identifier comme ce « moi » qui l'a vécue ;
5) D'un ensemble de *dispositions* à se comporter préférentiellement de telle et telle manière dans des circonstances spécifiées. Ces dispositions sont saisissables de mon point de vue *à l'état naissant*, elles sont repérées à la longue par ceux qui me connaissent, et elles sont acceptées comme un inévitable fardeau seulement capable d'inflexions à long terme (celui de « mon caractère »).

Si le concept d'un soi substantiel peut acquérir une certaine crédibilité malgré sa critique philosophique et son caractère diaphane, c'est qu'aussi fluents et partiels que soient ces déterminants de *situation*, il arrive qu'ils se renforcent mutuellement dans les configurations stationnaires de la vie, et qu'ils acquièrent ensemble une forme d'autonomie dynamique.

Explorons la première modalité, qui est aussi le premier déterminant de situation. Avoir conscience de soi, dans ce cas, signifie saisir ce qu'implique le simple fait de dire « je ». « Je » n'est certainement pas une expression référentielle ; ce mot ne *désigne* rien à proprement parler. Au lieu de cela, sa fonction est d'indexer un discours, ou un geste, par une situation. *J'*ai mal, *je* marche à grands pas, *je* voudrais, *je* promets : le mal concerne celui qui l'exprime, la marche celui qui se déplace, le désir celui qui s'apprête à le satisfaire, la promesse celui qui s'engage. L'usage du mot « je » signale seulement que le lieu-origine par rapport auquel sont repérés les événements désignés, les actes accomplis, les sensations exprimées, et les évaluations avancées dans le discours, coïncide avec le possesseur de la bouche qui le prononce ; et que ce possesseur est assimilable à une zone de présence cénesthésique [64] confuse qui ne se laisse reconnaître comme « mon corps » qu'à l'étape suivante. L'étape supplémentaire dans la prise de conscience de soi comme centre de perspective consiste à *localiser* ce centre dans un espace articulant toutes les perspectives, c'est-à-dire dans un espace objectif doté d'un système de coordonnées fixe et d'une origine conventionnelle, plutôt que de déplacer sans cesse des ébauches de systèmes de coordonnées de manière que la trouée de l'*ici* en demeure l'origine privilégiée. Un tel passage est si crucial pour l'émergence d'une conscience de soi, qu'il mérite d'être développé.

Tant que je reste immergé dans un être-au-monde situé, je m'aperçois au plus du caractère à la fois unique et limité de mon point de vue. Je ne peux pas choisir, remarquait Wittgenstein, la bouche qui dit « Je » [65]. Cette bouche m'est imposée, je coïncide avec elle, elle est un fait contingent de ce que je vis ; elle est un aspect du sens que nous avons d'être jetés quelque part, en un lieu, une époque, et une chair cénesthésique que nous n'avons pas voulus et que personne n'a voulus pour nous. Je peux toutefois aussi, par le biais du miroir ou de la

délégation de regard à mes *alter-ego*, acquérir un point de vue extérieur sur mon propre point de vue. À partir de là, ce qui relevait de la plus absolue singularité, de la contingence vertigineuse, se transforme en simple particularité : « tiens, c'est *là* que je suis plutôt qu'ailleurs ; tiens, je vis au XXIe siècle plutôt qu'au Moyen Âge ; tiens, c'est *celui-ci* mon corps, plutôt que tel autre ; tiens, cette cénesthésie têtue est une forme particulière de perception que je peux qualifier de *proprioception*, parce qu'elle concerne le corps-propre et non pas les corps des autres ». La question préalable à poser au sujet de ce passage du singulier au particulier est de savoir si, et à quelles conditions, il m'est permis de reconnaître, dans ce corps-objet reflété spéculairement, *ma chair vue de l'extérieur* plutôt qu'un corps quelconque. Une telle reconnaissance (affectivement et existentiellement délicate, comme nous l'avons vu en introduction) suppose au minimum l'identification des mouvements vus sur le reflet avec les mouvements perçus par proprioception et amorcés par volition. Et cette identification, à son tour, est facilitée par le constat d'une adéquation immédiate entre le corps reflété et les gestes volontaires : dès que je veux et sens ce geste, l'image là-bas ou le récit d'autrui le (re)produit exactement ; ce qui ne serait pas le cas du corps d'un autre. En somme, je me reconnais lorsque je peux faire correspondre terme à terme la chaîne des motifs d'agir ressentis, à la chaîne apparente des étapes du mouvement de l'image ou de ce qu'en dit autrui. À partir du moment où une réciprocité entre le corps-propre et un corps-objet est établie (qu'elle soit attestée ou non par l'usage du miroir [66]), toutes sortes de ressources d'expressions et de comportements sociaux se font jour ; comme par exemple l'usage des pronoms personnels et les jeux de rôles, à travers lesquels un corps-objet est reconnu comme le corps-propre de quelqu'un d'autre, tout autant que mon corps-propre a été d'abord appréhendé comme corps-objet par d'autres que moi.

Une telle reconnaissance de réciprocité semble banale dans les échanges entre êtres humains, mais elle est rarement acquise dans le monde animal [67]. On peut établir une liste assez courte de *phyla* d'animaux qui en sont capables. Les chimpanzés, les orang-outangs, et sans doute les gorilles, parviennent assez souvent à se reconnaître dans un miroir (au sens où ils tentent d'effacer *sur eux-mêmes* une tache d'encre qu'ils voient *sur leur image* spéculaire [68]) ; simplement,

ils y arrivent vers l'âge de deux-trois ans [69], c'est-à-dire un peu plus tard que les jeunes êtres humains qui se « reconnaissent » vers dix-huit mois. Les éléphants et les dauphins semblent aussi avoir cette aptitude [70], ainsi que quelques lignées de petits singes [71] ou certains oiseaux, comme les pies [72], les perroquets, et les corbeaux. Et c'est à peu près tout. Encore l'auto-reconnaissance du corps propre dans un miroir ne concerne-t-elle que l'une des multiples capacités d'élaboration de l'identité par entrecroisement d'axes situationnels. La question de savoir si certains de ces animaux aptes à distinguer leur propre reflet ont, n'ont pas ou ont *partiellement* une certaine forme de conscience de soi reste donc âprement disputée [73].

On devine à partir de cette rareté phylogénétique des composants de la conscience de soi, que la capacité de reconnaître le corps propre dans un corps objet est fabriquée, et donc éminemment fragile, y compris dans les espèces animales qui l'ont développée au plus haut point. Des fragments quelconques d'objets corporels peuvent facilement être pris pour des parties de notre corps propre, et inversement, un affect projeté sur quelque partie du corps propre peut se heurter à l'absence de cette partie dans le corps objet. Le second cas est illustré par l'« illusion des amputés ». Quant au premier cas, il est manifesté par de nombreuses autres « illusions », allant de celle de la main en caoutchouc à celle du corps virtuel. Dans l'illusion de la main en caoutchouc [74], la main droite du sujet lui est visuellement dissimulée derrière un écran, et une main en caoutchouc vaguement ressemblante lui est substituée. Le dos des deux mains (la vraie et l'inerte) subissent alors des stimulations identiques et simultanées, se réduisant habituellement à un délicat chatouillement au moyen de deux pinceaux. Leur regard étant fixé sur la main en caoutchouc, et sur le pinceau qui se déplace à sa surface, les sujets sentent généralement le stimulus à l'emplacement spatial de la main en caoutchouc, et non pas à celui de leur « vraie » main. Une illusion voisine est *a priori* plus surprenante, car elle ne s'appuie même pas sur la ressemblance visuelle entre la main naturelle et la main artificielle : c'est celle de la table de Ramachandran [75]. Ici, la main droite du sujet est cachée sous la table, des *stimuli* identiques sont appliqués sur la table et sur la main ; et les sensations sont localisées par les sujets à la surface de la

table visible plutôt qu'à celle de la main invisible. Dans une expérience ultérieure, on fait mine d'asséner un grand coup de marteau sur la table ; le sujet ressent alors une forte frayeur (objectivée par l'électrodermogramme), exactement comme si on menaçait de frapper sa vraie main. Mais l'illusion (si illusion il y a) peut encore être amplifiée, et éloignée autant qu'on veut du corps propre biologique, par le biais des environnements de réalité virtuelle. De puissantes expériences de sortie du corps de chair, et d'identification à une image-de-corps sur un écran, peuvent être suscitées par la coordination étroite et instantanée des mouvements de cette image aux volitions du sujet [76].

La conclusion que V.S. Ramachandran tire de cette classe d'expériences approfondit la remise en question de la « naturalité » de l'identification de soi au corps biologique : « Durant votre vie entière, vous vous êtes déplacés en supposant que votre "soi" est ancré à un unique corps qui reste stable et permanent jusqu'à votre mort. […] Mais ces expériences suggèrent exactement le contraire – que votre image du corps, en dépit de son allure de permanence, est une construction interne entièrement transitoire qui peut être profondément modifiée à l'aide d'astuces très simples [77]. » Au lieu de conscience *du* « soi », il faudrait dès lors parler du fragile tissage d'*un* soi sur une trame corporelle à géométrie variable. Cela n'a rien d'étonnant, lorsque nous repensons au bilan phénoménologique initial : si notre « soi » n'est *rien* (rien de substantiel), il n'y a rien en « lui » dont nous puissions prendre conscience. Il y a en revanche abondance d'axes de référentiels spatiaux, et d'accès aussi bien proprioceptifs qu'extéroceptifs à un certain corps prolongé par des prothèses, dont le matériau est disponible pour l'œuvre d'engendrement d'un soi. L'élaboration d'un tel complexe auto-centré est affermie et enrichie par les degrés de liberté additionnels qu'offre la vie mentale organisée par le langage, avec ses jalons identitaires et institutionnels. L'appropriation d'une biographie, que j'endosse comme *ma* biographie, assure en particulier l'identité à travers le temps de ce soi assemblé au foyer d'un espace de configuration pluridimensionnel ; elle semble lui assurer par délégation le trait principal qui définit une substance, à savoir la *permanence* d'une « même » personne à travers l'histoire.

Là, bien sûr, ne s'arrête pas l'aventure de l'auto-constitution. D'autres traits évoquant le concept d'une substance s'ajoutent à ce cœur de définition et le renforcent ; des traits qui, vus de loin, peuvent passer pour des « propriétés essentielles » s'articulant au noyau permanent de l'identité historique. Sont souvent perçues comme propriétés essentielles du *soi* les déterminations des cinquième et seconde dimensions du réseau situationnel dont il est le centre. Il s'agit d'abord des déterminations qui font partie de ce qu'on a appelé le « caractère », ces tendances lourdes dispositionnelles qui nous poussent à agir de manière relativement constante dans des contextes semblables. Il s'agit aussi des éléments de la *fonction* sociale qui, à mesure qu'ils « me » constituent, s'exacerbent progressivement et se renforcent en un jeu de rôle public que je tends à assumer. Ces deux ordres de propriétés prétendant à l'inhérence sont présentés phénoménologiquement de façon très concrète et très immédiate. De même que je peux me sentir affecté par un marteau frappant mon avatar corporel dans un jeu de réalité virtuelle, je peux me sentir mis en cause lorsque mes traits de caractère supposés ou le rôle que je joue en société sont visés par une critique. Ainsi, lorsque quelqu'un dénonce la timidité en général, je ressens une rétraction, une émotion ; je me sens personnellement touché parce que je me juge (et qu'on m'a souvent jugé) timide. À l'inverse, lorsque quelqu'un valorise la vocation d'écrivain, je me sens moi-même valorisé, grandi, confirmé (la rétraction se mue en expansion et en auto-affirmation).

Mais c'est sans aucun doute la troisième dimension situationnelle de la conscience de soi qui noue l'ensemble de la construction en un tout cohérent, à mesure qu'elle montre son caractère prospectif, désiré, utopique. Le rapport conscient que j'ai à moi-même ne revient pas seulement à ressentir un poids, une fatalité d'essence, un passé inaltérable ; il consiste aussi en un « *avoir à être* » ce que je voudrais être, et ce que je devrais être, pour me respecter au nom de valeurs que j'ai empruntées aussi bien à un fonds collectif qu'à un sens incarné de leur justesse. *L'avoir à être* détermine ce que Ricœur appelle mon « ipséité », autrement dit ce qui m'identifie par un projet et une aspiration plutôt que par un passé et un destin ; elle m'assure un principe dynamique de stabilisation par fidélité à une image idéalisée, qui fortifie au moins autant ma « subtantialisation

fonctionnelle » que ne le fait mon rattachement à une biographie historique. Avoir à être est constitutif de ce que je suis, en tant que je vise ce que je ne suis pas encore, ce que je ne serai peut-être jamais-encore. Tellement constitutif, en fait, que Heidegger en a fait l'essence, non pas simplement de moi dans ma singularité, mais du *Dasein* qui est la part universelle de notre condition : « L'essence [du *Dasein*] consiste en ceci qu'il a chaque fois à être son être en tant que sien [78]. » On comprend à partir de là que *l'avoir à être* rétroagisse sur toutes les autres modalités de la conscience de soi, du moins sur celles qui impliquent une certaine facticité, un certain dessein d'auto-constitution. Il rétroagit sur l'identité biographique, car, si une tension se fait jour entre ce que j'ai à être et le récit par lequel je me présente au seuil de ce projet, il arrive que je révise l'histoire ; pas forcément en mentant ou en altérant mes souvenirs, mais simplement en opérant une sélection dans le matériau historique et en faisant ressortir prioritairement les événements qui donnent sens *a posteriori* à ce que je me donne maintenant comme ayant à être. L'avoir à être rétroagit en outre sur les déterminants essentiels d'ordre relationnel, par exemple sous la forme d'un sens de la responsabilité devant autrui. Il infléchit en particulier le positionnement psychosocial, comme l'illustre l'analyse de Sartre sur l'inauthenticité et la « mauvaise foi [79] ». Ce que j'ai à être si je veux me garantir une place dans la société, c'est aussi ce personnage dont j'ai accepté d'endosser les habits et que je ne suis pourtant pas. Mais *avoir à être lui* va finir par opérer comme *être lui*, et par conséquent m'offrir un élément artificiel de définition, une forme d'identité contraignante dont j'aurai le plus grand mal à m'affranchir le jour où une crise personnelle exigera de moi un complet renouveau. Seule alors une souffrance intense brisant tout sur son passage, ou l'intervention d'un thérapeute me reconduisant vers le lieu de plasticité universelle où je peux me réinventer [80] me permettra de faire craquer la camisole de jeu social que je me suis infligé.

Il est vrai que tous les philosophes sont loin d'endosser la conviction déconstructrice qui sous-tend l'analyse précédente de l'élaboration d'un soi. Ceux qui ne le font pas accordent davantage de place, et même de consistance phénoménologique, à la conscience de soi que ce qui vient d'être proposé [81].

Pour eux, le soi n'est pas atteint à l'issue d'une procédure médiate de retournement identificateur vers un complexe de repérage psychosocial ; sous une forme élémentaire, le soi est immédiatement présent à chaque expérience, car, soutiennent-ils, toute expérience est vécue uniment comme expérience-*mienne*-de-quelque-chose. Plus que le « je pense » kantien qui *doit pouvoir* accompagner toute représentation, il est ici question d'un « je » biranien inchoatif qui constitue indissolublement la face proximale de toute figuration d'un objet distal [82]. Que penser de cette conception alternative ? Il n'est pas impossible que les choses se présentent sous la forme fusionnelle et automatiquement dualisante qu'elle indique, dans notre expérience d'adultes complètement formés (ou dé-formés) par un travail antérieur d'identification. Une fois consommée l'adhésion à une chair cénesthésique et à un nœud de coordonnées auto-situantes, une fois intériorisée et mille fois rejouée l'identité d'emprunt, celle-ci devient comme l'envers immanent du décor de l'apparaître, comme l'écho individuant d'une expérience *a priori* sans nom et sans propriétaire. L'enjeu d'une bonne enquête phénoménologique est cependant de ne pas se contenter de cette constatation de tard-venus. Pour aller au bout de l'enquête, il faut pousser la suspension du jugement et des réflexes acquis aussi loin que possible, et s'appuyer sur elle pour fouiller l'archéologie du « soi », pour approfondir les strates constitutives de l'expérience-*mienne*-de-quelque-chose. Une fois ces strates expérientielles mises au jour, le sédiment qu'y a laissé un processus d'identification multiple au point-source de l'ici corporel, au rôle social, aux dispositions caractérielles, au projet d'être, a toutes les chances de se rendre visible. De cette visibilité découle une conception moins solidaire, à la fois plus analytique et plus progressive, de la concordance entre expérience et imputation d'identité. L'expérience offre un riche matériau pour s'identifier ; elle peut appeler automatiquement, à un stade avancé de l'éducation, sa doublure d'identification ; mais elle ne porte pas *d'emblée* la marque de l'identité. Dès qu'on a reconnu cela, dès qu'on a laissé s'effranger la tresse du « soi » vécu devant un regard sceptique élargi par l'*épochè* [83], on s'approche de la conception que défend le premier Sartre dans la *Transcendance de l'ego* : « L'ego […] se borne à refléter une unité *idéale* […] peut-être son rôle essentiel est-il de

masquer à la conscience sa propre spontanéité [84]. » L'idéal du rassemblement des dispositions à agir en un « soi » dissimule et bride la réalité créative et multiple qui est son sol. L'unité des aspirations, la cohésion de l'*avoir à être*, est un atout fonctionnel pour la vie collective ; mais elle représente aussi un rétrécissement par rapport au fonds pratiquement sans bornes des potentialités d'être, dont elle privilégie une seule direction. La dissimulation, le rétrécissement, sont d'autant plus efficaces qu'ils ne se savent pas produits par un besoin de cohésion, mais qu'ils se prévalent de l'affirmation d'une identité rétroactivement figée en une entité dotée d'être propre.

Cette observation d'esprit sartrien ne doit pas être lue comme une exhortation à retrouver quelque utopique expérience sauvage, ou à s'inscrire de manière désordonnée dans l'orage des impulsions antérieurement inhibées par la *persona* sociale ; seulement à amplifier le degré de conscience réflexive qui est le sceau de l'humanisation, à réfléchir sur la conscience de soi comme la conscience de soi réfléchit sur les composantes de l'être-en-situation et, par ce geste de mise au jour, à ne plus en être le jouet mais l'ironiste. Remarquons que la sur-réflexivité proposée se rapproche, mais avec une étape d'*épochè* d'avance, de celle qui ouvre à la conscience morale. La conscience morale entretient une relation étroite avec la conscience de soi, même si on ne peut pas la confondre avec elle : « "Conscience morale", écrit Husserl, est le nom désignant une classe de ce genre de références réflexives à soi-même en tant que prises de position affectives du moi à l'égard de lui-même, qui peuvent alors se muer en jugements sur soi-même [85] ». La conscience morale combine en somme, au premier degré la conscience de soi, et au second degré le jugement (conforme à une échelle de valeurs acquise ou admise) sur ce soi mis en exergue par la conscience de soi. Par rapport à cela, la sur-réflexivité esquissée se situe encore une étape plus loin. À l'instar de la conscience morale, la sur-réflexivité réalise une forme de conscience de la conscience de soi ; mais, à la différence de la conscience morale, elle y ajoute la conscience de la *fabrication* du soi selon les normes d'un soi projeté, et la suspension du jugement sur soi qui n'est souvent qu'une introjection des jugements réducteurs d'autrui. Quelques questions perturbantes ne peuvent manquer de se faire jour à partir de là : des comportements éthiques

sont-ils même concevables, dans cette configuration de profond agnosticisme axiologique ? Comment se guider soi-même vers de tels comportements après avoir suspendu tout jugement sur soi ? La réponse à ces questions qui se veulent dérangeantes n'a rien de trivial, mais elle s'inscrit en faux contre ce qu'elles tendent à suggérer par implicatures[86]. Non seulement les comportements éthiques sont concevables en l'absence de jugement sur soi, mais ils s'avèrent sans doute plus naturels. Car ils sont alors déterminés par un savoir-faire qui infuse sans effort et sans délibération, dans le comportement quotidien, les conséquences d'une pleine conscience réflexive du caractère fabriqué du « soi »[87]. Sans « soi » véritable, il n'y a pas d'« autre » authentique, et par conséquent aucune raison de surévaluer ce soi au détriment de l'autre. L'absence de jugement sur soi, si elle est sous-tendue par une absence de croyance en un « soi » substantiel, accomplit curieusement la fonction morale de l'examen de conscience, d'une manière plus forte et plus fluide que ne le feraient sa présence et sa prescription au nom d'une norme transcendante.

La mise en place de l'analyse ternaire de la conscience (expérience, réflexivité, conscience de soi) étant achevée, notre but doit être à présent de la dépasser. Après tout, la taxinomie contemporaine des degrés de conscience est à la fois plus riche, plus finement analytique, et plus confuse que cette classification à trois strates proposée en début de chapitre sur la base d'un survol de l'histoire de la philosophie. Les avancées de la psychologie cognitive expérimentale, plus que celles de la neurophysiologie, permettent de résoudre l'écheveau de ce qui se vit en un feuilletage abondant de niveaux, de formes, et d'orientations de la conscience. Sans mettre complètement en cause l'échelle simple qui monte de la conscience élémentaire à la conscience de soi en passant par l'échelon intermédiaire de la conscience réflexive, ces disciplines introduisent des subdivisions supplémentaires, des marques additionnelles de distinction, et des modèles opératoires de l'agencement des degrés de conscience. À côté de cela, leur vocabulaire et leur système de catégories associé est si incertain qu'il varie d'un auteur à l'autre, et qu'il engendre des malentendus hautement dommageables à une évaluation claire du rapport entre strates de conscience et dynamiques neuronales. Le besoin s'est alors fait sentir

de travaux récapitulatifs ayant pour seule fonction d'établir un minimum d'ordre dans cette jungle de mots et de concepts [88]. Mais les tentatives de structuration du vocabulaire menées jusque-là restent imparfaites, sans doute parce que la vraie raison de sa dispersion est plus profonde qu'on ne l'admet. Cette raison ne réside pas tant dans le relatif cloisonnement des équipes de recherche qui formulent leurs terminologies indépendamment les unes des autres que dans la divergence des présupposés implicites qui les sous-tendent, et dans le fait que les critères de distinction entre modalités et degrés de la conscience ont une multiplicité non reconnue. Au moins peut-on discerner quelques caractéristiques saillantes de ces critères. Le principal d'entre eux, qui justifie le schéma hiérarchique des degrés de conscience, est l'ordre de récursivité, ou le nombre de fois où l'expérience se retourne sur elle-même. Un second critère est l'étendue variable du champ de conscience : pour un ordre de récursivité donné, le nombre de moments de conscience d'ordre inférieur enveloppés par l'acte réflexif d'ordre supérieur peut être plus ou moins grand, et plus ou moins étalé dans l'espace ou dans le temps. Un troisième critère, complémentaire du second et spécifiquement dirigé vers l'explicitation de la conscience de soi, est le *type* des moments de conscience d'ordre inférieur enveloppés par l'acte réflexif d'ordre supérieur : ceux-ci peuvent concerner des traits physiques ou des traits mentaux, accessibles de manière tantôt publique tantôt privée.

Qu'en est-il d'abord du degré zéro de récursivité, celui de l'expérience pure ? Ce niveau élémentaire n'est pas toujours reconnu par les chercheurs en psychologie cognitive. Et même quand il l'est, il se voit parfois catégorisé de manière telle qu'il semble perdre tout lien avec la constellation générale des actes conscients. Mais avant de s'intéresser de nouveau à ce que révèlent ces cas d'escamotage de la modalité de base de la conscience, il est important de prendre un bon point de départ en travaillant sur l'une des descriptions les plus précises qui en aient été données : celle du psychologue du développement Philip Zelazo. Cet auteur se sert abondamment d'un concept d'expérience pure pour remonter vers des étapes très précoces de l'ontogenèse de la conscience. Il en fait un cas limite, un cas-plancher de la conscience, et la nomme en conséquence « conscience minimale ». La conscience minimale se voit caractérisée par lui

comme « irréflexive, orientée vers le présent, et ne comportant aucune référence à un concept du soi[89] ». Les trois caractéristiques dénombrées sont cruciales : l'antériorité de l'expérience élémentaire à l'égard de tout regard réflexif, l'adhésion étroite à ce qui arrive sans la traînée d'un passé biographique et sans prolongement vers un futur d'évocation ou de projet, l'ouverture vive dénuée d'ancrage dans un complexe egologique qui la limiterait. Cette expérience pure ou conscience minimale est attribuée aux nouveaux-nés (voire aux fœtus) et à des adultes dont l'attention est défléchie loin des tâches concernées, ou qui n'ont simplement pas eu le temps de concentrer cette attention lorsqu'ils en sont aux phases les plus précoces de l'affection sensible. Ni les nouveaux-nés ni les adultes distraits n'étant considérés par Zelazo comme de simples machines, une nouvelle catégorie d'êtres, ni réflexivement conscients ni strictement inconscients, se voit délimitée, et trouve un équivalent chez plusieurs autres chercheurs contemporains.

En l'absence de vocabulaire clairement fixé, ce genre d'êtres fait l'objet de dénominations baroques qui varient d'un auteur à l'autre. L'une des plus curieuses est « automate conscient[90] », qui ressemble à un oxymore et qui contrevient en tout état de cause à ce que Descartes entendait par « automate ». D'autres systèmes de dénominations, portant plutôt sur la stratification de la conscience que sur les êtres qui en incarnent les strates, singularisent le niveau élémentaire, irréflexif, de la conscience en lui accolant des vocables alternatifs. Jonathan Schooler qualifie ainsi l'expérience pure de « conscience » tout court, en tant qu'opposée aux couches réflexives de la « méta-conscience » ou de la « conscience tournée vers elle-même »[91]. La « conscience » consiste ici à « avoir une expérience », tandis que la « méta-conscience » implique de « savoir qu'on a une expérience ». C'est dans le prolongement de ce choix lexical que peut se justifier l'emploi de l'expression hésitante « expérience consciente » qui a été choisie en introduction pour désigner l'aspect le plus problématique, voire le plus aporétique, de la question de la conscience : l'expérience pure, ou la conscience considérée indépendamment de sa méta-conscience.

Aucun consensus n'est cependant acquis sur l'assimilation de la « conscience minimale » à une forme de conscience. Car on trouve à l'inverse

des travaux qualifiant l'expérience la plus élémentaire, la simple sensation recueillie à l'état vigile mais maintenue à l'écart du cercle attentionnel et de la réflexivité, d'« esprit *non conscient* »[92]. À côté de cela, la locution « conscience primaire », qui a été mobilisée précédemment pour dénoter la pure expérience isolée dans les cas de *distraction*, peut être utilisée alternativement pour désigner une forme inaugurale de conscience *non distraite* dans laquelle l'attention est effectivement dirigée vers tel objet sensible sans pour autant se reployer réflexivement sur elle-même[93]. « Non-conscience » et « conscience primaire » désignent donc dans ce système lexical deux modalités, non distinguées auparavant, de l'expérience pure. L'expérience pure se voit à partir de là rangée dans un domaine incertain, quelque part en-deçà et juste au-delà du seuil de la conscience. En sa phase la plus native, la moins spécifique, elle est tirée vers les régions oblitérées de la non-conscience, tandis qu'en sa phase de rassemblement attentionnel mais pré-réflexif, elle se voit reconnaître le titre de forme primitive de conscience.

Encore s'agit-il là d'une position nuancée sur le statut de l'expérience ; une position qui introduit un élément de discrimination fine à l'intérieur même de son champ. Une option plus extrême consiste à dénier implicitement l'appartenance de *toute* expérience non réfléchie, qu'elle soit distraite ou non distraite, attentionnelle ou pré-attentionnelle, au cercle de la conscience. Cette option ressort en négatif de la dichotomie désormais célèbre qu'a établie Antonio Damasio[94] entre « conscience-cœur » et « conscience étendue ». Ici, la « conscience-cœur » implique non seulement la saisie sensible instantanée mais une forme peu élaborée de réflexion sur soi. Elle équivaut à « la pensée même de vous – le sentiment même de vous – en tant qu'être individuel impliqué dans le processus de connaissance de votre propre existence et de celle des autres[95] ». La conscience étendue ajoute à cela l'aptitude à l'élaboration temporelle d'un soi biographique. Et si les deux, conscience-cœur et conscience étendue, sont supposées précédées par quelque chose, c'est par un « proto-soi » *non conscient*, seulement capable d'évaluer automatiquement l'état homéostatique de l'organisme. Tout se passe dans ce cas comme si la totalité des formes élémentaires d'expérience non réflexive étaient repoussées sans le dire hors des

limites de la conscience *stricto sensu*, puisque le degré le plus bas qui ait été assigné à la conscience inclut d'emblée une forme assez évoluée de réflexivité et d'auto-reconnaissance. Or, cette dernière décision consistant à pré-positionner les définitions de la conscience à des degrés variables, mais toujours non nuls, de récursivité, n'a rien de philosophiquement anodin, puisqu'elle semble faite pour favoriser en sous-main la recherche d'une origine de la conscience à des niveaux eux-mêmes élevés d'organisation biologique. Comme nous l'avons déjà signalé à propos de l'hypothèse de l'animal-machine, une définition de haut niveau de la conscience, qui met entre parenthèses sa composante d'expérience pure, et qui insiste sur le seul repliement réflexif, est exactement ce qu'il faut aux thèses neuro-réductionnistes et neuro-émergentistes pour éviter les révocations en doute de leur pertinence. Car si le fait brut d'*éprouver* n'a aucune contrepartie physiologique connue ou envisageable, la bascule cyclique, la mécanique méta-symbolique, n'oppose quant à elle aucun obstacle sérieux à l'analyse réductive ou émergente. Assigner à la conscience la seule fonction d'un « *self-monitoring* » (d'une surveillance de l'organisme par lui-même), et rendre raison de cette fonction en termes objectifs, n'est de toute évidence pas hors de portée de la neurologie ni même de la robotique ; alors qu'élucider la cause physique du « ce que cela fait d'*être* », mettre au jour la provenance biologique de la circonstance à la fois banale et stupéfiante que tout cela (accueil sensible aussi bien qu'auto-sensible) *apparaît* ou s'*éprouve*, reste complètement hors d'accès et même de concevabilité. Tel est le coup de force définitionnel auquel nous n'allons plus cesser de nous heurter : une pseudo-caractérisation tronquée est retenue pour la conscience, afin de rendre plausible la quête de sa genèse par un « mécanisme » biologique et/ou physique. L'expérience pure étant intentionnellement repoussée dans l'angle mort du travail scientifique, la question-limite de son origine se voit remplacée par la question moins radicale de l'apparition progressive de la réflexivité ; et ce remplacement est rendu assez discret pour donner l'impression fausse qu'on a ainsi affronté le problème dans toute son ampleur.

De manière prévisible, c'est donc la réflexivité qui focalise la majorité des caractérisations de la conscience en psychologie cognitive (comme c'était le cas

dans la philosophie classique de la connaissance), et c'est aussi elle qui rassemble le plus grand nombre de dénominations divergentes. L'auto-noèse [96], la méta-cognition [97], les pensées d'ordre supérieur [98], voire la « mindfulness » [99] ou « *pleine* conscience » comptent parmi ces dénominations. Chacune d'entre elles couvre un domaine qui ne recoupe pas exactement celui des autres, allant jusqu'à la contradiction mutuelle. Ainsi, l'auto-noèse implique la mémoire épisodique à long terme, qui n'intervient pas nécessairement dans la méta-cognition, pas plus que dans la réflexivité immédiate de l'expérience consciente. Par ailleurs, à l'égal de celle des « pensées d'ordre supérieur », la définition de la méta-cognition se déploie sur le seul terrain de la troisième personne. Rien n'empêche donc *a priori* un acte méta-cognitif de s'accomplir en l'absence d'expérience vécue de cet acte. Les concepts de méta-cognition et de pensées d'ordre supérieur sont de ce fait une occasion renouvelée d'affirmer la prééminence des processus mentaux inconscients jusques et y compris dans les actes réflexifs, et d'en trouver la trace omniprésente dans les fonctionnements neurophysiologiques [100]. Il en résulte que la méta-cognition n'équivaut pas à l'auto-noèse et encore moins à la pleine conscience. Mais il en résulte aussi que les concepts méta-cognitifs sont les témoins involontaires de la vanité des thèses qui font de l'apparition des processus récursifs neuro-corticaux la marque de l'origine de la conscience : la récursivité conditionne une réflexivité cognitive objectivée, mais elle ne suffit pas *a priori* à faire surgir le noyau de la conscience qui consiste en une *expérience* réflexive, en un *vécu* sur les vécus. L'origine de la réflexion, du « sur les », laisse en somme dans l'ombre celle de l'*expérience* réfléchie, celle du *vécu* sur les vécus ; car ce dernier demeure précisément une occurrence *éprouvée*, dont la teneur est très loin d'être épuisée par un simple ordre de réflexivité. Enfin, la « mindfulness », ou pleine conscience, se situe pratiquement aux antipodes de la méta-cognition sur le spectre qui s'étend de la récursivité à l'expérience pure. Si la méta-cognition équivaut à une forme de récursivité *sans* expérience, la « mindfulness » est réciproquement une forme élargie d'expérience caractérisée par un investissement entier et défocalisé dans l'activité en cours, qui n'inclut pas la méta-appréhension récursive de cette

expérience comme *objet* second d'attention [101] mais plutôt comme moment d'elle-même.

Bien plus que l'expérience pure, la réflexivité se prête à une analyse détaillée propre à en distinguer de multiples variétés. Cette analyse n'a rien d'abstrait ni d'artificiel, pour peu qu'elle soit mise à l'épreuve sur le terrain de la psychologie expérimentale du développement. C'est en effet chez les jeunes enfants qu'on saisit les processus récursifs à l'état naissant, ou qu'on est au contraire frappé de leur absence, par comparaison avec les réactions d'adultes faisant face aux mêmes tâches. Le modèle de « niveaux de conscience » proposé par Philip Zelazo [102] a été élaboré et testé dans ce contexte, et la stratification qui en résulte s'avère à la fois particulièrement fine, et étayée étape après étape par les performances d'enfants de divers âges en réponse à des sollicitations calibrées. Ce modèle assez complexe comprend deux colonnes principales, dont la seconde se voit ensuite décomposée presque à l'infini :

1. La colonne des expériences, ou « consciences minimales » en flux, sans cesse remplacées par d'autres.
2. La colonne des « étiquettes » qui sont également des expériences ; mais des expériences réactivables à travers la mémoire de travail ; et des expériences dotées de surcroît d'une *valeur sémantique*, puisque chacune d'entre elles renvoie à une série d'autres expériences généralement plus élémentaires.

Chaque conscience minimale en flux peut être prise comme thème réflexif (et/ou *signifiée*) par une seconde conscience minimale initialement provisoire mais affermissable par répétition récursive. La seconde conscience minimale peut être signifiée à son tour par une troisième, et ainsi de suite, sans autre limite que celle qu'impose la capacité d'emboîtement ou de rétention hiérarchique propre à chaque individu. Une question qui peut être soulevée dès à présent consiste à savoir si réfléchir au moyen de consciences ayant valeur sémantique équivaut forcément à entretenir des *croyances* explicites, formulables dans un *jugement*, à propos des états de conscience d'ordre inférieur. Rosenthal l'admet, dans son propre schéma fortement intellectualiste des niveaux de conscience,

qu'il appelle d'ailleurs des niveaux de *pensée* [103]. En revanche, Zelazo réfute cette conception logico-linguistique de la stratification des niveaux de conscience, en considérant que la réflexion n'implique pas d'entretenir des jugements et des croyances discursivement développés au sujet d'états psychiques vécus, mais plutôt de les prendre à leur tour pour quasi-objets d'expérience. L'écart par rapport à l'intellectualisme ne s'arrête cependant pas là. Dans un style merleau-pontien, on peut en effet supposer que, pas plus que la perception n'implique une conceptualisation du sensible, la réflexion n'implique une catégorisation objectivante des niveaux de conscience réfléchis. N'est-ce pas d'ailleurs ce que suggère le statut sémantique faible des « étiquettes » de Zelazo, qui se contentent de renvoyer immédiatement à d'autres expériences sans obligatoirement faire une *synthèse conceptuelle* de celles-ci comme l'exigerait l'objectivation au sens kantien ? Pour qu'une expérience d'ordre supérieur opère comme « étiquette », il lui suffit de *tenir lieu* de certaines expériences étiquetées, de *signifier* ces expériences isolées en se substituant à elles et en étant capables d'en réengendrer certains aspects, sans toujours les regrouper en classes rigides. Par rapport aux consciences minimales signifiées, les étiquettes signifiantes ont l'avantage d'un certain degré de permanence et d'un pouvoir génératif propre au symbole ; mais elles gardent habituellement une plasticité et une générativité proto-objectivante, et ne cristallisent en formes stables d'objets qu'aux niveaux de réflexivité les plus élevés [104].

Une « étiquette » est une variété d'expérience d'ordre récursif supérieur, mais elle n'est pas seulement cela ; elle est une expérience sélectionnée, renforcée et stabilisée pour sa capacité à renvoyer à un vaste complexe d'expériences tels que souvenirs, savoir-faire, réactions affectives, etc., collectivement pertinents en vue d'accomplir de manière optimale une tâche actuellement donnée. En l'absence de récursivité et de fixation sémantique, les actions seraient stéréotypées et suivraient immédiatement les sollicitations sensorielles. À l'inverse, la profondeur récursive et la polyvalence des expériences d'ordre supérieur qui « tiennent lieu » d'ensembles variables d'expériences primaires, favorisent la créativité des comportements en les basant sur un large répertoire de motifs possibles. Elles ouvrent également à un espace

considérablement agrandi de vécus qui ne cessent de se faire écho les uns aux autres. La cascade de résonances éprouvées qui en résulte a pour horizon provisoire l'expérience de dernier degré, l'expérience des expériences, aveugle à elle-même mais manifestant au présent l'échelle entière de ses réflexions et de ses rétentions.

Le procédé des récursions et des stabilisations sémantiques évolue au cours de l'ontogenèse mentale dans le sens d'un ordre de multiplicité réflexive croissant, et il ouvre en fin de parcours sur un nœud dynamique unifié, sur une résonance globale répétitive, qu'il est déjà plausible de rapprocher de la « conscience de soi ». Le sens de la « conscience de soi » se trouve éclairé par ce procédé de gestation, qui est du même coup le procédé par lequel se trouve *constitué* un « soi » (au moins un « soi » pré-biographique, le cas du « soi » complet, doté d'une biographie, étant traité plus bas).

Pour suivre le fil de cette gestation telle que la décrit Zelazo, considérons d'abord le cas d'un jeune enfant (âgé de deux à quatre ans) auquel on demande de ranger des objets selon une règle (disons du plus grand au plus petit). Cette tâche requiert deux opérations méta-cognitives :

a. Une réflexion, c'est-à-dire la capacité de *s'apercevoir que* l'on voit une chose dotée de ses caractéristiques, et non pas se contenter de la voir extatiquement ;

b. Un étiquetage sémantique, qui revient à *substituer à* la chose telle qu'elle se montre avec des nuances changeantes, sa catégorie permanente empruntée aux critères de la classification proposée. Une fois l'étiquetage accompli, l'enfant ne voit plus un simple tableau perceptif, mais un type ; il ne voit plus (sauf en surimposition pâlie) ce seau en plastique de couleur bleu marine avec ses reflets, ses décorations d'étoiles de mer, et ses légères rayures, mais avant tout un *grand objet*.

Ce sont en somme ces « étiquettes », ces expériences à la fois réflexives et symboliques dont certaines ont une valeur catégoriale, qui sont majoritairement présentes à un enfant en train d'effectuer son rangement, plutôt que les expériences immédiates.

Il n'a toutefois été question jusque-là que d'un décollement élémentaire par rapport à la phase primordiale (peut-être néonatale) d'immersion irréfléchie dans ce qui advient. Supposons à présent qu'on demande au même enfant d'alterner les classements suivant trois règles profondément différentes, voire imbriquées l'une dans l'autre ; par exemple de trier les objets tantôt sur le critère du clair et du sombre, tantôt sur celui du lourd et du léger, tantôt sur celui du rang de classement dans les deux premiers jeux (les premiers choisis et les derniers choisis dans les deux jeux). Changer de critère de rangement demande non seulement de s'apercevoir que l'on voit chaque chose, mais aussi de s'apercevoir de la règle de classement qu'on applique aux choses. Cela exige d'être capable de substituer l'expérienced'une-catégorie à l'expérience-de-chose, et aussi de s'apercevoir qu'on est en train d'effectuer une telle substitution afin de se donner ensuite la latitude de changer de catégorie. Enfin, ranger les objets selon le rang du choix opéré durant les deux premières opérations de rangement suppose encore un échelon additionnel de réflexivité par rapport au précédent : il ne faut pas uniquement s'apercevoir *de* la règle de classement, mais en plus *que* cette règle de classement a été *aperçue*, et dans quel ordre les deux règles ont été utilisées. Ici, les boucles de récursivité nécessaires pour venir à bout de la tâche se multiplient, et les échecs ou les succès dans son accomplissement manifestent la capacité qu'ont les enfants d'âges variables à les mettre en place.

Mais ce n'est pas encore tout. Au fur et à mesure que les aptitudes aux réflexivités et aux « étiquetages » expérientiels d'ordre supérieur se développent, il devient possible de les appliquer non plus à une multitude d'objets ou d'événements quasi-contemporains, mais à des objets ou à des événements passés voire imaginaires. L'étalement dans l'espace-temps des moments de conscience d'ordre inférieur placés dans le champ d'enveloppement d'un acte réflexif d'ordre supérieur s'en trouve progressivement accru, par étapes pouvant être décomposées comme suit [105]. Surmontant la conscience minimale dans sa stricte *actualité* (premier stade), les jeunes enfants commencent par faire la différence entre ce qui, en elle, est à portée de la main, et ce qui est objet de désir. Puis, réfléchissant sur les expériences élémentaires du saisir et du convoiter, ils leur substituent des « étiquettes » d'ordre supérieur renvoyant à

deux ensembles de vécus qui les articulent de manière différenciée : l'ensemble des expériences d'avoir déjà obtenu quelque chose d'espéré (le passé), et celui des expériences d'avoir besoin de quelque chose sans l'avoir encore capturé dans la sphère de manipulation (le futur). À ce deuxième stade, cependant, la conscience de l'enfant demeure complètement immergée dans son propre point de vue proto-spatio-temporel (l'ici et maintenant), n'étant parvenue à étiqueter que ses acquis attestés et la teneur de ses souhaits non encore réalisés ; mais pas, à un degré de distanciation supplémentaire, les *états mentaux* consistant tantôt à se souvenir d'avoir acquis une chose tantôt à continuer de souhaiter autre chose. Un niveau supplémentaire de réflexivité est requis pour cela, ainsi qu'un étage supérieur d'étiquetage, qui regroupe les états mentaux de plus ou moins grande satisfaction en des séquences successives incluant l'état présent sans être centrées sur lui. Le présent n'est alors plus traité comme l'origine invisible des perspectives rétentionnelles et protentionnelles, mais comme tel moment thématisable, parmi d'autres moments d'une séquence temporelle d'expériences propres. Encore, au troisième stade de réflexivité temporalisante qui vient d'être décrit, aucune différence n'est-elle faite entre l'actualité vécue et l'instant présent *du monde*, entre l'autobiographie et l'histoire, entre la suite des expériences et la suite des événements objectifs. Une telle distinction additionnelle exige des niveaux ultérieurs de récursivité qui impliquent l'aperception des réciprocités sociales, la réflexion de soi-même comme une personne parmi d'autres, et la mise à part de ce qui n'est arrivé qu'à moi et de ce qui est arrivé à d'autres simultanément ou de façon différée. À ce niveau élevé de récursivité (le quatrième de ceux qui sont répertoriés), l'autobiographie est le champ des occurrences singulières, tandis que l'histoire est le champ des occurrences comprises comme intersubjectivement partageables. Être conscient de soi, au sens désormais plein du terme, c'est être conscient de l'unicité d'une biographie, de sa situation dans l'entrelacs des biographies des autres, et d'une double localisation dans le temps de l'histoire et dans l'espace des coordonnées multiples dont on se posait *de facto* comme l'origine avant d'avoir parachevé la tâche consistant à s'en désolidariser. C'est aussi (au stade du miroir) se décentrer suffisamment pour pouvoir identifier une figure de mouvements visibles avec

une image des proprioceptions [106], et pour établir une correspondance tantôt conceptuelle tantôt incarnée entre des comportements observés chez les autres et une aperception des émotions immédiatement vécues [107].

Ce modèle stratifié des niveaux de conscience, issu d'une interprétation des expériences de psychologie du comportement, peut assez facilement être mis en regard de faits neurobiologiques isomorphes. Cela ne préjuge en rien de la réductibilité des premiers aux seconds, à condition de ne pas oublier que c'est la stratification des niveaux de la conscience des chercheurs qui a conduit à la constitution de faits objectifs tels que les processus neuronaux, avant qu'un compte rendu des niveaux de conscience n'eût pu être donné en des termes neurophysiologiques. Dans ce registre, on peut par exemple mettre en correspondance les niveaux de récursivité de la conscience avec les boucles de rétroaction des « cartes réentrantes » corticales, qui impliquent des interactions réciproques entre les aires primaires sensori-motrices et les aires associatives [108]. On peut également mettre en relation l'enchaînement chronologique de la conscience minimale irréflexive et des niveaux ultérieurs de la conscience réflexive, avec la cascade électro-encéphalographique des potentiels évoqués successifs qui suivent dans des délais variables un stimulus sensoriel [109].

Mais, parce que ces études de psychologie cognitive traitent après tout d'états de *conscience*, dont le fait de les *vivre* ne peut pas être dissocié sans artifice, le développement le plus pertinent qui puisse en être offert consiste à se demander si le modèle auquel elles aboutissent possède une traduction *phénoménologique*. A-t-on vraiment l'*expérience* d'une multiplicité de niveaux réflexifs, et de la procédure d'étiquetage symbolique d'une pluralité de vécus ? Ou ne s'agit-il là que d'une construction théorique permettant de rendre raison d'un matériau expérimental objectivé ? De même que, dans la discussion précédente sur la conscience de soi, il faut se rendre compte que tout ce dont nous disposons pour répondre à cette question est une expérience de tard-venus. Nous vivons actuellement une expérience fortement intégrée d'adultes, qui est certes capable de hauts niveaux réflexifs nous rendant aptes à nous retourner sur nos propres opérations, mais qui effectue les premiers gestes de cette réflexivité avec un degré tel d'efficacité, de spontanéité, et de rapidité qu'ils en deviennent

pratiquement insaisissables et indiscriminables. Le genre d'expérience que nous vivons est organisé pour l'essentiel sur le mode symbolique et réflexif plutôt que « minimal » ou extatique, car les étapes initiales supposées du choc sensible ou de l'image non catégorisée sont presque immédiatement reprises à des niveaux élevés d'interprétation. À cela s'ajoute que les phases extatiques ou ininterprétées de l'expérience sont de toute manière exclues d'une mémorisation qui serait seule capable de les maintenir assez durablement *en tant que telles* dans le foyer de l'attention pour en faire des objets de conscience. Dès qu'elles sont mémorisées, dès qu'elles parviennent au niveau de traitement cognitif qui convient pour être stabilisées et pour devenir un thème de narration, elles cessent d'être perçues *comme telles* et ne le sont plus qu'à travers leur *symbole* réflexif. Ainsi, le déploiement entier de la chaîne des niveaux de conscience nous est habituellement inaccessible ; cette chaîne nous apparaît comme ramassée dans un bloc de conscience unissant indissolublement des éléments d'affection primaire et des moments de réflexivité d'ordres successifs. Il existe cependant certaines circonstances qui favorisent la décomposition du lien entre les divers moments de l'expérience, et qui permettent la manifestation séparée de phases de conscience minimale et de phases de reploiement réflexif. La première de ces circonstances est tout simplement le caractère élaboré et intellectualisé de la réflexion. Supposons que nous ayons à faire effort pour accomplir une tâche de niveau récursif très élevé, par exemple pour dégager une règle gouvernant l'ensemble des règles des jeux de société. Dans ce cas, l'expérience de dernier degré réflexif a une qualité d'instabilité particulière, une prégnance seulement transitoire dans le champ de la conscience qui la rend immédiatement reconnaissable sur fond d'expériences plus durables de niveaux inférieurs. Ici, c'est par sa difficulté excessive, par son audacieuse exploration des limites de nos ressources mentales, que la réflexion se fait involontairement visible. La deuxième circonstance favorable est l'étrangeté, le caractère parfois hautement inhabituel et donc difficilement catégorisable de l'expérience initiale. La résistance d'une telle expérience à la catégorisation introduit un délai chronologique parfois considérable, de l'ordre de la seconde ou davantage, entre sa première appréhension et sa réflexion symbolique. Ce délai de désorientation

maintient, comme par inadvertance, et malgré tous les efforts pour en sortir, un état d'expérience peu ou pas réflexif qui adhère longtemps à la teneur inanalysée du stimulus et à la saveur sensible du moment vécu. Un exemple de cette situation peut être trouvé dans l'écoute de « sons bizarres » qui déroute la catégorisation et qui bloque les interprétations usuelles en termes de sources de ces sons et de motivations de leur émission [110]. L'attention étant comme sidérée par l'étrangeté du son, et se trouvant dans l'incapacité de choisir les cadres conceptuels qui conviendraient pour le comprendre, elle demeure pour ainsi dire figée sur place, et se contente d'explorer les qualités éprouvées du *vibrato* qui vient de s'éteindre sans pouvoir passer à travers lui pour identifier son origine ou sa signification pratique. Si une réflexion survient, c'est une pensée d'ordre supérieur sur l'impossibilité d'interpréter les sons perçus, qui est bien séparée de l'expérience perceptive elle-même et reste donc reconnaissable comme telle. La troisième circonstance favorable, enfin, est plus subtile. Elle exige un travail élaboré de suspension du jugement, dont il sera plus longuement question au chapitre suivant. Suspendre le jugement jusqu'au bout, cela revient à surseoir au caractère signifiant des expériences réflexives de type « étiquette » ; cela revient à se contenter de les goûter pleinement en tant que vécus, plutôt que de s'en servir comme tremplin vers d'autres expériences. Pour bien comprendre ce point, rappelons que ces expériences réflexives à teneur symbolique ont pour trait distinctif de favoriser leur propre dépassement en direction des expériences qu'elles symbolisent ; au lieu de valoir pour elles-mêmes, elles « tiennent lieu » d'un faisceau d'autres expériences de niveau réflexif inférieur. En d'autres termes, dans la configuration phénoménologique qui leur correspond, l'expérience vécue *n'est pas identique* à l'expérience avec laquelle on se trouve en prise. Ici, l'expérience que l'on vit est l'expérience réflexive à valeur symbolique, tandis que l'expérience avec laquelle on se trouve en prise est l'une des expériences *symbolisées* par la première, c'est-à-dire l'une de celles vers lesquelles nous expulse la première. Tout se passe comme si l'expérience-« étiquette » nous entraînait à fuir vers l'avant, vers l'ailleurs, vers les expériences étiquetées qui sont des occurrences passées ou futures, en la perdant elle-même de vue. Une suspension du jugement pleinement accomplie

neutralise le courant de cette fuite et nous reconduit à l'expérience actuelle, quel que soit son niveau de réflexivité ; elle permet d'appréhender toute expérience, y compris une expérience à teneur symbolique, comme ce qu'elle est ; à savoir, justement, comme une *expérience* plutôt qu'un simple tenant-lieu-de quelque chose d'autre qu'elle-même. N'importe quelle expérience, à n'importe quel niveau de réflexivité, peut ainsi être saisie dans une sorte d'« arrêt sur image » phénoménologique, et déployée dans ses diverses dimensions, sensible, perceptive, symbolique, intentionnelle, ou formelle, au lieu de l'autoriser à se rendre transparente comme une simple fenêtre sur quelque autre expérience. Et même si cette saisie est délicate et éphémère, même si l'arrêt sur image est fugace, même si à peine accomplie elle laisse place à de nouvelles expériences qui se prêtent à leur tour à des dérobades répétées, il est possible de s'entraîner à réactiver sans cesse le processus d'adhésion scrupuleuse à chacune des phases où le flux des vécus vient de parvenir. D'échappée en échappée et de reprise en reprise, c'est un corps-à-corps patient avec le vécu qui se poursuit. Ainsi peut-on entrer en contact avec chaque expérience *en tant que telle*, soit en tant *qu'acte vécu réflexif* soit en tant qu'actualité sensible en attente de réflexion, mais toujours dans sa qualité d'être présente. On comprend mieux ainsi la spécification initiale, encore un peu cryptique, de l'expérience offerte au chapitre I : « Rien d'autre [que l'environnement et vos pensées], mais peut-être avec une force, une expansion, et une saveur accrue, comme si vous n'étiez plus projeté hors de la présence par sa propre impulsion signifiante. » Du modèle psychologique des niveaux de conscience, on passe à la réalisation directe d'une conscience stratifiée.

Une trace de ce déploiement des modalités de la conscience se retrouve, confuse et dispersée mais lisible, dans les vocabulaires de la plupart des langues. Même si on a de fortes réserves vis-à-vis d'une tendance heideggerienne à vouloir élucider de manière définitive les concepts par *une* étymologie allemande ou grecque poussée jusqu'à ses dernières racines réelles ou imaginaires, on doit reconnaître que l'analyse d'un assez grand nombre d'étymologies comparées peut receler des leçons philosophiques. À titre d'introduction à une telle réflexion, le tableau ci-dessous explicite le lexique de

la conscience dans 9 langues : le français, l'anglais, l'italien, le danois (avec l'allemand), le russe, le hongrois, le chinois, l'ingessana (une langue africaine), et enfin le sanskrit [111].

Chaque langue est dépositaire d'un réseau d'usages sociaux et personnels qui donne sens à ses mots par le jeu de la différenciation pragmatique. La thèse de l'« auto-référence du sens » découle de cette remarque : selon elle, comprendre un énoncé ou un mot, c'est avoir identifié les genres d'actes et d'expériences qui accompagnent ou qui justifient son emploi [112]. Tel est le cas en particulier des prédicats mentaux, dont l'adjectif « conscient » fait partie. Un sujet auquel s'applique le prédicat mental P ne se conduit pas de la même façon qu'un sujet auquel s'applique le prédicat mental P' ; et il apprend le plus souvent comment appliquer ces prédicats à lui-même lorsque ces conduites sont identifiées chez lui par d'autres pendant qu'il vit les états mentaux correspondants. Le sens des prédicats mentaux, y compris du prédicat « conscient », est circonscrit (selon l'analyse wittgensteinienne développée à la fin du chapitre I) par le renvoi mutuel des comportements et des vécus qui justifient leur emploi socialement autorisé. Or, une culture se définit, entre autres, par le périmètre des comportements qu'elle admet et des expériences qu'elle accueille. Les comportements acceptés peuvent par exemple inclure, dans certaines cultures, les convulsions de transes prémonitoires, ou bien ils peuvent les exclure, dans d'autres cultures, au profit de la seule raideur d'un examen rationnel du futur. Des expériences reconnues dans notre culture, comme l'aboulie dépressive ou la « haine de soi », ne sont pas catégorisées comme telles ou sont perçues comme déviantes dans certaines sociétés asiatiques, tandis que d'autres expériences répandues dans les sociétés dites « premières », comme le voyage chamanique, manquent de répondant et de crédibilité dans le cadre d'une culture occidentale moderne. Même l'histoire de notre propre civilisation manifeste une altération, assez rapide avec le temps, du cercle des expériences reconnaissables ou tolérables. Ainsi, la défiance à l'égard de l'expérience mystique s'est considérablement accrue à partir de la fin du XVII^{e} siècle dans les pays européens, se traduisant d'abord par la querelle du quiétisme et la prise de position sans appel de Bossuet [113] contre Jeanne Guyon, puis

s’enracinant dans l’espace extra-religieux durant l’époque des Lumières. Tout ce que l’on disait avant ce tournant historique à propos de l’expérience mystique semble comme fané, éteint, voire fossilisé aux yeux d’un lecteur contemporain nostalgique [114] ; seuls des travaux archéologiques ou des renouveaux artificiels parviennent à la faire revenir au jour. Ses vocables (comme le mot « âme », en lente déshérence dans certains contextes, ou encore « possession », « ravissement », « extase ») sont désactivés et progressivement abandonnés, même s’ils sont parfois réemployés dans un sursaut de réminiscence. Ce sont les tendances lourdes de ces inclusions et exclusions, de ces expériences agréées ou mises au ban, de ces comportements associés lisibles ou illisibles, qui se déposent vraisemblablement comme un sédiment dans la structure étymologique de la terminologie mentaliste. Et c’est cela vers quoi on peut à l’inverse remonter en croisant une multiplicité d’étymologies des mots de l’esprit.

L’empreinte de la culture est particulièrement lisible dans le choix et l’étymologie des prédicats ou des substantifs de conscience. Dans nos cultures et dans nos langues occidentales, la variété des usages de ces mots est relativement limitée, et leurs étymologies sont rares et stéréotypées. La langue chinoise est déjà plus riche à cet égard, et la langue sanskrite (calquée mot pour mot par la langue philosophique tibétaine qui la traduit) bat des records de raffinement dans la combinaison des racines et les nuances de signification. Si le sanskrit [115] apparaît ainsi comme *la langue de la conscience*, c’est que la culture entière qui a porté sa parole s’est tournée vers l’enseignement d’une discipline de modulation psycho-corporelle des moments de la conscience (le *yoga*). La civilisation indienne, déclare Roberto Calasso [116], est ce moment singulier de l’aventure humaine dont le projet unique a été d’engendrer et de consolider un certain genre d’*état de conscience*, et de faire graviter autour de lui les gestes et les paroles d’une vie sociale perçue à cause de cela comme *anhistorique*.

Tableau des langues

Pour tirer quelques enseignements de ce tableau, repartons du mot commun « conscience », « consciousness », « coscienza ». Il est manifestement composé

d’un préfixe de rassemblement « con- » (en latin « cum- ») et du substantif « science », dérivé du latin « scientia », connaissance. Dans le lexique latin, « conscientia » est assez polysémique. Il est parfois strictement synonyme de « connaissance », penche d’autres fois vers la signification de « connaissance *partagée* (avec d’autres) », et désigne dans certains cas une forme de *connaissance intime*, ou de *connaissance de ses propres états mentaux* assez proche de notre *conscience*. La connaissance partagée se transforme dans ce dernier usage en une connaissance ramassée, recueillie. Méditant le connaître-ensemble proclamé sur le Forum, on en arrive à prendre silencieusement contre soi ce qui se présente dans le refuge d’une connaissance intériorisée. Cette alliance du substantif « connaissance » et d’un préfixe de rassemblement est très répandue dans les langues indo-européennes. On la retrouve en russe, sous les formes *so-sznanie* et *so-vest* ; en grec avec *σύγγνωσις* (sun-gnosis, « syn-gnose ») ; et plus encore en sanskrit, avec plusieurs termes dérivés de *sam-jña* et *sam-vid*. *Sam-jña* est le correspondant exact, racine pour racine, du grec *σύγγνωσις* (connaître-ensemble) tandis que *sam-vid* utilise une racine verbale indo-européenne différente qui signifie également connaître mais qui s’apparente au verbe latin « *video* » (voir). La même racine *vid* se retrouve en danois, dans le terme Be-vid-sthed qui signifie conscience, et aussi, bien que de manière moins évidente, en allemand, dans le terme analogue *Bewusst-sein* où se reconnaît une flexion du verbe « *wissen* » qui signifie savoir mais aussi originairement « voir ». Le grec comporte pour sa part des vocables isomorphes *συναίσθηση* (sun-aisthese, « syn-esthèse »), *συνείδηση* (sun-eidese) qui se décryptent comme « sentir-ensemble » et « voir-ensemble », et qui sont des analogues tardifs (d’époque hellénistique) du latin *conscientia*. La conscience oscille ainsi entre un *voir* et un *connaître* partagés ou rassembleurs. Cette concentration sur le voir, parmi toutes les modalités sensibles, n’a rien d’indifférent. Voir est une manière de sentir qui a d’emblée pour trait singulier le regroupement de *plusieurs* objets dans la forme unique d’un champ spatial. D’autres modes de la sensibilité, comme l’audition, peuvent également présenter leur objet dans un champ spatial, mais celui-ci est plus flou, moins rigoureux dans son mode de répartition que celui de la vision. Sous le toucher, le pouvoir de rassemblement s’affaiblit

encore puisque l'objet palpé est unique et n'entretient pas de connexion immédiate avec d'autres objets. Dans les termes qui impliquent la racine indo-européenne « *vid* », la conscience hérite donc la connotation de clarté, et de pouvoir de synthèse dans un seul domaine placé sous le regard, qui distingue la vision d'autres modalités perceptives. On cherche peut-être à lui faire traduire l'expérience d'un regard intérieur, qui précède *de facto* celui de l'organe visuel et en conditionne le pouvoir de ralliement [117]. Mais, dans d'autres termes qui évoquent une composante quasi-tactile de la conscience (*Mṛś/Marśa* en sanskrit), la civilisation indienne manifeste qu'elle a aussi appris à épouser les contours de l'être-conscient en l'effleurant, qu'elle s'est donné les moyens de l'explorer à tâtons dans la plus grande intimité sans se hâter d'appréhender son unité abstraite par un effet de distanciation.

Qu'en est-il à présent de « connaître » ? La connaissance n'est pas seulement une composante sémantique du mot « conscience » ; elle confine à la synonymie. Perdre connaissance, c'est perdre conscience ; la conscience est définie par le *Trésor de la langue française* comme une faculté nous permettant d'avoir connaissance de nos propres états ; et le hongrois établit une équivalence pure et simple entre conscience et connaissance. Encore faut-il distinguer des modalités du connaître. Il y a des formes de connaissance directes, sensibles, tantôt visuelles (comme dans le *sam-vid* sanskrit, le *Bewusstsein* allemand, et le « *Den* » soudanais), tantôt tactiles (comme dans les termes sanskrits *vi-marśa* et *pratyavavamarśa*), tantôt intermodales (comme dans le sanskrit *indriyajñāna*) ; autrement dit des connaissances silencieuses par contemplation perceptive ou par contact étroit. Et il y a à l'inverse des connaissances indirectes pouvant être médiées par des symboles et des propositions, des connaissances-que s'écartant des seules consciences-de. Sans compter des formes de connaissance intermédiaires entre le direct et l'indirect, assez bien évoquées par certains usages de l'adjectif italien « *consapevole* ». Le sens de ce dernier mot est proche de « cosciente » (conscient), et son étymologie en est quasi-indiscernable puisqu'elle se contente de substituer un verbe « savoir » au verbe « connaître » ; mais il s'utilise dans des contextes un peu différents, tenant aussi bien de la conscience que de la connaissance. On peut être « *consapevole* » *de* quelque

chose (comme on est *conscient de* ce quelque chose) ; et on peut aussi être « *consapevole* » *qu'*un fait s'est produit ou *qu'*un contenu propositionnel est vrai (comme on *sait que* cela est arrivé) [118].

Mais distinguer les variétés de connaissance, opposer les connaissances proches ou lointaines, par connivence ou par recul, est-ce suffisant ? Est-on ainsi parvenu à connaître la connaissance ? En un sens, oui. Car au fond, qu'est-ce que connaître ? Avant tout mettre à part, discriminer, catégoriser ; autrement dit sortir de l'indistinct, refuser de demeurer sidéré devant l'impressionnante singularité de l'étant total, discerner des lignes de partage qui l'éclatent en une pluralité de fragments, ou construire un espace modal qui en fait une actualité particulière parmi d'autres possibles. Discriminer des types de connaissance, c'est donc accumuler des éléments de connaissance de la connaissance ; et caractériser la connaissance comme discriminative *par contraste* avec un mode de saisie inarticulé, c'est la connaître mieux encore en l'ayant globalement distinguée d'autre chose. Tel est en tout état de cause le sens principal du mot sanskrit « *vijñana* » : connaissance (gnose, *jñana*) discriminante (*vi-*, préfixe de séparation dichotomique). Ce vocable est souvent traduit par « conscience », mais il porte avec lui une trace étymologique qui évoque l'opération analytique. Il s'apparente en cela au mot « *pratisaṅkhyā* », correspondant également à notre conscience, mais renvoyant à l'acte de compter, d'évaluer, littéralement de « déclarer ensemble ». Les deux termes ne peuvent manquer de s'opposer à d'autres qui indiquent une forme de conscience à la fois plus primitive et plus largement englobante.

Parmi les termes alternatifs pré-discriminants qui viennent d'être invoqués, on relève en sanskrit « *bodha* » (éveil) ou « *prakāsa* » (luminosité) qui évoquent la simple hospitalité aux contours du monde, la pure présence vécue soigneusement mise à part de la forme distinctive de ce qui est présent. La langue tibétaine rend cette composante de signification par des métaphores de transparence illimitée : espace, océan, ou miroir sans bords [119] ; un miroir capable de porter tous les reflets des phénomènes puis de les laisser disparaître, sans jamais rester coloré par eux. La même sphère de sens se reconnaît à nouveau dans le chinois « Qing Xing », avec sa clarté et sa translucidité comparées à celle

d’un ciel immaculé, vierge de nuages mais immensément accueillant à leurs possibles vapeurs. Il s’agit dans tous les cas de faire signe vers un arrière-plan de lumière révélante ou vers une étendue réceptive à l’apparaître. Cette gaze limpide est considérée comme une condition si universelle de chaque apparition, dans les cultures de l’Inde ou dans celles qui en dérivent, qu’elle est discrètement identifiée à la texture même de ce qu’il y a. *Sattva*, *anubhava*, deux autres termes sanskrits traduits par conscience, dérivent des deux racines (*As* et *Bhū*) qui correspondent au verbe être indo-européen [120]. La conscience nue, lumineuse et spacieuse, indiscriminée et irréfléchie, assimilable à l’expérience pure, est ici coextensive au simple *fait d’être*.

Une telle différence établie entre les variantes mentalisées, discriminatives ou évaluatives de la conscience, et son fond de radiance, permet en tout état de cause de résoudre quelques problèmes d’une pensée indienne vouée à la conceptualisation de l’expérience contemplative. Considérons par exemple la liste d’éléments la plus commune dans la tradition bouddhique : celle des « *dharma* », regroupés en cinq sous-ensembles ou agrégats (« *skandha* ») [121]. Le cinquième *skandha* est composé de « *vijñana* », inattentivement traduit par « conscience ». Mais si l’on admet (comme étant la moins inappropriée [122]) la catégorisation des dharma comme *phénomènes*, et celle des *skandha* comme agrégats de *phénomènes*, quel sens y a-t-il à dire que la conscience elle-même est phénomène ? Cela ne revient-il pas, de manière absurde, à faire de l’apparaître une apparition ? On ne peut alors comprendre le système des *skandha* que si on désarticule le signifiant « conscience » le long des lignes de partage que lui ménage la langue sanskrite (ou la langue pāli qui en est dérivée). En se souvenant de l’étymologie du mot qui désigne le cinquième *skandha*, on s’aperçoit que la conscience-phénomène qui le compose n’est que l’acte même de différencier cognitivement (*vi-jña*) au sein de ce qui se présente, après s’en être aperçu. Ce qui se *montre* dans le phénomène du cinquième *skandha*, c’est une séquence d’actes d’aperception et de sélectivité discriminante, et rien d’autre. Reste en dehors d’elle, en position transcendantale, la monstration elle-même : un moment de conscience conditionnante plutôt que conditionnée, assimilable à une métaphorique luminosité ou à un espace de phénoménalité. La

monstration ne se montre pas, la conscience-lumière (*prakāsa*) n'est pas éclairée, la conscience-espace n'est pas étendue, la phénoménalité n'est pas phénomène ; elle épouse l'être (*sattva*) et n'est reconductible à aucun étant particulier. En parler, lui conférer involontairement la fonction d'un étant par le seul fait d'y faire référence, serait encore trop. C'est sans doute pourquoi « elle » est généralement passée sous silence dans l'énoncé énumératif des *dharma* et des *skandha*.

À mi-chemin entre la discrimination et l'ouverture sans borne, on trouve l'*attention*. L'attention inquiète, directive, voire défensive, est connotée par l'adjectif anglais « *aware* », dont la source est évoquée par l'avertissement verbal « *beware* » : fais attention, reste sur tes gardes. Il s'agit de la forme de conscience utile à un guerrier saxon : prévenir le danger, être en alarme. En anglais, les adjectifs « *conscious* » et « *aware* » sont fréquemment utilisés pour se définir l'un l'autre, sur le mode circulaire typique des dictionnaires, mais avec un degré de proximité en plus. « *Conscious* » est par exemple défini par la locution « intérieurement "aware" », et inversement « *awareness* » est identifié à « avoir connaissance ou conscience de ». Pourtant, l'emploi de l'adjectif « *aware* » s'écarte quelque peu de « *conscious* », dans deux directions opposées : la direction déjà signalée de l'attention focalisée, et inversement la direction de l'accueil, de la pure et neutre veille sensible. Dans cette dernière direction, « *awareness* » signifie selon l'*Oxford English Dictionary* un état de conscience élémentaire et indifférencié, que William James a proposé de traduire en français par « aperception » dans son article « La "conscience" existet-elle ? » [123] Les termes sanskrits dérivés de « cit » semblent jouer un rôle analogue. Issus d'un verbe ayant parmi ses composantes de signification le percevoir, le *se tenir attentif*, ils finissent par désigner dans la pensée de *l'advaita vedānta* [124], la conscience absolue, non personnelle, et *auto-lumineuse*, c'est-à-dire virtuellement réflexive, sans aucune distanciation objectivante vis-à-vis d'elle-même. De l'attention ciblée qui prépare la discrimination, on passe par transitions insensibles au pur être-attentif en expansion qui rejoint l'évasement diaphane du ciel chinois.

Le vocabulaire de la conscience de soi, enfin, reste à la fois ambigu et peu différencié dans les langues occidentales : cherche-t-on à désigner une simple connaissance détachée prenant pour objet le « soi », comme le suggère la forme intentionnelle conscience-de ? La différenciation entre deux sens de l'anglais « *self-consciousness* » laisse déjà soupçonner que les choses sont plus subtiles que cela ; si l'un de ces sens peut bien se rendre par « connaissance de soi », l'autre évoque une altération du comportement par excès d'affectation, par élaboration d'une image artificielle de soi à l'usage d'autrui. Cette dernière nuance est bien véhiculée par le terme chinois « *Niu ni* », qui désigne une *charge excessive au cœur* due à la nécessité d'assumer la *persona*, le masque du jeu social, contre l'ouverture « céleste » des possibles, contre la disponibilité sans limites d'une vie de sage [125]. Et elle est explicitée par la terminologie sanskrite, qui y dénonce une véritable « fabrication », celle du « faire-le-soi » (« *aham-kāra* »), celle du mime d'un soi capable non seulement de faire bonne figure dans une assemblée, mais aussi d'introjecter son image extérieure jusqu'à se leurrer lui-même et se prendre pour ce qu'il n'est pas (une *chose* intrinsèquement existante). Le « soi » limité de la personne, ici, n'est pas tant connu qu'assemblé de toutes pièces, comme une sorte de pantin dénué de consistance propre mais pas de pouvoir de fascination. Dans la perspective hindoue, si le « soi » individuel manufacturé a une qualité par-delà son opérativité dans les relations humaines, c'est seulement celle de masquer le vrai « soi » absolu (*ātman*), partagé, anonyme, qui éclôt dans l'attention béante du « *cit* » ou « *caitanya* » sanskrit [126]. Ainsi traverse-t-on à plusieurs reprises, dans les sonorités distillées par la variété des cultures, la conscience de soi et la conscience réflexive pour retrouver leur présupposé obsédant qu'est l'expérience pure.

QUESTION 3

Comment changer d’état de conscience ?

Nous parlons avec tant de faste, en lettres majuscules, d’un Matin à Mexico. Tout cela se réduit pourtant à un petit individu regardant un fragment de ciel et d’arbres, puis se penchant sur la page de ce cahier.

D.H. Lawrence

La *réduction transcendantale* au sens de Husserl est à première vue une systématisation de la conscience réflexive, une installation dans la présence à l’expérience. Cette stabilisation de la réflexion suppose qu’on accomplisse préalablement l’*épochè*, la suspension du jugement ou de la croyance à propos des objets d’expérience. L’*épochè* neutralise la tension d’engagement vis-à-vis du monde des objets, et la réduction tire profit de cette abstention instaurée pour se rendre manifestes les actes de conscience tendus. En affermissant la posture réflexive, la réduction est un instrument primordial d’étude de l’expérience consciente, puisqu’elle seule y donne immédiatement accès. Aucun discours, aucune pensée, et même *aucune étude neuroscientifique* sur l’expérience consciente ne saurait en faire l’économie, puisque s’en passer reviendrait à se couper du thème même d’un tel discours, et finalement parler d’autre chose ou ne parler de rien.

La réduction transcendantale représente la méthode centrale de la phénoménologie, celle qui conduit directement à son champ propre d'investigation. Heidegger le fait ressortir de manière saisissante en travaillant l'étymologie du nom « phénoménologie ». Phénomène et logos : discours, ou science, sur les apparences ? Ce serait rater l'essentiel, et le rater doublement. Phénomène, d'abord, ne désigne pas ce qu'on entend le plus couramment par là, à savoir une *simple* apparence. Le phénomène, au sens de la phénoménologie, n'est pas le signe indirect, « apparent », de quelque chose qui ne se montre pas vraiment, pas en entier, à savoir un objet dans sa réalité transcendante. Le phénomène de la phénoménologie est apparaître plutôt qu'apparence ; il ne montre pas, il *se* montre (pour reprendre une expression wittgensteinienne) ; et s'il se montre c'est au sens d'un « se montrer en soi-même [1] », et non pas d'une disposition à être montré de l'extérieur. Le phénomène, c'est en somme ce qui se montre de soi-même, dans toute sa plénitude et sa nudité, sans aucune marque d'incomplétude ou de désignation imparfaite de quelque chose d'autre. Et le logos ? Logos, habituellement traduit par « discours », a plusieurs connotations, et plusieurs origines étymologiques probables, que Heidegger a largement exploitées dans son œuvre tardive. Mais dans *Être et Temps*, il se contente de tirer toutes les conséquences d'une caractérisation due à Aristote : le *logos* est « *apo-phainesthai* [2] ». Ce dernier mot est lié au nom « apophantique », qui désigne la partie de la logique concernant le jugement ; on l'applique traditionnellement à la théorie du jugement en tant qu'il peut être vrai ou faux. Mais il est également évident qu'il est composé du verbe même « *phainesthai* » d'où est issu le nom « phénomène », et d'un préfixe *apo-* (à partir de). Le *logos*, par conséquent, montre, fait apparaître, ce dont il parle ; et, à partir du montrer, il établit ce qu'il énonce. Que je demande « imaginez une rose » ou « n'imaginez pas une rose », dans les deux cas la rose se manifeste à vous par-delà les syllabes. Et, la rose s'étant manifestée, le jugement « la rose est une fleur » est appréhendé comme vrai. La phénoménologie, le *logos* du phénomène, l'apophantique du phénomène, est donc *le faire apparaître l'apparaître*. Heidegger l'écrit ainsi : « Phénoménologie veut dire […] faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même [3]. » On ne

peut signifier de manière plus insistante la réflexivité ; une réflexivité immanente (« à partir de lui-même ») activée par la discipline d'être et de pensée qu'est la phénoménologie. La réflexivité est au centre de la méthode phénoménologique à travers le procédé de la réduction transcendantale, et elle est incluse au cœur de son nom. Dans la vie ordinaire, l'apparaître se contente de faire paraître son contenu ; mais la phénoménologie fait apparaître à son tour l'apparaître comme tel. Elle exhibe l'apparaître qui autrement s'échapperait à lui-même tant il se reporte trop vite vers *ce* dont il est apparaître.

Nous allons maintenant analyser la réduction transcendantale en cinq actes. (1) Préciser en quoi elle consiste par-delà sa caractérisation un peu rapide comme attitude réflexive, tout en faisant ressortir sa différence avec l'*épochè* que l'on confond parfois avec elle. (2) Se demander vers quel domaine d'être ou de manifestation elle conduit l'investigation, *à quoi* elle « réduit » l'expérience ordinaire dont elle part. (3) Éclairer la motivation de l'acte de réduire, en se demandant si celle-ci est seulement d'ordre philosophique. (4) Esquisser des pistes méthodologiques, donner quelques indications sur la manière d'*accomplir* la réduction. (5) La replacer dans l'ensemble plus vaste des modifications actives des *états* de conscience.

À titre préliminaire, Husserl souligne un fait élémentaire concernant la conscience ordinaire, celle de « l'attitude naturelle » entièrement dirigée vers ses objets d'exploration et de manipulation, absorbée, voire fascinée par eux, arrachée à elle-même par sa propension à suivre les méandres de son parcours auto-tracé sur les sentiers d'un monde jeté là-devant. Ce fait est que la conscience ordinaire traverse successivement plusieurs degrés ou cibles de concentration, et plusieurs secteurs d'*intérêt*. Prenant pour point de départ effectif ce processus spontané de variation directionnelle de la conscience, il est possible d'accomplir le geste particulier de la réduction transcendantale. Car, pour « réduire », il suffit *a priori* de maîtriser, de diriger cette variation, puis de sélectionner l'un des intérêts variés.

Husserl énumère quatre modes entre lesquels circule une conscience ordinaire, ou « naturelle »[4], quatre postures fondamentales qui constituent son espace de transformation :

- La ***co-présence*** consiste à se rendre compte que *des* objets *me* sont donnés, que ce soit dans l'intuition ou l'imagination ; à « sentir que les objets sont là pour moi », au travers de leur appréhension sensible. Il s'agit d'une simple attestation de présence, non focalisée, de tout cela qui est disposé autour de moi. La co-présence est un mode passif de conscience, ouverte et réceptive à ce qui se présente ;
- L'***attention*** [5] est pour sa part un mode de relation spécifique avec *chaque* objet ; elle suppose une activité, une décision, un choix. Elle relève d'un état de conscience focalisé, tendu-vers (comme l'étymologie le suggère), étroit, métaphoriquement comparé au cercle dont l'intérieur est éclairé par le rayon du regard. Elle ne se confond pas avec l'intentionnalité, terme plus vaste qui implique certes la directionnalité de la conscience mais pas forcément l'être-remarqué [6] des objets vers lesquels elle se dirige ;
- En-deçà de la co-présence et de l'attention se tient, comme leur condition, un état plus vaste de la conscience. La ***vigilance***, qui est un mode de relation non spécifique et non sélectif avec le monde ambiant dans toutes ses dimensions : l'ensemble des objets présents, mais aussi l'imaginaire, le domaine cénesthésique, les valeurs, et les appréciations esthétiques ;
- Enfin, il y a un autre mode de conscience qui suppose également la vigilance mais ne se ramène pas à l'attention focalisée ou défocalisée vis-à-vis des objets. Husserl le nomme « ***accueil*** ». Il s'agit de la disposition à entrer en relation avec les *alter-ego*, avec nos semblables. L'espèce de directionnalité requise est très différente de celle qui concerne les objets, car l'accueil des autres suppose la réciprocité, l'échange des rôles, la compréhension (ou l'incompréhension) mutuelle. L'accueil est également ouvert à un avenir inattendu de spontanéité et de créativité de l'autre, contrairement à l'attention à des objets dont les propriétés sont soit enfermées dans le passé d'une exploration, soit contraintes par des lois d'évolution.

Mais le mode « attentif » de la conscience a peut-être été présenté de manière trop exclusive. Se rendre attentif de manière sélective à tel ou tel objet

n’est pas la seule manière de focaliser l’expérience consciente, de la faire changer de circonscription, de déplacer sa zone de netteté, pour ainsi dire. Il existe une manière à la fois plus vaste et plus précise de concevoir les variations de direction ou de niveau d’appréhension de la conscience. Husserl appelle cette manière développée de diriger les actes de conscience « l’intérêt », et il en fait l’instrument indispensable de la réduction[7]. Supposons que notre attention se dirige vers une fleur, disons une tulipe. On peut dire aussi à la rigueur que notre intérêt se concentre sur la fleur. En vérité, l’intérêt déborde l’objet ; il concerne les modalités d’appréhension des objets en général et de cet objet en particulier. Notre intérêt pour la tulipe à laquelle nous sommes attentifs peut être d’ordre scientifique, esthétique, ou commercial, voire financier (comme dans la *tulipomania* de la Hollande du XVII^e^ siècle[8]). À l’intérieur de ces champs d’intérêt, des subdivisions apparaissent. L’intérêt scientifique peut se spécialiser en intérêts botanique, taxinomique, histologique, biochimique, ou génétique. L’intérêt esthétique peut quant à lui se décliner en intérêt pour la beauté manifeste de la fleur, pour la possibilité de la peindre, ou pour l’éclat des pigments à en extraire. Ces divers intérêts ne sont pas purement fonctionnels ; ils dénotent autant de modulations de la conscience. On ne *voit* littéralement pas la même fleur suivant qu’on souhaite la peindre, ou qu’on cherche à en étudier les déterminants génétiques. Selon les divers intérêts, on n’est pas dans les mêmes dispositions, dans la même attitude, dans le même cadre de référence, dans le même univers d’expérience, vis-à-vis de cette fleur. Les intérêts scientifiques ou commerciaux traversent rapidement le phénomène de fleur pour anticiper des activités de catégorisation, de dissection, d’extraction, de distillation, de transport, ou de transaction. Les intérêts esthétiques, en revanche, s’appesantissent sur l’opacité charnelle des pétales de la tulipe, sur la texture de ses duvets, sur l’exhalaison de ses rares parfums, sur la fermeté moite de ses surfaces, sur le vertige absorbant de ses pourpres découpés sur des veinures blanches ; ils mobilisent au cœur de l’expérience tout un trésor de mémoire corporelle latente fait de bien-être ou d’évocations rêvées, auquel on permet de s’éveiller et de se répandre à cette occasion. Il est vrai que plusieurs strates d’intérêt peuvent coexister en un seul acte de conscience (Husserl évoque à ce

propos « l'entrelacs [9] » du vécu). Le botaniste, pressé par l'urgence de sa tâche de séparation moléculaire et par la perspective d'une publication, peut par exemple garder *également* en prise le souvenir distrait de la beauté du matériel floral d'expérimentation qu'il a reçu le matin. Même ainsi, cependant, il reste ce que Husserl nomme un « intérêt dominant », une coloration massive de l'expérience auprès de laquelle ses composantes entrelacées n'apparaissent que comme autant d'allusions diaphanes.

Il ne s'agit pourtant là encore que d'une façon restreinte, régionale, de traiter l'intérêt. À long terme, le fait de s'entraîner à l'un ou à l'autre des intérêts, ou des attitudes, peut infléchir les formations de « caractère » du *moi*, et créer un biais permanent. La *totalité* du monde-vie-conscience est en fait susceptible de se teinter progressivement de l'atmosphère d'un intérêt plus scientifique qu'esthétique, ou plus pictural que commercial. Lorsque tout le champ vécu en est pénétré, lorsque la conscience entière est concernée, altérée, transformée, l'intérêt devient un état de conscience à part entière, plutôt que l'une de ses modalités directionnelles ou l'une de ses opérations. Parmi les options qui lui sont accessibles, cet intérêt global progressivement ou périodiquement installé peut se porter soit sur des objets intentionnels de la conscience, soit, réflexivement, sur les actes de visée de ses contenus objectivés. Par rapport à l'« attitude naturelle » qui consiste à s'établir dans la posture intentionnelle, la réflexion est qualifiée par Husserl de « modification de conscience », de « changement d'attitude qui [fait] subir une *transmutation* au vécu préalablement donné » [10]. Lorsque cette transmutation a eu lieu, lorsque l'état de conscience s'est durablement installé dans l'intérêt réflexif, on dit qu'on a accompli la « réduction ».

Mais ce qui prépare la réduction, ce qui constitue l'étape préliminaire de la « transmutation » recherchée, c'est ce qu'on pourrait appeler une « dé-mutation », c'est-à-dire la neutralisation et la détente des ressorts d'une mutation inaugurale qui aurait par hypothèse transformé une expérience universellement ouverte en un état de conscience opérationnel arc-bouté vers l'accomplissement d'actes de saisie (manuelle ou mentale) d'objets. Cette « dé-mutation », cette dissolution des nœuds focalisés de l'agir, cet épuisement consenti des croyances

nécessaires à une vie pratique, est qualifiée d'*épochè* par Husserl au nom de son analogie présumée avec la démarche sceptique [11]. Rappelons que la démarche de clarification de la connaissance préconisée par le scepticisme pyrrhonien et académique comporte la *suspension*, voire *l'arrêt*, de tout jugement, en grec l'*épochè*, à titre de geste de prudence et de motion de défiance. La prudence est de rigueur au vu des erreurs passées et des illusions finalement identifiées mais initialement fascinantes. Quant à la défiance, elle s'impose *a priori* en vertu du pouvoir d'emporter la conviction qu'ont des raisonnements pourtant antinomiques, et en raison de la relativité de chacune de leurs conclusions à des points de vue particuliers.

Selon Husserl, il y a cependant des différences majeures entre les deux *épochè*. Dans leur tonalité d'abord. Si la suspension sceptique conduit au doute, comme sa dénomination l'exige, la suspension phénoménologique se borne à la stricte équanimité, à la simple abstention, ni doute ni croyance. Dans leur thématique ensuite. L'*épochè* sceptique suspend en principe des *jugements discursifs*, tournés vers la qualification des objets. Au maximum de sa portée, elle prend pour cible la croyance générale, entretenue par certaines philosophies « réalistes » ou dogmatiques, que nos connaissances atteignent la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et elle affecte cette croyance d'un fort coefficient de doute. En revanche, l'*épochè* proprement phénoménologique porte sur des vécus. Elle suspend la valeur pré-discursive de position d'objets de ces vécus ; elle neutralise la validité de la croyance tacite, dite « naturelle », en un monde extérieur réel ; elle descend en somme un étage cognitif plus bas que l'*épochè* sceptique. L'*épochè* husserlienne diffère aussi de l'*épochè* sceptique par sa finalité immédiate. Le but déclaré de l'*épochè* phénoménologique, fort peu sceptique, est d'exposer au regard le *fondement* ultime de toute science, ce fondement ferme et absolu [12] parce qu'auto-fondé et auto-évident qu'est le présent-vivant. Même si nous réalisons aujourd'hui que le genre d'absolu silencieux atteint par l'auto-aperception n'a pas les ressources nécessaires pour mettre une science discursivo-formelle à l'abri des remises en question, il reste qu'il opère bien comme humus de l'œuvre de connaissance, et que la négligence fréquente de ce fait est l'une des raisons les plus identifiables

des égarements des chercheurs à l'égard du sens et de la portée de leurs savoirs. Ne se contentant pas de suspendre la saisie d'objets et la croyance en un monde pré-ordonné, n'allant d'ailleurs pas jusqu'à les mettre explicitement en doute, l'*épochè* phénoménologique invite celui qui s'y livre à surmonter cette négligence. Elle le prépare à évaluer réflexivement la structure des vécus afin de placer sous la lumière de l'attention l'acte même de poser des objets et le motif des croyances entretenues. Car, si un vécu ordinaire est tendu vers son objet, un vécu délivré de sa tension habituelle par la pratique de l'*épochè* phénoménologique acquiert la possibilité de déployer ses orientations dans plus d'une direction, et de se porter *aussi* en retour vers l'être-intentionnel des vécus. Un tel regard réflexif permet certes de critiquer les actes de visée d'un objet et les motifs de croire en son existence, mais il le fait avec pour but avoué d'exhumer l'origine de leur prétention à la validité, et de rouvrir le chantier d'un renforcement de celle-ci par la clarification qui s'ensuit.

Il y a enfin une autre différence entre les deux *épochè*, qui porte sur leur finalité dernière, mais qui se retourne en dernier ressort en une étonnante ressemblance par-delà les millénaires. En bref, l'*épochè* sceptique a un dessein existentiel, alors que l'*épochè* phénoménologique a une priorité affichée d'ordre gnoséologique. Pour autant, nous allons le voir, la phénoménologie n'est pas privée de projet existentiel ; non seulement parce qu'elle a eu son moment existentialiste avec Heidegger et Sartre, mais aussi parce que cette motivation était présente dès sa source husserlienne.

Le fruit principal de l'acte suspensif qu'accomplit l'*épochè* sceptique est la « tranquillité », l'*ataraxie*[13], un état qu'on est tenté d'opposer aux agitations anxieuses de ceux qui soutiennent une certaine opinion dogmatique en n'ayant de cesse d'en convaincre les autres et d'en vérifier la conformité à ce qui arrive. Autrement dit, dans le scepticisme, l'aboutissement désiré d'un certain état de conscience volontairement cultivé (la suspension), est lui-même un état de conscience : la quiétude. Cette espèce de finalité pratique est conforme à celle d'une part cruciale de la philosophie antique telle que l'a restituée Pierre Hadot[14], et le but qu'elle s'assigne est rien de moins qu'une vie transfigurée[15]. Qu'en est-il à présent de l'*épochè* phénoménologique, par-delà son affichage

théorique fidèle à l'esprit de la philosophie occidentale moderne ? Son motif sous-jacent n'est en fait pas complètement étranger aux idéaux de la philosophie antique, y compris dans sa composante sceptique. Husserl n'écrit-il pas que la perspective du philosophe qui s'est engagé dans la recherche phénoménologique est de s'identifier *lui-même* au « bien suprême[16] » ? Et cette demande d'exemplarité du philosophe dans sa recherche de la « vie bonne » n'est-elle pas conforme à la règle que se sont fixée les « amants de la sagesse » grecs, depuis Socrate jusqu'à Epictète ? En suivant ce fil rouge d'exigence à travers l'œuvre d'Edmund Husserl et de son plus proche successeur, Eugen Fink, on est à la fois surpris et impressionné d'y trouver une variété moderne du « travail de soi sur soi » que préconisaient chacun à leur manière les philosophes sceptiques, épicuriens, stoïciens ou néo-platoniciens, afin d'apprendre à vivre et à mourir. Le programme latent de la phénoménologie subordonne en effet la révélation d'une vérité réflexive sur l'origine vécue de la connaissance, à l'auto-transformation pensée et voulue du philosophe. La métamorphose désirée par le phénoménologue tend à instaurer une vie philosophique ne se confondant avec nulle autre ; une vie qui s'avance sous la férule d'une continuelle « responsabilité de soi[17] », et qui tend à incorporer au cœur d'elle-même, dans le battement de ses jours, la co-naissance de l'absolu qui survient en son premier acte cartésien. La vie du philosophe, déclare Husserl, est « une vie par vocation absolue[18] ». Or, l'auto-transformation qui soutient cette vie-là ne s'obtient que moyennant une quête ascétique, au sens étymologique d'un exercice de maîtrise de soi-même en vue d'incarner un idéal. Selon l'une des formulations les plus frappantes de Fink, en phénoménologie, « la mise en place des fondations d'une philosophie s'identifie au commencement originaire du philosophe lui-même[19] ». Autrement dit, la transmutation du vécu consécutive à l'*épochè* n'est pas une circonstance accessoire, ni un simple instrument permettant de mettre au jour quelque domaine d'investigation dont le philosophe pourrait ensuite s'éloigner à son gré pour passer à des activités plus banales. La véritable approche philosophique ne ménage pas de distance entre le chercheur et le cherché, pas de différence entre son accès au terrain d'étude et le labour de la

terre qu'il est. Le sol de la philosophie *n'est autre que* le philosophe en route vers son recommencement.

Un chemin destinal s'ensuit, inséparable du chemin de connaissance. Un chemin qui exige une préoccupation quotidienne vis-à-vis de sa propre façon d'exister, et pas seulement vis-à-vis de la teneur d'un savoir abstrait. L'*épochè* ne se limite pas à une technique de laboratoire parmi d'autres, se distinguant seulement des autres en ce que le laboratoire en serait « intérieur » ; elle n'est pas qu'une pratique incluse dans la panoplie des gestes d'une existence par ailleurs intouchée ; elle ne se borne pas à écarter provisoirement le chercheur de ses autres occupations pour l'introduire dans une activité professionnelle spécialisée. Elle représente un mode de vie à part entière ; et un mode de vie qui s'empare du philosophe de manière définitive [20], parce que, à partir de l'instant où il a réalisé la plénitude d'être à laquelle il s'ouvre par son biais, et la radicalité de la décision qui en permet l'instauration, il peut difficilement s'empêcher d'en suivre la pente jusqu'aux extrémités où celle-ci l'entraîne. Ce sont seulement les premiers pas (parfois interminables) de ce chemin qui sont difficiles, et même pénibles, à amorcer. S'il en va ainsi, c'est que le chemin nouveau à emprunter est un sentier de traverse fait d'écarts à la norme, pour ne pas dire de dissidences. À peine la bifurcation passée, la première chose qu'on aperçoit n'est pas la promesse de clarification et d'accomplissement existentiel que comporte cet acte, mais plutôt la menace associée de bannissement à l'égard de la bien-pensance sociale ; un bannissement qui n'est d'ailleurs pas tant prononcé par autrui que douloureusement ressenti par soi-même en un certain lieu secret d'intériorisation des règles et des valeurs transmises par l'éducation. Ce que l'on perd par l'*épochè*, ou plutôt ce dont on se *libère* si l'on en croit sa vision pleinement épanouie, ce n'est rien de moins que « le travestissement voilant de l'être-homme [21] ». Ce qu'on commence par accomplir en pratiquant l'*épochè*, c'est « briser la normalité de cette vie [22] ». Or, cette brisure, cette déchirure du voile d'une humanité irréfléchie, n'a rien d'anodin ; elle commence par être un tourment, parce qu'avant d'avoir introduit à une forme inédite de transparence et de communauté d'être entre ceux qui y ont consenti, puis à une ouverture si polyvalente qu'elle rejoint une forme inaugurale d'universalisme, elle engendre

la solitude face au sentiment d'incompréhension que lui opposent ceux qui s'y refusent encore.

Le rejet du pacte de communication le plus courant commence par affecter un niveau élevé de l'activité conceptuelle, et il s'étend de proche en proche jusqu'au quotidien des conventions pré-conceptuelles. Tout d'abord, une espèce d'*épochè* de degré supérieur est souvent réalisée lors des époques de crise de l'œuvre scientifique. Il arrive en effet périodiquement qu'un consensus antérieur à propos d'un système d'entités théoriques permettant de s'orienter efficacement dans le milieu naturel et technique soit mis en difficulté par de nouveaux résultats expérimentaux et de nouvelles pratiques qui ont fait effraction par inadvertance hors du domaine de validité du paradigme scientifique admis. Les entités théoriques, manipulées précédemment comme si elles figuraient autant d'« objets réels », sont tout à coup (re)vues comme des constructions intellectuelles précaires, se substituant mal à leur soubassement performatif. Le jugement à leur propos se voit suspendre, et le discours scientifique subit une « réduction praxique » consistant à restreindre sa validité au niveau des pratiques symboliques, technologiques, et expérimentales. L'opérationalisme méthodologique d'Einstein en 1905, et de Heisenberg en 1925, illustre de manière frappante la tendance récurrente des sciences physiques à réduire leurs savoirs à l'enclos concret du laboratoire, de l'atelier et de la vie active. Cette phase est toutefois tenue pour provisoire par la plupart des chercheurs, qui s'empressent de pousser leur ingéniosité constructive dans toutes les directions imaginables afin de forger un nouveau paradigme et un nouveau système d'entités théoriques crédibles, d'offrir un domaine de visée jusque-là insoupçonné à leur flèche intentionnelle, et de rendre ainsi caduque la suspension du jugement scientifique. Ce qui suscite souvent leur sentiment d'incompréhension, ce n'est donc pas la nécessité reconnue d'une *épochè* temporaire permettant d'assurer la transition d'un paradigme scientifique à son successeur, mais une attitude éminemment philosophique qui tend à pérenniser la suspension du jugement à propos des entités théoriques, au nom de la mise au jour des processus de leur genèse passée. À quelques éminentes exceptions près (comme Hermann Weyl [23]), peu de chercheurs acceptent de neutraliser *en*

permanence leur échappée intentionnelle vers un monde d'entités théoriques, et encore moins d'en revenir sans cesse au monde de la vie quotidienne en tant que seule source productrice de leur représentation scientifique. Ils assimilent la neutralisation à un parti pris instrumentaliste ou empiriste. Ils considèrent de ce fait qu'elle revient à les priver d'un corpus de convictions partagées à propos d'un domaine de représentations accepté par tous, ainsi que de voies de communication efficaces appuyées sur des certitudes restant indiscutées dans leur communauté. Ils craignent en somme de perdre le bénéfice à la fois heuristique et mobilisateur du « travestissement voilant de l'être-scientifique » s'ils consentent à briser la normalité figurative des procédés d'entente entre chercheurs. Dans leur crainte, ils confondent cependant le geste phénoménologique de l'*épochè* avec l'étape suivante de réduction *stricto sensu*. L'*épochè* leur demande seulement de ne plus s'exiler dans un monde représenté, et de prendre pleinement conscience de tous les biais mentaux qui conduisent à s'y croire en exil. Elle n'exige d'éliminer aucune composante de leur connaissance, pas même les constructions symboliques, les actes d'extraversion ou l'attitude d'adhésion aux contenus représentatifs, mais seulement de ne pas continuer à en être dupe.

Il ne s'agit pourtant là que d'une première vague de l'*épochè*, appelant irrésistiblement son approfondissement en direction de strates plus élémentaires du savoir. Comme l'écrit en effet Husserl, « [dans] l'accomplissement de cette *épochè* (savante), il est manifeste que nous continuons malgré tout à nous tenir sur le terrain du monde ; ce monde est maintenant réduit au monde de la vie qui vaut pour nous pré-scientifiquement[24] ». L'*épochè* corrosive des sciences n'affecte pas l'outillage concret de la vie courante. La mise en question du monde de la représentation scientifique laisse intacte l'assomption d'*un* monde en général, puisqu'elle change seulement le niveau et le contenu du monde assumé. Or, ce monde-de-la-vie, ce monde des choses « à la portée de la main » qui précède et conditionne l'élaboration d'un monde des objets de science, est lui aussi une étape, il est lui aussi un point d'arrêt temporaire et instable des formations de croyance (même si ce « temporaire » pourrait s'identifier à l'histoire quasi entière de l'humanité). Pour être plus dissimulées, parce que plus

proches, plus immédiates, plus irréfléchies, les étapes de la constitution des formes manipulables de la vie courante n'en invitent pas moins à un acte renouvelé de neutralisation typique de l'*épochè*. Mais procéder à cette *épochè* ultérieure, cela revient du même coup à élargir le cercle social dont on risque de se couper à cause d'elle ; cela risque d'accroître les risques d'incompréhension par refus d'évidences partagées. Après avoir accompli la première vague de l'*épochè*, et s'être aliéné ainsi la plus grande partie de la communauté scientifique qui tient à garder son « travestissement voilant » professionnel, on risque de susciter, par sa seconde vague, le repli défensif d'une fraction plus grande encore de la communauté humaine sur un noyau de convictions inculquées. De là vient la tentation, présente à toutes les étapes de l'*épochè*, d'un arrêt de son processus dissolvant avant qu'il n'ait tout emporté sur son passage, avant qu'il n'ait abouti à une liquéfaction conceptuelle si entière que nous en soyons reconduits par lui à un état primordial hypothétique de pure *stupeur* devant l'inconnu sans fond.

La phase de « réduction » qui suit l'*épochè* représente, bien malgré elle, cette tentation d'arrêt. Réduire, c'est bloquer le regard d'expérience en voie de « transmutation », c'est lui désigner un champ de manifestation comme fondement ultime et *a priori* indépassable du processus de constitution d'objectivité. Réduire, c'est stopper en route le processus de dissolution universelle de l'*épochè*, en récupérant les matériaux dissous à un stade intermédiaire, en reconstituant à partir d'eux un paysage à explorer, et parfois, dans une phase de durcissement ontologique, en le désignant comme seul existant. Tel est l'esprit dans lequel Fink distingue formellement l'*épochè* de ce qu'il appelle « l'activité de réduction proprement dite[25] ». Dans l'*épochè*, chaque prétention à la validité (d'une visée intentionnelle ou d'un jugement) est mise entre parenthèses, suspendue, inhibée. Mais, dans la réduction proprement dite, le croire positionnel est pris comme thème renouvelé d'un croire réflexif, la prétention première à la validité est prise comme question à résoudre pour la vague seconde de la connaissance phénoménologique. Le geste initial de neutralisation du regard engendre un nouveau regard non neutre, ayant simplement ajusté sa distance focale pour examiner quelque chose comme le

cercle des actes de conscience, ou le champ manifeste de l'immanence. Le domaine fluidifié se voit recristalliser par la réduction, en un domaine neuf où une classe inédite de jugements peut se faire jour.

Il faut à présent redoubler d'exigence et de souci de la précision. Qu'est-ce exactement que la « réduction phénoménologique » ? Jusque-là, nous n'avons fait que l'effleurer, en l'opposant à l'*épochè* qui la prépare, ou en l'esquissant par métaphores. Il a été tantôt question de réflexion, et d'accès aux états de conscience, tantôt de « transmutation » du vécu conscient. Alors, s'agit-il d'un point de vue *sur* la conscience, ou d'un état *de* conscience à part entière ? La métaphore dualiste du point de vue est-elle compatible avec la description moniste de l'altération ? Et la différence entre les deux, point de vue ou état, ne constitue-t-elle pas l'un des traits principaux qui distinguent la psychologie de la phénoménologie ? Ce dont la réduction phénoménologique se démarque après l'avoir prise pour modèle, n'est-ce pas précisément la réduction psychologique [26], où le psychologue expérimental commence par suspendre toute question sur la validité d'un jugement de perception déclaré, pour orienter son enquête vers les actes de reconnaissance perceptive ou de conviction ontique qui appartiennent à la conscience de son sujet ?

Dans certains passages de l'œuvre de Husserl, les choses semblent très simples, proches de l'image banale d'un regard redoublé, d'un regard retourné vers l'acte de regarder [27]. Après tout, c'est seulement dans la mesure de cette simplicité qu'une pédagogie efficace de la réduction peut être véhiculée par l'écriture philosophique, quitte à défaire ensuite ses représentations élémentaires initialement acceptées et à la redéfinir avec plus de volonté discriminatrice. Ainsi, dans le cours de 1923-1924 publié sous le titre *Philosophie première*, Husserl avance la représentation la plus élémentaire de la réduction, sans l'assortir immédiatement de correctifs. Il distingue, dans le « moi », un « moi sous-jacent » et un « moi réfléchissant », admettant par le biais de cet acte différentiel la possibilité d'une « scission du moi » [28]. Le moi sous-jacent est intéressé par l'objet de sa visée consciente, il est totalement pris dans sa croyance en l'existence de cet objet, et reste par suite incapable de jeter un regard critique sur elle. Le moi réfléchissant, quant à lui, saisit l'acte de visée

consciente ; il est intéressé exclusivement par cet acte comme tel, et reste par contraste « totalement non intéressé » par l'objet de l'acte ; il s'abstient d'y croire (comme d'ailleurs de *ne pas* y croire) en tant que chose transcendante, et se penche au lieu de cela sur les procédés immanents de *genèse de la croyance*. Le moi réfléchissant, récapitule Husserl, est le « spectateur de moi-même », du moins le spectateur du « moi sous-jacent ». Il est du même coup explorateur d'un « royaume » jamais foulé aux pieds, celui des « mères de la connaissance » [29], celui des germes des croyances et des théories constituées. En tant que spectateur, le moi réfléchissant ne participe pas aux passions doxiques du personnage unique du spectacle, il ne partage ni ses opinions ni ses convictions. Mais peut-être en entretient-il d'autres ; et quel « moi » plus distancié encore pourrait alors les mettre en évidence à leur tour et désamorcer leur préjugé occulte ? L'objection réitérée d'une régression à l'infini, amorcée à partir du moment où le moi réfléchissant peut devenir à son tour le réfléchi d'un moi réfléchissant d'ordre supérieur, est abordée de front et récusée par Husserl. Pour lui, il n'est pas question de se laisser impressionner par un argument purement logique alors que la phénoménologie a pour principe de s'en tenir à ce qui se vit effectivement. Or, sur le plan du vécu, la régression à l'infini ne se *donne* pas, si ce n'est comme une idéalité [30]. Le jeu des réflexions a beau n'avoir *en droit* aucune limite, il s'arrête *en fait* au point où l'on ne parvient plus à tenir ensemble ses multiples niveaux en une expérience unique et synthétique. La « scission du moi » est donc *de facto* réalisable, même si elle est logiquement contestable.

Mais cette image du dédoublement contenu des visées intentionnelle et réflexive de l'*ego* n'offre en vérité qu'une première esquisse schématique de la procédure de réduction phénoménologique. Pour élucider toute la portée de la réduction, il faut aller plus loin, interroger l'abondante production textuelle de Husserl et de sa postérité, et tenter de donner sens à leurs esquisses et à leurs correctifs en identifiant les échos de ce tâtonnement dans notre propre expérience. Quel genre de réflexion s'agit-il de pratiquer lorsqu'on engage la réduction ? Cette réflexion aboutit-elle à une « réduction » *au sens banal du terme*, c'est-à-dire à une *restriction* du champ de conscience, par-delà la re-

duction, la « duction [31] » réitérée, la reconduite de l'attention vers son propre tremplin ? Quelles sont les limites qu'il faut imposer à l'image d'une scission du moi ? Vers quoi ramène exactement la réduction, une fois qu'elle a été pratiquée ; vers la subjectivité pure comme l'écrit Husserl, vers le ressouvenir de l'être comme le soutient Heidegger, ou vers autre chose qui ne cesse d'être recherché ?

La réduction, pour commencer, ne consiste pas en un acte *quelconque* de réflexion ; elle ne se borne pas à la réflexion que pourrait mettre en œuvre un pratiquant de l'examen intérieur. Autrement dit, la réflexion phénoménologique *n'est pas* une réflexion de *psychologie* introspective (pas plus, bien entendu, qu'elle n'est une réflexion de psychologie expérimentale). Mais quelle est au juste la différence entre les deux types de réflexion, phénoménologique et introspective ? Quelle est au moins leur différence au premier degré, telle qu'on peut la dégager d'une définition standardisée de l'introspection que nous remplacerons, au chapitre XIII de ce livre, par une acception plus crédible et plus respectueuse de la leçon de la phénoménologie ? La différence est brièvement expliquée par Husserl au paragraphe 51 des *Idées directrices* : la réflexion psychologique opère, comme toutes les enquêtes menées par les sciences de la nature, en délimitant puis en extrayant son objet dans le champ total de l'apparaître ; elle restreint donc la région attentionnelle de l'expérience consciente, et la concentre sur un lambeau d'elle-même. Par contraste, « [la] réduction phénoménologique *ne* consiste *pas* à limiter le jugement à un fragment prélevé sur la totalité de l'être réel [32] ». La réduction phénoménologique, et la réflexion en quoi elle consiste, n'ont pas à proprement parler d'*objet*, mais nous invitent à revenir au champ entier de l'expérience « pure » dont tout objet, tout morceau de nature, est le corrélat intentionnel. Ce champ d'expérience pure étant « le tout de l'être absolu [33] », il n'y a rien pour le délimiter, rien qui permette de l'identifier à un objet de connaissance particulier.

Un problème de classification doctrinale doit être abordé brièvement avant d'aller plus loin : cette identité établie entre le champ de l'expérience pure et *le tout de l'être absolu* n'équivaut-elle pas à un *idéalisme* [34] ? Husserl le reconnaît, mais il revendique pour son idéalisme un statut d'exterritorialité qui le met

automatiquement à l'abri de la controverse spéculative. « L'idéalisme, écrit-il, n'est pas une substruction métaphysique […] mais la seule vérité possible et absolue […] d'un moi se recueillant sur son propre faire et sa propre donation de sens[35]. » L'idéalisme husserlien, en d'autres termes, n'est pas une *théorie* (comme le serait sans doute un idéalisme berkeleyien), mais l'expression authentique d'une *posture* de « recueillement » dans les eaux de l'expérience pure. C'est en tant que posture qu'il s'oppose diamétralement à l'attitude naturelle dont le principe est l'*extrusion* de l'attention hors de ce champ, vers les objets qu'elle délimite et qu'elle vise. L'idéalisme husserlien est le nom faussement métaphysique, le nom trompeur et inutile parce que ne l'opposant à rien d'autre, d'une vie désaliénée d'elle-même, d'une vie qui a décidé de revenir sur son geste fondateur de proscription hors de soi.

Penchons-nous à présent sur le verbe « (se) recueillir », car son emploi en lieu et place de « réfléchir » est révélateur d'une importante inflexion, d'un correctif, ou du moins d'un raffinement de la caractérisation husserlienne de la réduction phénoménologique. Désormais, la réduction n'est plus tant comparée à un dédoublement, à un décollement vis-à-vis des croyances du « moi sous-jacent » fasciné par les visées objectivantes de l'attitude naturelle qu'à une absorption respectueuse dans sa vie même. Il s'agit davantage de demeurer vigilant au milieu du flux de l'expérience consciente que de s'en éloigner et de le contempler à partir d'un point de vue neutre, éloignement qui après tout ressemblerait davantage à un mode d'exister scientifique qu'au mode d'exister phénoménologique que Husserl souhaite lui opposer dans une large mesure[36]. S'« élever au-dessus[37] » de l'être naturel et des choses de la nature ne consiste donc pas à s'écarter de l'expérience, mais au contraire à savoir l'habiter dans toute son envergure et à la reconnaître comme telle ; cela ne revient pas à se couper du monde, mais à le voir panoramiquement comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme « phénomène[38] ». La tentation de partialiser cette vigilance, de lui donner un thème et une sphère restreinte d'attention, demeure, il est vrai, toujours présente. L'« enfant du monde[39] » qu'est l'homme de l'attitude naturelle, a du mal à parfaire sa mue en adulte-au-monde. Il peine à se dépouiller entièrement de sa pulsion de saisie, d'identification, et de manipulation de petits

galets de l'apparaître, même lorsqu'il a surmonté la tentation de l'auto-objectivation globale [40], même lorsqu'il a eu accès au champ entier d'expérience pure à l'issue de l'*épochè* ; car alors, « sous l'emprise des habitudes naturelles, [il considère] le domaine nouveau des données phénoménologiques qui vient de se révéler comme un *analogon* des données objectives [41] ». Ce qui demeure après la mise hors-circuit des visées extraverties, et après l'immersion vigilante dans un amnios d'expérience pure, tend à son tour à être fixé, circonscrit, et projeté en une pluralité de quasi-objets. Plus délicat encore, la caractérisation même de la circonscription « réduite » à l'aide de vocables comme « moi », « subjectivité », ou « *psyché* » s'appuie subrepticement sur des « composantes de validité objective intouchées [42] », sur des secteurs d'expérience non affectés par l'*épochè*. Pour considérer cette expérience comme (seulement) *mienne*, il faut en effet l'associer à ce « corps organique » objectif, différencié des corps *tien* et *sien* ; pour la considérer comme (purement) subjective ou psychique, il faut la localiser à l'avers du corps propre en tant qu'opposé au revers morphologique du corps objet. L'interruption de l'activité corrosive de l'*épochè* par une phase de réduction, a dès lors pour conséquence l'apparition de savoirs phénoménologiques hybrides, combinés avec des savoirs psycho-physiologiques naturels encore insuffisamment interrogés. Le lexique même de la phénoménologie s'approprie celui des connaissances objectives qui lui sont hybridées. On peut, temporairement ou par méthode, se satisfaire d'un tel métissage phénoméno-scientifique, mais on peut aussi ressentir le besoin de pousser plus loin le geste combiné de la suspension du jugement et de la réduction, en cherchant à lui faire atteindre des domaines de plus en plus originaires, et de mieux en mieux affranchis des emprunts à des catégories « naturalistes ». Telle est la double tendance qu'on voit à l'œuvre au fil des textes de Husserl sur la réduction phénoménologique. Le vocabulaire hybride s'y voit reconnaître le mérite de la familiarité et de la vertu didactique, tandis que l'approfondissement des gestes fondateurs y est recherché dans les moments de plus grande radicalité. Approfondir veut dire ici étendre l'*épochè* aux champs réduits eux-mêmes, et trouver pour eux de nouveaux plans de réduction encore plus élémentaires ; pratiquer en somme une cascade de réductions, soutenue par

une salve de suspensions. C'est ainsi par exemple que la réduction au flux de l'expérience pure est relayée par une *épochè* des expériences passées et futures, et se trouve parfaite en une réduction de *ce qu'il y a* à la seule expérience *présente*[43]. C'est ainsi également qu'à chaque phase de la réduction, le phénoménologue travaille dans la perspective d'une suspension encore plus complète du jugement dont l'idéal jamais atteint est une *épochè* « universelle[44] ».

Quelle position le phénoménologue pratiquant la réduction doit-il alors prendre vis-à-vis des croyances ordinaires, et des imputations de réalité que ne cesse de produire la conscience dans sa pulsion irrépressible d'attitude naturelle ? Doit-il purement et simplement les récuser ? Pas vraiment, écrit Husserl. Ne pas s'y donner pleinement, ne pas s'y plonger de tout son cœur[45], sans doute, mais demeurer dans la sphère donnée de l'attitude naturelle, car il n'y a en pratique pas d'autre terrain disponible[46]. Ne pas nier les visées d'objets, mais les identifier comme telles et les interroger, précise Eugen Fink[47]. Même si l'horizon peut-être utopique de l'*épochè* universelle était atteint, il porterait encore la trace formelle fantomatique d'un domaine « naturel », dont les contours résiduels seraient la marque d'un élan de saisie désormais allégé de sa créance et coupé de sa force d'évidence aveugle. La conviction « naturelle » de l'existence des objets resterait en place, mais elle serait désamorcée, constatée sur un pur plan d'immanence, vidée de son sens transcendant, par l'*épochè* : « [La thèse] demeure en elle-même ce qu'elle est, mais nous la mettons pour ainsi dire "hors jeu", "hors circuit", "entre parenthèses". […] La thèse est encore un vécu, mais nous n'en faisons "aucun usage"[48]. » Nous n'*usons* pas d'une thèse ontique dans l'*épochè* ; nous nous contentons de vivre de part en part l'acte de la poser. Nous nous rendons alors si complices de ce vivre, nous nous faisons si aptes à épouser ses ramifications, ses éclosions, ses battements de présence, que nous percevons partout son impulsion amorcée vers les ailleurs d'un monde. Nous nous tenons au centre de régénération et d'orientation de ce monde envisagé, là où il se trouve à la fois déterminé dans sa forme générale et accueilli dans sa part d'imprévisibilité, sans pour autant nous égarer sur ses chemins. Le rapport au monde de qui a pratiqué l'*épochè* se tient donc sur le fil du rasoir.

D’un côté, « [la] réduction est une révolution intérieure, […] une manière pour l’esprit d’exister conformément à sa propre vocation et en somme d’être *libre* par rapport au monde[49] ». D’un autre côté, cependant, cette libération ne se confond nullement avec une désertion : « [Par l’*épochè*] ce que nous perdons, ce n’est pas le monde mais notre emprisonnement dans le monde[50]. » En pratiquant l’*épochè*, nous ne nous absentons pas du théâtre du monde, corrélat intentionnel de l’expérience consciente ; mais nous n’en sommes plus un public captif parce que nous savons justement le voir *en tant que* corrélat intentionnel, parce que nous pouvons circuler librement entre l’activité de le penser et la passivité de nous faire surprendre par lui, entre son envers de mondéisation et son endroit de donation[51]. Être libre vis-à-vis du monde n’implique pas de s’en absenter, mais au contraire d’être admis dans ses coulisses constitutives aussi bien que sur sa scène manifestement ordonnée. La différence entre l’attitude phénoménologique et l’attitude naturelle est en bref que l’une reconnaît le préalable de notre rapport conditionnant à un monde, *en plus* du monde conditionné, tandis que l’autre fait usage de cette condition sans la reconnaître comme telle[52] et s’enivre du simple pouvoir de réarranger le mobilier mondain à son profit.

Mais s’il en va ainsi, la « réduction » phénoménologique prend l’allure de son opposé sémantique (malgré l’emploi par Husserl d’expressions trompeuses, comme celle de « résidu[53] », pour en caractériser le fruit). Loin de *réduire* l’expérience consciente, elle en *élargit* le paysage ; elle la soigne de sa myopie existentielle, de son instinct d’échappée vers le cône visible, de sa concentration exclusive sur le cercle étroit de ses objets d’intervention active ; elle l’amplifie[54] jusqu’à lui faire envisager d’un seul tenant sa propre dynamique, la finesse de son grain actuel, le corpus de ses présuppositions, sa manière de constituer et de poser des objets intentionnels. Si elle affranchit ses convictions explicites comme ses certitudes implicites de leur étroitesse « naturelle », c’est par un regard plus enveloppant que réducteur. « Dès qu’elle a été une fois accomplie », confirme Husserl, l’attitude transcendantale « se révèle la seule légitimée, et celle qui englobe *tout* ce qui est concevable et connaissable[55] ». Ma nouvelle sphère d’attention, celle à laquelle je suis introduit par le geste transcendantal, est rien de moins qu’omni-englobante. La réduction à laquelle ouvre la réflexion

ne me rend pas aveugle à l'objet, insiste Husserl, mais plutôt « clairvoyant pour *toutes* choses [56] ». Une fois établi dans le cœur « réduit » de la conscience, une fois capable de m'inscrire à loisir dans la peau du moi réfléchissant aussi bien que dans celle du moi sous-jacent, je demeure clairvoyant sur l'objet naturel tout en ne l'étant plus *seulement* sur lui. Le fameux « dédoublement » du moi, en un versant réfléchissant et un versant réfléchi, acquiert à partir de là une signification bien différente de celle qu'on lui prête d'instinct en faisant trop confiance à l'image dualiste qu'il évoque. Car la simultanéité des points de vue gnoséologiques y remplace leur exclusivité présumée. « Dans cette scission du moi, je suis établi *à la fois* comme sujet voyant simplement, *et* comme sujet exerçant une pure connaissance de soi-même [57]. » La scission du moi s'avère non pas tant séparatrice qu'incorporante : à partir d'elle j'*amplifie* mon champ d'expérience pour inclure aussi bien la visée que sa prise de conscience réflexive ; je ne me scinde en deux que pour mieux capter toutes les facettes de mon acte de conscience par-delà le seul profil apparent de ce à quoi il me donne accès. Je me divise non pas pour me dissocier, en réfléchissant, d'une part réfléchie de moi-même, mais pour m'affranchir des limitations que m'inflige ma propre discipline objectivante, et pour renaître en fin de parcours sur le mode agrandi de l'« éveil à soi » au sens de Nishida Kitarô [58]. Il se confirme en résumé que la posture d'être qui résulte de la réduction phénoménologique n'est pas diminuée, mais *accrue*, par rapport à l'attitude naturelle [59] ; elle porte cette dernière en elle comme une orientation spécifique, comme une région particulière, et elle en expose les ressorts dans la pleine transparence de son espace dilaté.

À quoi, à présent, la procédure de réduction phénoménologique nous donne-t-elle accès ? Il s'agit d'une question plus délicate qu'il y paraît, et que nous n'avons fait qu'effleurer jusque-là. Dans notre tentative d'établir une distinction aussi nette que possible entre la réduction et l'*épochè* (plus nette, à vrai dire, que dans bien des textes husserliens [60]), nous avons proposé que la réduction soit comprise comme blocage du parcours *désactivant* de l'*épochè* à l'une de ses étapes, et qu'elle désigne une aire d'intérêt particulière comme résiduellement *active*. L'accès procuré par la réduction est donc *a priori* étagé ; il dépend du

niveau auquel la dissolution des validités de visées et de jugements par l'*épochè* est (temporairement) arrêté. Mais ce n'est pas tout. La question de l'accès est délicate pour une autre raison, qui tient à la connotation de mouvement et de chose à atteindre véhiculée par ce mot. La conséquence de la réduction ne peut être qualifiée d'« accès », plutôt que de contact, d'aperception, ou de révélation, qu'au nom de l'esquisse d'objectivation substitutive qui l'accompagne. Tel est le principal écueil, déjà identifié, d'une compréhension élémentaire de la réduction : elle incline subrepticement (et contre son gré) à faire de l'aire d'intérêt qu'elle désigne une nouvelle circonscription d'objets, côtoyant ainsi le risque de remplacer la « transmutation » d'être-au-monde nécessaire par un simple ajustement du regard intentionnel.

Prenant acte de cet étagement, la réduction phénoménologique au sens de Husserl s'est clairement positionnée par contraste avec des réductions antérieures, par opposition à des définitions trop étriquées et trop manifestement objectivantes du champ réduit qu'il s'agit d'explorer après avoir suspendu une certaine classe de jugements. Elle s'est définie contre la réduction empiriste à un pur domaine de sensations, contre la réduction de l'idéalisme dogmatique à une sphère monadologique, contre la réduction psychologique à un ensemble d'actes mentaux nommés et répertoriés. Car toutes ces réductions sont soit restrictives et éliminatives, soit incorrigiblement naturalistes. La réduction empiriste exclut en général de son cercle ce qui sort du domaine sensible, laissant ainsi de côté tout un pan d'expérience qui concerne les idéalités, les volitions, les intentions, *etc.* « Ce n'est qu'en apparence que [l'empirisme] revient à l'expérience [61] » dénonce Husserl, puisque l'empirisme classique limite l'intuition à sa seule dimension sensualiste, et qu'il minimise de ce fait la présence massive des corrélats de l'activité rationnelle au sein de l'expérience vécue. La réduction idéaliste dogmatique se laisse pour sa part fasciner par un cercle d'objets de facture métaphysique, comme les monades ou l'esprit absolu. La réduction psychologique, enfin, se présente comme un moyen d'accéder à un secteur « intérieur », jusque-là ignoré, de la nature objectivée ; et il n'y a donc rien d'étonnant que sa critique serrée, anti-naturaliste, ait été le véritable acte de

naissance de la phénoménologie dans l'entrée en matière des *Recherches logiques* [62].

Ce à quoi il s'agit de réduire le donné total, corrige alors Husserl, est le champ de la *conscience pure*. L'*épochè*, lit-on dans les *Méditations cartésiennes*, est « la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi [63] ». Ici, l'adjectif-clé, deux fois employé, est « pur ». Que signifie « pur » dans les locutions « moi pur » et « conscience pure » ? Chez Kant, à qui ce concept est emprunté, l'intuition *pure* et l'entendement *pur* sont des formes *a priori*, aptes à organiser le domaine empirique sans avoir elles-mêmes le moindre contenu empirique ; elles sont *pures* de tout élément sensible, dénuées de toute contamination factuelle [64]. De façon plus générale, la « purification » dont il est question ici consiste à rechercher puis à nommer un domaine qui n'appartienne pas à la nature mais qui en conditionne la possibilité ; un domaine qualifié à cause de cela de « transcendantal » [65]. Or, c'est bien cela que Husserl entend par l'adjectif « pur » : non pas un affranchissement à l'égard des contenus d'expérience, mais une retraite vers ce que *présuppose* « l'existence naturelle », à savoir le « domaine transcendantal » de tout ce qui s'éprouve agissant [66], avant de s'être auto-limité par l'intérêt étroit de la manipulation des entités utiles à la vie biologique. La conscience pure répond à cette spécification : ayant été mise au jour par l'opération de réduction en tant que précondition de la constitution de tout objet, elle ne saurait elle-même se voir confondre avec un objet naturel. On ne saurait alors mieux caractériser la conscience pure, reprend Husserl, qu'en l'identifiant à « l'empire de l'*être* "absolu" [67] », voire à ce qui existe « en soi [68] ». Tout autre terme que la conscience pure lui est secondaire, relatif, puisque s'il est doté d'un *être*, celui-ci s'annonce seulement par et dans la conscience. Telle est l'amorce d'une conception phénoménologique de l'ontologie (ou d'une approche ontologique de la phénoménologie), qui a été développée à l'extrême par Heidegger ; tellement développée que le vocabulaire psychologisant des vécus et de la conscience en a été intentionnellement banni. Après tout, si la « conscience pure » au sens de Husserl ne se confond en rien avec la conscience

en tant qu'objet délimité d'étude pour le psychologue, si l'acte même de la réduction transcendantale impose d'élargir le sens du mot « conscience » jusqu'à le rendre méconnaissable (peut-être jusqu'à cette conscience-vie-monde qu'évoquait Wittgenstein), si la conscience se confond alors avec l'« être absolu », pourquoi ne pas entériner cette évolution en faisant basculer le vocabulaire phénoménologique de la conscience vers l'être ?

C'est ce mouvement que parachève Heidegger, en déclarant que pratiquer la *réduction phénoménologique* revient à surmonter *l'oubli de l'être*. La réduction phénoménologique, au sens renouvelé où l'entend le philosophe de Todtnauberg, consiste à se « détourner de l'étant » et à se laisser « reconduire à son être »[69]. Les mots sont différents de ceux de Husserl. Mais on peut les prendre, selon les indications laissées par Heidegger lui-même, comme une traduction terme à terme, et une généralisation, des vocables originaux de la phénoménologie. Chez lui, « se détourner de l'étant » veut dire s'écarter de l'attitude naturelle de l'homme absorbé dans la visée des choses ; et « se laisser reconduire à l'être » signifie un épanouissement du mouvement husserlien consistant à reconnaître la « *vie transcendantale de la conscience*[70] », qui évite de s'inscrire dans une polarité du connaissant et du connu, de la conscience et de ce dont il y a conscience. Heidegger poursuit en notant que la réduction phénoménologique n'est pas achevée lorsqu'elle se contente de susciter cette révolution de l'attention. Il faut aussi qu'elle s'y installe et qu'elle se porte durablement *vers* l'être. Mais voilà encore une ambiguïté, un égarement possible : la préposition « vers » suggère que l'être est quelque chose à atteindre. En va-t-il vraiment ainsi ? Y a-t-il une orientation à adopter, une nouvelle poussée à exercer, pour rejoindre le domaine de l'être ? Ou cette thématique du chemin à parcourir, de l'effort à faire (en direction de l'être), n'est-elle qu'une métaphore incertaine de plus ? Métaphore pour métaphore, la plus appropriée n'est pas « se porter *vers* l'être », mais une fois de plus *élargir* le champ d'attention jusqu'à s'apercevoir non seulement de l'étant, mais du fait de son être. Éviter de se laisser entièrement captiver par le chatoiement local et la particularité des choses actuellement données, pour affronter *aussi* leur actualité de donation. S'écarter de leur ordre de multiplicité et de *comment* elles sont, pour accueillir dans

l'espace créé par ce retrait le fait élémentaire *qu'*elles sont. Devenir assez ample pour sentir l'impact de leur *quod* (cette « évanouissante merveille d'omniprésence », écrit Vladimir Jankélévitch [71]) en-deçà de leur *quid*. Se rendre sensible à ce qui se montre de soi-même (le phénomène), plutôt que prendre ce phénomène à la légère comme s'il était une contingente apparition-de.

Basculer d'une attention aiguë à *ce qui est* vers la réalisation dilatée de son *être*, ou de l'identification d'une chose vers le constat de sa simple factualité, tel est donc le fruit de la procédure de réduction phénoménologique en ce sens alternatif. « Réduire », ici, c'est persévérer assez dans la vigilance dilatée pour se laisser imprégner par la présence de ce qui est présent. Or, la présence *entière* de ce qui est présent est chargée d'une grande richesse qualitative, émotive, esthétique, axiologique, éthique, voire d'une tonalité générale d'étonnement, de découverte ou d'indifférence, et pas seulement d'une information positionnelle et quantitative. L'imprégnation requise est donc totale, indiscriminée, polydimensionnelle, confuse et pleine à la fois, abandonnée à tous les ressacs de ce flot d'expérience. Objecter à cela que les premiers traits de la liste, émotion, beauté, valeurs, jugement moral relèvent de la conscience du sujet, tandis que les derniers traits, position et quantité, sont seuls à relever de l'objet lui-même, et que par conséquent il ne faut pas attribuer à la présence des objets ce qui est projeté sur eux par la conscience du sujet, ce serait prendre le problème à l'envers, à partir de son issue conventionnellement acceptée. C'est ce que l'on fait trop souvent, en acceptant sa solution stéréotypée offerte par un sens commun coulé dans l'« attitude naturelle », et en la corroborant par l'histoire philosophique de la coupure entre qualités secondes et qualités premières. La présence *donnée* enveloppe bel et bien tout cela, avant même les mots qui servent à cribler et à répartir ses composantes sur les deux rives de la grande division de la nature. C'est seulement à l'issue d'une procédure de dépouillement, d'extraction du constant et du partageable par tous, que des objets se voient caractérisés par leurs seules position et quantité, et qu'une conscience au sens psychologique, une conscience de sujet personnel, est définie par *ce qui reste* après soustraction de l'invariant au sein de la présence [72].

Si la réduction phénoménologique commence par nous faire glisser d'un plan « réduit » à un autre, avant de s'affaiblir dans une controverse indécise sur la nature du plan à privilégier (faits empiriques, conscience pure, ou *être* clivé des étants par la différence ontologique), c'est sans doute qu'elle n'a pas pris la pleine mesure de sa radicalité. La réduction vise à arrêter la descente vers l'inconnu de l'*épochè*, il est vrai, mais seule une *épochè* ininterrompue peut introduire au sens ultime de la réduction. Or, ce sens accompli est d'accoster aux rives d'un univers complètement privé des repères et des automatismes naturalistes, d'accéder à des expériences qui sont déstabilisantes bien avant d'être révélatrices, d'affronter l'inexplicable vécu où s'enracinent les principes d'explication du perçu. Si cet univers nouveau est étrange, s'il échappe aux travaux de la dénomination et aux commodités de la catégorisation, c'est qu'il ne montre rien mais qu'il est ostension, c'est qu'il ne saisit rien mais se confond avec le saisir, c'est qu'il ne s'expose pas moyennant une déhiscence avec qui cherche à le connaître, mais enveloppe celui-ci d'une toile serrée, impénétrable, contiguë, attenante. Husserl a cherché à exprimer cette approche de l'insu en usant d'une métaphore frappante, bien que partiellement trompeuse : « Par rapport à notre vie originaire pure […] nous sommes initialement dans une situation analogue à celle de l'aveugle de naissance qu'on vient d'opérer de la cataracte et qui, littéralement, doit maintenant commencer par apprendre à voir [73]. » À certains égards, cette image nous éloigne de la difficulté à affronter parce que, une fois la distension intentionnelle apaisée par l'*épochè*, il ne devrait plus être question d'un *voir*. À d'autres égards, elle nous guide comparativement, en signalant qu'explorer le champ réduit de l'expérience pure équivaut d'assez près à apprendre l'usage d'une modalité sensorielle jusque-là insoupçonnée. Ce que nous ne pouvons plus voir, désigner, manipuler, nous devons le frôler comme une ombre, y accommoder notre attention jusque-là distraite par la prégnance des objets, nous y rendre réceptifs en-deçà de l'ouverture sensible, nous en pénétrer faute de l'atteindre. Ce que nous ne pouvons pas encore reconnaître faute de catégories adaptées, nous avons d'abord à le réaliser, puis à y éduquer notre faculté discriminatrice afin que celle-ci sache opérer *dans* ce qui est à discerner plutôt que *devant* lui. Figurons-nous un

ailleurs infiniment voisin que nous n'aurions jamais remarqué en raison de sa translucidité.

Conformément à sa tactique de compromis lexical avec une part restante d'« attitude naturelle », Husserl suggère une pédagogie progressive pour apprendre à s'orienter dans le nouveau milieu qualifié, faute de mieux, de *subjectivité pure* ou de « vie transcendantale[74] ». De même que « le monde physique est donné aux physiciens débutants comme un domaine d'expérience portant sur les choses spatiales connues depuis l'enfance[75] », l'univers d'après la réduction est initialement présenté au phénoménologue novice par le biais d'exemples et d'instruments conceptuels empruntés à la psychologie du sens commun. En phénoménologie comme en physique, le monde inexploré doit être abordé avec un outillage emprunté aux sentiers antérieurement battus. En phénoménologie comme en physique, l'édifice conceptuel à bâtir doit s'appuyer sur un échafaudage de catégories anciennes. Le sort de la phénoménologie ressemble à celui de la physique quantique qui, n'ayant pas fini d'affranchir son arsenal symbolique vis-à-vis de l'archétype du corps matériel, dissimule de manière persistante que son nouvel objet ne s'identifie justement plus à une entité permanente localisée dans l'espace-temps[76], et ouvre ainsi une boîte de Pandore de « paradoxes » laissant croire, à tort, qu'elle est une science imparfaite ou incomplète. C'est ce genre de malentendu qui, en dépit des dénégations et des distinctions soigneuses, tend à faire prendre la phénoménologie pour un simple « regard intérieur » opposé, sur un mode dualiste, au regard extérieur.

L'emprunt presque forcé de catégories à un champ d'investigation « naturel » n'est cependant que la manifestation marginale d'une difficulté plus profonde. Quelle raison peut-on avoir de pratiquer l'*épochè* et la réduction phénoménologique tant qu'on se trouve absorbé dans l'attitude naturelle ? L'attitude naturelle n'est-elle pas auto-suffisante, et ne peut-elle pas répondre dans ses propres termes à toutes les interrogations qui se coulent dans ses formes ? L'*épochè* n'est-elle pas tout simplement infigurable dans le cadre naturaliste ? La résistance déjà signalée des chercheurs scientifiques à une culture de l'*épochè* en est le signe. L'attitude naturelle, même perturbée par des

obstacles à sa progression, ne voit d'issue que dans une exacerbation de la fuite en avant. Cela se comprend si, comme l'écrit Husserl, « la vie naturelle s'accomplit […] comme un état d'égarement dans le monde, état au début absolument inéluctable[77] ». Égarés dans le monde par l'irrésistible option naturaliste, et sans doute par les nombreux avantages que nous y trouvons[78], nous avons perdu les clés de notre entrée en lui. Projetés dans le monde des objets, nous désirons rarement ressaisir l'étendue entière de notre vie donatrice d'objectivité, pour la simple raison que nous ne savons même plus quoi désirer d'autre que ce qui a été préalablement projeté comme *objet* de désir. S'il en va ainsi, la quête phénoménologique semble plus que désespérée : immotivée. C'est ce que pense Fink, lorsqu'il signale que « [des] voies vers la phénoménologie, au sens d'une *motivation continuelle* commençant dans l'attitude naturelle et conduisant de manière cohérente et contraignante à l'attitude transcendantale, *il n'y en a pas*[79] ». L'attitude naturelle n'a tout simplement pas *en elle* de quoi nous contraindre à la déserter. Seule une graine d'altérité radicale cachée dans ses interstices est susceptible de fissurer les cadres de sa trop parfaite logique interne. Telle est alors l'hypothèse de Fink : que l'attitude naturelle est en vérité impure, qu'à ses marges se dissimule « un savoir phénoménologique préalable[80] » toujours-déjà à l'œuvre. Ce savoir est supposé réactivé à la pointe extrême de la recherche naturaliste, lorsque celle-ci a atteint par ses propres moyens les limites ignorées de son entreprise, et se retourne ainsi à son corps défendant vers ses propres préconditions. Il suffit par exemple de s'apercevoir, sur un mode sensualiste, que nos connaissances reviennent à mettre en ordre des « irritations de surface[81] » ectodermique, ou, sur un mode neuroscientifique, que nos modèles du monde sont suspendus à une organisation cérébrale, pour ne plus pouvoir éviter de mettre en suspens leurs prétentions naïves à la représentation en miroir d'une réalité extérieure pré-donnée. Si l'on ajoute à cela que la connaissance même des structures ectodermiques (peau, organes des sens, et système nerveux) dépend circulairement de ces mêmes structures, mettant en cause la représentation du processus épistémique tout autant que les autres représentations naturalisées, le doute se transforme en vertigineuse perplexité. Lorsqu'il ne se laisse pas apaiser par un constat de cohérence et d'efficacité des

actions menées sous la supposition de ces représentations, le doute mentionné se généralise en un inconfort intime auquel seule la démarche phénoménologique peut donner sa pleine expression et sa réponse non conventionnelle, en remplaçant l'expérience subie de la perplexité par une *épochè* maîtrisée. La disponibilité de l'attitude transcendantale aux marges (ou à l'arrière-plan) de l'attitude « naturelle » se manifeste alors, et sa problématique entièrement orthogonale aux recherches naturalistes est prête à se déployer.

Néanmoins, comme nous l'avons signalé précédemment, ni les plus cuisants échecs cognitifs de l'« attitude naturelle » ni les plus profondes raisons auto-générées de scepticisme à son égard ne suffisent à la faire quitter définitivement par ceux qui se sont voués à un progrès du genre de connaissance qui s'obtient dans son cadre. Remettre aux progrès futurs ce qui ne peut pas être atteint par la recherche présente est la stratégie la plus commune pour prolonger « l'égarement dans le monde ». Afin de forcer durablement la porte de l'attitude phénoménologique et de vouloir s'y installer, il faut plus que quelques échecs intellectuels, plus que du scepticisme pensé. Il faut être allé (au moins un moment, favorisé par quelque rupture de l'existence) jusqu'à percevoir la faillite du système entier de la vie courante, jusqu'à perdre ses repères, jusqu'à ne plus pouvoir empêcher le sentiment de l'absurde de se répandre à flots sur tout ce qui arrive, en un mot jusqu'à ressentir un sentiment d'échec universel. Il faut avoir perçu un jour la totale infamiliarité du monde, dont seules des trames structurales sont saisies par les sciences, il faut l'avoir vu redevenir lui-même dans son hermétique et incompréhensible présence en dépit des jalons de l'habitude [82] pour être prêt à tout recommencer *ab initio*, en s'établissant sur le sol chaotique et précatégorial mis au jour par l'*épochè*. Faute de motivation interne à l'attitude naturelle pour adopter une approche phénoménologique, c'est de ses plus larges failles, pour ne pas dire de sa menace anxieuse d'anéantissement [83], que vient l'impulsion. Tel est le ver dans le fruit naturaliste, le *savoir phénoménologique préalable* mais longtemps étouffé, d'où l'œuvre de la réduction transcendantale prend son essor.

La motivation de la réduction étant trouvée, peut-on suggérer quelques pistes pour la *pratiquer* ? Cela ne va malheureusement pas de soi. La pauvreté des

indications de méthode est sans doute la plus grande faiblesse, et la lacune majeure, de la phénoménologie. On le comprend aisément. Décrire la voie de l'*épochè* frise la contradiction, pour la même raison que désigner et définir la conscience confine à l'antinomie. Ici, nous cherchons paradoxalement à utiliser le discours pour passer d'un être-au-monde conforme à l'attitude discursive, vers un être-au-monde plus vaste que celui qui permet de « se raconter des histoires ». Parfois, quand l'auditeur ou le lecteur est prêt au basculement, un artifice verbal de ce genre (ou moins encore) peut suffire. Mais d'autres fois, lorsque le destinataire du discours est trop éloigné de ce qu'on voudrait lui laisser entrevoir, parler ou écrire devient contre-productif. Le sentiment s'insinue chez cet auditeur ou chez ce lecteur distant que, dans la mesure où le déploiement verbal autour de la réduction phénoménologique lui demeure obscur, il doit seulement s'agir d'un *flatus vocis*, d'une gesticulation verbale de « philosophes continentaux aboyant autour du silence » (comme me l'a joliment dit un jour un ami anglais, philosophe analytique). La réduction phénoménologique, si elle ne se manifeste pas au cœur de l'expérience de chacun, a toutes les chances de se voir ravalée au rang de simple procédé rhétorique. Pire, ses formules caractéristiques, fourmillant d'adjectifs décalés comme « pur », « transcendantal », ou « mondain », risquent d'être perçues comme provenant d'un idiolecte ayant pour seule fonction d'assurer à ceux qui l'emploient une forme de distinction dans un cercle professionnel restreint. Des paragraphes entiers des écrits phénoménologiques n'étant compréhensibles que sous condition d'accomplissement vécu et engagé d'une forme d'*épochè*, ceux-ci s'exposent à être vigoureusement critiqués comme autant de preuves de la présomption confuse de ceux qui les formulent, par les non-spécialistes aussi bien que par des philosophes ne partageant pas l'*éthos* qui leur donne sens. Un exemple célèbre parce que paroxystique est celui de la proposition heideggerienne « c'est le néant lui-même qui néantit[84] ». Appuyée sur une distinction soigneuse à motivation existentielle entre le néologisme « néantir » et le verbe courant « anéantir », elle a cependant été brandie comme parfaite illustration d'une verbosité « métaphysique » dénuée de sens par Carnap[85] et ses successeurs, au nom de sa seule absence de contenu empirique. Cette critique a

été émise sans qu'ait été sérieusement soulevée la question de savoir si la phrase incriminée pouvait au moins avoir un intérêt pour exprimer des aspects massifs mais négligés d'un vécu signifiant comme celui de l'angoisse ; si sa pertinence n'était pas en somme expérientielle plutôt qu'expérimentale. D'autres propositions de la tradition phénoménologique, comme « je suis ce qui n'a pas de nature[86] » de Merleau-Ponty, risquent pour leur part d'être taxées d'arbitraires par une philosophie non pas tant bien-pensante que trop étroitement pensante, qui ne s'est pas laissé saisir par un sens vertigineux d'*absence* à l'approche de son propre pivot égologique. Mais poursuivons, sans nous laisser impressionner par les obstacles de principe. Nous jugerons de la possibilité de *dire* comment pratiquer la réduction par ses résultats, plutôt qu'*in abstracto*.

Il y a en fait une vision pessimiste et une vision optimiste de la voie à suivre pour pratiquer la réduction phénoménologique. La plus pessimiste (bien que la plus détaillée) est sans doute celle de Husserl et de Fink ; la plus optimiste, celle de Heidegger et surtout de Sartre.

Husserl nous parle bien d'un geste de retrait indispensable pour accomplir la « réduction phénoménologique », mais ce geste lui semble « contre nature »[87]. Le geste à peine ébauché, nous abordons un terrain parsemé d'embûches, sur lequel nous courons sans cesse le risque de retomber subrepticement dans l'ornière de l'attitude naturelle (c'est-à-dire de l'attitude extravertie, étrangère à elle-même), y compris au cœur de l'opération de réflexion, et de redonner ainsi un sens seulement psychologique aux concepts phénoménologiques. « Il est *difficile*, quand on débute dans la phénoménologie, d'apprendre à maîtriser sur le plan de la réflexion les différentes attitudes de la conscience.[88] » Mais peut-être la réalisation de cette difficulté est-elle chez Husserl un début de méthode : commencer par suspendre la croyance aux entités objectivées de l'attitude naturelle ; tourner le regard réflexif vers les actes de conscience ; se rendre compte qu'on tend alors à traiter ces actes eux-mêmes comme des entités objectivées pour une science psychologique ; apporter un correctif à cette tendance en suspendant la croyance aux nouvelles entités ; et ainsi de suite. Le procédé est ici celui de l'extrême rigueur dans la rectification réitérée de l'attitude initialement incertaine du chercheur ; il s'appuie en somme sur une

succession maîtrisée d'essais et d'erreurs. On commence par un essai d'*épochè* et d'habitation du présent-vivant, on commet des erreurs partielles par rechute dans la visée d'un avant-futur travesti en objet psychique, puis on se retourne réflexivement sur ces erreurs pour les transfigurer en nouveaux succès d'ordre supérieur et en nouvelles occasions de rechuter dans un pan d'attitude naturelle. La méthode d'explicitation de l'expérience, qui sera présentée en détail au chapitre XIII, utilise (jusqu'à un certain point) ce genre de méthode auto-correctrice et itérative en l'appuyant sur le dialogue avec un expert. Celui-ci commence par laisser son sujet parler d'un certain moment d'expérience vécu par lui ; il lui permet à cette occasion de s'égarer dans ses visées et ses jugements ; puis il le reconduit de manière insistante vers le centre de son expérience, vers ce que le sujet peut retrouver d'elle en la revivant, vers le pur déploiement de son « comment » dépouillé patiemment, couche après couche, des énoncés de finalités ou des discours auto-justificateurs.

L'une des analyses les plus approfondies et les plus claires qui aient été données dans la littérature phénoménologique du processus d'*épochè* et de réduction peut être lue dans cet esprit. Selon elle, l'*épochè* se déroule en trois phases : une phase de suspension du jugement, une phase de réorientation réflexive de l'attention, et enfin « une phase de lâcher-prise ou d'accueil de l'expérience[89] ». La suspension du jugement est la dénomination française de l'*épochè*. La réorientation de l'attention est rendue possible par l'arrêt de la dissolution suspensive, qui aboutit à désigner un certain plan *réduit*, et à le rendre disponible pour l'exploration réflexive. Mais qu'en est-il de la troisième phase, celle de lâcher-prise et d'accueil ? Ne fait-elle pas double emploi avec la première phase de suspension ? Il n'y a en fait aucune redondance si cette étape finale est comprise, à la lumière de l'interprétation précédente de la méthode husserlienne de réduction, en termes d'itération auto-correctrice, en termes de retour amplifié à l'étape qui prépare la réflexion. Elle peut être lue comme un acte de rectification de ce qui risquerait d'arriver si, au décours de la suspension du jugement inaugurale, on s'en tenait à l'examen réflexif. La réflexion, nous l'avons vu, tend irrésistiblement à prendre la forme élémentaire d'un nouveau regard objectivant dirigé vers le domaine d'être « intérieur » ou « psychique » ;

elle tend à naturaliser subrepticement la phénoménologie par le biais de sa psychologisation. Pour éviter cela, un geste additionnel complétant et amplifiant la suspension initiale est requis. C'est ce dernier geste qui peut être appelé « lâcher-prise ». Il consiste à aborder le champ d'expérience mis au jour par la réduction, dans un état d'esprit authentiquement transcendantal ; c'est-à-dire dans une posture *constamment* expansive d'« ouverture à soi-même[90] », de contact, d'exploration latérale, ou d'inférence régressive partant de *n'importe quel* objet pour remonter vers l'origine de sa visée en acte, plutôt que de distanciation vis-à-vis d'une part de sa propre activité consciente et de focalisation attentive sur elle. Le « lâcher-prise » permet de passer, dans le processus de réflexion, d'un « aller chercher » à un « laisser venir »[91]. Il établit la zone de silence[92] a-conceptuelle qu'exige la découverte d'une région inouïe de la connaissance, d'une région qu'aucune préformation catégoriale adaptée à l'exploration d'une nature objectivée ou d'une psychologie naturalisée ne saurait capturer. Pour que les aveugles de naissance que nous sommes à l'égard de notre propre champ de « conscience pure » puissent se déplacer sans entrave dans l'univers insu qui leur est désormais ouvert, il faut qu'ils abandonnent les instruments d'orientation qui leur servaient dans leur condition initiale, et surtout qu'ils *s'*abandonnent à l'absolue nouveauté de leur milieu de vie accru.

Eugen Fink souligne également l'immense difficulté de l'acte de réduction. Selon lui, l'être humain absorbé dans l'attitude naturelle ne cède pas aisément à l'attrait de l'*épochè*. Après tout, le souci d'obtenir la victoire contre le doute, le projet de trouver de bonnes raisons de croire aux choses posées devant, lui ont été inculqués comme sa raison d'être. Pour qui est absorbé dans l'attitude naturelle, sa face cachée qu'est la réduction est « l'absolument insaisissable dans la mesure où elle s'oppose littéralement à lui[93] ». La réduction est donc à la fois là, à portée de la main, et insupportable parce que s'inscrivant en faux contre l'effort d'une vie, contre une éducation entièrement concentrée vers le projet, vers l'entreprendre, vers l'aller de l'avant, vers la position inter-subjective d'objets efficacement manipulables. La réduction est là, mais inacceptable parce que pour en recueillir le fruit il faut défaire tout ce qu'on nous a appris à faire, et tout ce dont semble dépendre notre sécurité intérieure dans un environnement

social qui prend ce *faire* comme valeur. Seule, une nouvelle fois, la perte accidentelle de cette sécurité peut donner le sentiment qu'il n'y a plus rien à perdre à larguer les amarres du reconnaissable et à se laisser flotter dans l'étrangeté de l'infiniment proche.

Défaire : c'est exactement cela qu'il faut réussir en priorité pour pratiquer la « réduction », selon Heidegger et Sartre.

Heidegger le suggère[94] par quelques phrases concentrées à la fin de sa conférence de 1929 *Qu'est-ce que la métaphysique ?* La philosophie (autrement dit la phénoménologie revue et corrigée par lui), commence Heidegger, ne se mettrait pas en marche sans un « saut-dedans ». Dès la lecture de ce mot, un sens de l'énigme se fait jour. Que doit-on entendre par « saut-dedans » (*Einsprung* en allemand), que la traduction française la plus courante affaiblit en « insertion » ? Certainement pas un saut dans l'intériorité psychique, préalablement distinguée du monde là-dehors. Plutôt un saut n'ayant aucun lieu à atteindre, un saut immobile qui s'accomplit dans la chair de l'exister et la fait se révéler à elle-même dans toute son étendue, jusque-là ignorée au profit des secteurs restreints de sa visée *intéressée*. Le saut, poursuit d'ailleurs Heidegger, vise à projeter mon existence dans la totalité des puissances du *Dasein*, de l'« être-le-là[95] ». Le saut délie le *là*, l'être-situé, de son enrégimentement catégoriel, de son mouvement exclusif vers l'élucidation et la manipulation de ce qui est (de l'étant)[96]. Il le met au contact de certaines potentialités latentes qui sont les siennes, mais qu'il ignore ou qu'il refoule dans la vie ordinaire si l'on excepte l'aperçu que lui en donne la tonalité de l'angoisse[97] : son être en sursis, son ouverture indéfinie et à cause de cela troublante, son retrait imperceptible vis-à-vis d'un étant qui l'oppresse par le seul fait de sa présence faussement familière. Pour accomplir ce saut-dedans, on doit « d'abord donner de l'espace à l'étant dans son entièreté ; ensuite s'abandonner dans le rien, c'est-à-dire se libérer des idoles que chacun de nous possède […] ; enfin laisser aller les oscillations de cet état de suspens, afin qu'elles nous ramènent sans cesse à la question fondamentale de la métaphysique[98] ». Autrement dit, afin de réaliser les pleines capacités du *Dasein*, il faut en premier lieu élargir le champ de l'appréhension jusqu'à y englober tout ce qui est, c'est-à-dire tout ce qui se montre ; car ce n'est que

lorsque l'étant ne se trouve pas analysé, scruté sélectivement, pris dans le détail touffu de ses relations internes appelées les *lois de la nature*, mais affronté intégralement, envisagé panoramiquement, que sa singularité proprement stupéfiante se manifeste. Il faut aussi, simultanément, « donner de l'espace » à *ce qui est*, lui permettre de se détacher sur la toile d'une possibilité éprouvée qu'il *ne* soit *pas*, par-delà son actualité ; car c'est à la condition de ce léger écart avec le pouvoir-ne-pas-être qu'il se révèle comme *rien d'autre qu'étant*, sans autre trait saillant que d'*être*. En second lieu, comme chez Fink, il convient de *défaire* l'écheveau des préjugés (les idoles de la pensée) jusqu'à atteindre un fond sans fond, sans repère, sans encadrement conceptuel ; celui-là même auquel nous cherchons ordinairement à échapper lorsque nous balayons l'anxiété d'un revers de la main et revenons à des occupations sensées (c'est-à-dire focalisées, limitées, « divertissantes » au sens de Pascal). Se laisser ondoyer dans ce « non-savoir » plus que socratique [99], s'y abandonner non seulement parce que c'est le seul moyen de s'orienter dans le nouveau milieu qu'il représente sans le fardeau d'aucune connaissance préalable, mais aussi parce que ce milieu pourrait bien se confondre avec l'état même de l'abandon. En troisième et dernier lieu, s'y établir à demeure pour ne pas laisser échapper, au profit d'une série de questions ciblées et parcellaires sur les rapports entre phénomènes, la question dernière qui nous hante : pourquoi ? Pourquoi *tout* cela ? Pourquoi quelque *chose* remplit-elle l'attente abyssale qui nous taraude au lieu de l'avoir laissée à jamais inassouvie ? Et pourquoi même une attente creuse-t-elle cela en ce *là* que nous sommes ?

Telle est la méthode heideggerienne d'*épochè* radicale, trop succincte pour ne pas avoir été négligée, mais trop limpide pour ne pas pouvoir être utilisée.

Le procédé de mise en *épochè* que suggère Sartre dans *La Transcendance de l'ego* n'est guère plus détaillé que celui de Heidegger, mais il a assez d'affinités avec lui pour susciter un sentiment de cohérence. Sartre commence par contester ce qu'il pense être le pessimisme de Husserl et de Fink : « On sait que Fink […] avoue non sans mélancolie que, tant qu'on en reste à l'attitude naturelle, il n'y a pas de raison, pas de motif de pratiquer l'*épochè* […] Ainsi l'*épochè* apparaît dans la phénoménologie de Husserl comme un miracle […] Elle apparaît comme une opération *savante*, ce qui lui confère une sorte de gratuité. » Au moins

l'*épochè* paraît-elle à Husserl découler d'un *travail* ardu de déconstruction, que celui-ci soit le fait du philosophe ou celui de l'artiste qui s'exerce à capturer l'apparaître sans son travestissement de concepts [100]. Dans le sillage de cette critique, Sartre revisite l'attitude naturelle et identifie, à la différence de Fink, une raison pour laquelle il est non seulement possible mais *inévitable* qu'on lui échappe par la réduction phénoménologique : « Si l'attitude naturelle apparaît tout entière comme un *effort* que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant, et si cet effort n'est jamais complètement récompensé, […] l'*épochè* n'est plus un miracle, elle n'est plus une méthode intellectuelle, un procédé savant : c'est une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendantale et un accident toujours possible de la vie quotidienne [101]. » La position d'entités transcendantes, que ce soit celle des objets de manipulation ou celle d'un objet « moi » qui est leur corrélat manipulant, est *fabriquée* ; elle découle d'un effort symétrique pour extraire des invariants de l'expérience (les choses) et pour structurer un pôle constant de proprioceptions, de statuts et d'*habitus* (le moi) placé en vis-à-vis des choses. S'il y a besoin de s'efforcer, c'est que cette double tentative de mise en ordre s'épuise face à un double excès : l'excès de nouveauté et de générativité de ce qui se donne dans l'apparaître, capable de faire craquer périodiquement les cadres interprétatifs proposés pour le conformer à la raison performative ; et l'excès de spontanéité de ce « Je » qui est la face agissante obscure du moi-personnage [102], celle qui ne cesse de craqueler son image sociale intériorisée. En deçà des sphères ordonnées par les deux fabrications, tapi au plus près de l'acte de fabriquer, affleure le sol tumultueux d'où tout cela provient. Un sol communément ignoré au profit de son fruit, mais qui se laisse apercevoir dès que les activités fabricatrices s'affaiblissent, tantôt par la réalisation de leurs limites, tantôt par l'amoindrissement de la tension d'exister. Ce sol, Sartre l'appelle la conscience ou le champ transcendantal. Il est « l'existant absolu à force d'inexistence [103] » tant il préconditionne l'existence, ou encore un « rien qui est tout [104] » parce qu'il est expérience de toute chose sans être lui-même une chose. Il est surtout le lieu de manifestation des puissances d'être ; non pas des simples possibilités

abstraites, mais de cette authentique créativité précédemment soulignée qui, du côté de son pôle objet, ne se laisse pas entièrement prévoir par des théories, et, du côté de son pôle sujet, ne se laisse pas entièrement enfermer dans des conventions. Plutôt que d'un savoir phénoménologique préalable, comme le soupçonnait Fink, il est question chez Sartre d'une éruption phénoménologique sauvage antérieure à tout savoir, qu'un simple affaiblissement de la pulsion de savoir laisse à nu. Dans ces conditions, il n'y a même pas besoin, pour accomplir l'*épochè*, de penser à dénouer patiemment la toile des préconceptions constitutives de la vie ordinaire ; il suffit de laisser se défaire toute seule une tentative d'arraisonnement trop chancelante pour se perpétuer sans artifice. La plus petite lassitude, le plus léger abandon, le premier relâchement dans la poussée du rocher de Sisyphe qu'est l'établissement d'un monde et d'un moi face à lui, suffisent ici à laisser survenir l'« accident » de l'auto-révélation du champ transcendantal. À ceci près que ce dernier n'est pas toujours reconnu comme tel, et qu'il ne se manifeste alors qu'à travers des biais émotifs, voire psychiatriques, dont l'anxiété n'est que le plus simple et le plus courant.

Au terme de cet examen d'une modalité *transmutée* de la conscience qu'on appelle la réduction transcendantale, nous allons prendre davantage de recul en la comparant à une autre classe d'états de conscience volontairement cultivés : ceux qu'instaure la vie contemplative. Le rapprochement s'impose d'autant plus que les fondateurs de la phénoménologie en étaient discrètement nourris. Levinas n'a-t-il pas qualifié la réduction transcendantale de « révolution intérieure » introduite par une « méthode de vie spirituelle » [105] ? Et Husserl lui-même n'a-t-il pas souligné que l'attitude phénoménologique se traduit par « un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse [106] » ? Cela sans compter les discrètes affinités de la pensée de Heidegger avec la mystique rhénane de maître Eckhart [107], autour du thème de l'abandon. À vrai dire, la comparaison pourrait bien devoir s'établir en sens inverse. Loin que la réduction transcendantale ne puisse être envisagée que comme une variété laïcisée d'état contemplatif à visée gnoséologique, les états d'absorption spirituelle pourraient être mieux compris s'ils étaient tenus pour autant de formes de réduction transcendantale à visée existentielle. Un tel

retournement priverait sans doute la parole sur la pratique contemplative de sa solennité numineuse[108], mais la contrepartie satisfaisante en serait une compréhension unifiée des divers aspects de l'être-Homme. Il n'inviterait à s'écarter du « tournant théologique[109] » de la phénoménologie, qu'en faveur d'un approfondissement phénoménologique des études sur le fait spirituel certainement moins simplificateur que le recours à la neurothéologie[110].

Un parallèle allégorique confirme l'intérêt de la confrontation, en donnant un signe additionnel de parenté entre les démarches confrontées. Nous avons signalé que Husserl compare la situation du pratiquant de l'*épochè* parvenu dans son univers de conscience neutralisé à celle d'un aveugle de naissance ayant à s'orienter dans un environnement étranger peu après avoir recouvré la vue. Or, la même image a été proposée au sujet de la situation d'un méditant qui découvre le paysage contemplatif : « Au début [de notre exploration des états méditatifs], nous sommes comme le jeune garçon [né aveugle] qui vit de nouvelles expériences, mais n'a aucun moyen de les comprendre[111]. » Phénoménologues et méditants abordent une *terra incognita*, un vécu inarticulé. Ils sont d'autant plus désarmés en sa présence que toute tentative d'en re-faire un objet d'examen est vaine, pour la simple raison qu'il suffit de l'objectiver pour annihiler sa spécificité. Ainsi que l'écrit Claude Romano, la version la plus authentique de la réduction est « immersion dans l'apparaître » plutôt que « prise de distance réflexive vis-à-vis de celui-ci »[112]. Le phénoménologue et le méditant ont dès lors pour impératif commun de se laisser aller sans crainte, mais aussi sans abdiquer la lucidité qu'ils ont pu acquérir au cours de leur vie pratique, à la plongée dans le courant total de ce qui se montre.

À côté de ces similitudes, phénoménologues et méditants ont des priorités et des attitudes divergentes. L'une des différences majeures entre les deux tient au comportement des explorateurs sur leur continent inconnu. Tandis que les phénoménologues imposent presque toujours[113] un coup arrêt effectif à la déconstruction catégoriale induite par l'*épochè*, en désignant un domaine de réduction, les pratiquants d'états méditatifs ont pour horizon de perfection l'acatégorialité intégrale d'une *épochè* sans limite. Alors que les phénoménologues sont prêts à des accommodements avec le langage de

l'attitude naturelle (quitte à l'enrichir de néologismes, comme « noème » et « noèse ») afin de pouvoir *parler* du terrain réduit, les méditants ont pour principe de ne pas trop verbaliser leur expérience, afin d'éviter l'intellectualisation hâtive de son sens, et de ne pas bloquer ainsi l'action corrosive de l'*épochè* avant qu'elle n'ait achevé son œuvre qu'ils considèrent comme sotériologique par-delà l'épistémique. Les phénoménologues sont généralement discrets sur les méthodes permettant de cultiver la réduction transcendantale, et s'attardent à loisir sur la description textuelle de son résultat. À l'inverse, les pratiquants de la méditation sont assez prolixes à propos des techniques mentales permettant d'atteindre les fruits de la contemplation [114], alors que leur attitude vis-à-vis de la possibilité de les décrire oscille entre l'ambivalence et la réticence. Les allusions à l'expérience méditative ne manquent certes pas ; mais elles demeurent souvent poétiques et allégoriques [115], ou bien elles s'effectuent (comme dans l'*Abhidharma* bouddhique [116]) sur un mode abstrait, énumératif et taxinomique qui rend difficile la reconnaissance de ce que vivent les méditants, ou bien encore (comme dans l'école *Mādhyamika*) elles se voient critiquées en raison de leur usage de concepts et de distinctions incapables de capturer la « vérité de sens ultime [117] » qui s'atteint à travers l'« enstase [118] » méditative, ou bien enfin (comme dans le Zen) elles sont purement et simplement récusées comme autant d'obstacles à la réalisation la plus haute, qui est en deçà des mots [119]. Il est vrai que cette mise en contraste vaut surtout pour une discipline contemplative particulière. D'autres disciplines contemplatives divergent de la phénoménologie d'une manière distincte de la méditation bouddhiste, parfois diamétralement opposée à cette dernière. Comme nous venons de le voir, la manière bouddhiste de se démarquer de la concession dialectique qu'accorde la phénoménologie à un lexique et à des concepts détournés de leur usage naturalisant revient à éviter un compromis de ce genre et à incliner (non sans nuances et dérogations) vers la suspension progressive de l'usage descriptif du langage. Mais, si la plupart des autres stratégies contemplatives religieuses s'écartent aussi de la phénoménologie, c'est en substituant une représentation à une autre, et un langage descriptif à un autre. En lieu et place d'un discours aux sonorités quasi scientifiques ou empathique, ce

que mettent en œuvre les approches contemplatives fidéistes n'est pas la sèche taxinomie expérientielle de l'*Abhidharma*, la déconstruction *Mādhyamika*, l'énigme lapidaire du Koan ou le mutisme d'une posture assise, mais un abondant récit dramatique emprunté à leur mythologie propre, tout juste désamorcé par l'échappatoire d'un apophatisme. Moins de paroles qu'en phénoménologie au cœur de l'une des traditions contemplatives, davantage de narrations enveloppantes dans les autres. Un point commun n'en demeure pas moins entre ces deux écarts inverses par rapport à la phénoménologie, le demi-silence bouddhique et le verbe théologique : c'est qu'ils cherchent l'un comme l'autre à préparer les esprits à rencontrer l'inouï et l'innommé en eux-mêmes, l'évoquant dans un cas comme une proto-nature, et le peignant dans l'autre cas sous les traits d'une sur-nature.

Une brève analyse de quelques-unes des *méthodes* de la vie contemplative va permettre d'affiner le parallèle, et d'amorcer une synergie avec l'approche phénoménologique [120]. Les pratiques contemplatives sont multiples, y compris au sein d'une même obédience. Il n'est pourtant pas trop artificiel d'en discerner trois grandes variétés calquées sur les trois temps de l'*épochè* que sont la suspension, la réorientation et l'accueil. En s'inspirant des principales techniques et attitudes de la voie bouddhiste [121] (et sans hésiter à télescoper ses diverses branches historiques et culturelles, du *Theravāda* sri-lankais au *Vajrayāna* tibétain), ces variétés correspondent respectivement : à la pure concentration de l'attention (*śamatha* en sanskrit), à l'examen réflexif soigneux des phénomènes (*vipaśyanā* en sanskrit), et à la présence ouverte (*rig-pa* en tibétain) [122]. La première conduit à suspendre la direction attentionnelle habituellement portée vers les multiples objets de manipulation, en lui substituant un objet unique dénué de finalité pratique. La deuxième réfléchit cette attention, dès qu'elle a été suffisamment disciplinée, vers le grain fin de ce qui se vit. Enfin, favorisée par les deux étapes précédentes, la troisième consiste en une posture d'accueil si universelle qu'elle s'étend à elle-même. Sur un plan gnoséologique, la première favorise une critique incarnée de l'objet, en déplaçant à volonté l'attention et en faisant voir à cette occasion que c'est la focalisation attentive, la *visée du même dans le divers* (comme le dirait Husserl), qui en soutient la prétention à

l'existence. La seconde déclenche une critique du sujet, en révélant son caractère *fabriqué* à partir d'un matériau vécu proto-personnel. La troisième introduit au domaine inexploré et cependant intimement familier de l'expérience pure non duelle. À ceci près que, par-delà ces différences, les trois espèces de pratiques contemplatives se recouvrent dans une large mesure, chacune d'elles étant préparée par la précédente et capable de s'avancer sur le terrain des deux autres.

Outre les trois temps contemplatifs principaux qui viennent d'être distingués, d'autres méthodes favorisent latéralement leurs desseins tout en poursuivant des objectifs plus immédiatement éthiques ou sotériologiques. C'est particulièrement le cas de la pratique de compassion non directionnelle [123], qui promeut la dissolution du *sujet* egotique en engendrant volontairement l'empathie pour autrui ainsi que l'aspiration à soulager sa souffrance, et en dissolvant par là l'auto-centration des affects [124]. La compassion est ici à la fois une fin et un moyen : une fin éthique et un moyen de connaissance qui se renforcent l'un l'autre. La tension éthique favorise la (re)connaissance lucide de l'insubstantialité de l'*ego*, et cette connaissance rend par ricochet plus naturel le tour altruiste de l'éthique [125]. Initiée comme un simple conditionnement édifiant, la pratique de la compassion se donne pour objectif d'enclencher un cercle vertueux dans lequel le vrai et le bien se soutiennent mutuellement jusqu'à se confondre.

Nous avons vu que la pratique méditative de base, celle de stabilisation de l'attention, a pour principe central la concentration sur un objet unique et constant. Il peut s'agir d'une chose visible, d'un objet d'imagination ou de remémoration dont les détails sont progressivement déployés, d'une phrase indéfiniment répétée, et plus souvent d'un thème corporel proprioceptif, comme les auto-sensations qui accompagnent les équilibres musculo-squelettiques de la position assise [126] ou le flux alternant de la respiration. Cette dernière méthode remonte (au moins) au Bouddha historique, Siddhārtha Gautama, qui la décrit sobrement à ses plus proches disciples : « Mobilisant toute sa vigilance, il inspire en sachant qu'il inspire, il expire en sachant qu'il expire [127]. » Elle a été anticipée ou complétée par les méthodes sophistiquées de contrôle de la respiration qu'emploie le yoga (appelées *Prāṅāyāma* en sanskrit) [128]. Et elle a été

découverte, ou redécouverte, par bien d'autres traditions spirituelles, en particulier chrétiennes. Ainsi, la prière du cœur orthodoxe s'appuie sur le rythme de la respiration, soigneusement accordé à la récitation scandée d'un énoncé pieux[129]. La récitation est ici un moyen complémentaire de recueillement, apparentée aux méthodes du ressassement des *mantra* qu'utilisent l'hindouisme et le bouddhisme afin de contraindre l'esprit discursif à l'extrême concentration, voire au déroutement de son élan naturellement porté vers la signification, sous couvert d'un pouvoir libérateur allégué des sons qui les composent. Son équivalent peut être trouvé dans certains procédés contemplatifs nés dans l'ambiance du catholicisme, mais parfois tenus pour hérétiques en raison de leur statut de *technique active* dans un contexte où l'attente réceptive de la grâce est posée comme norme ou comme aspiration. Ces procédés reposent sur l'intériorisation insistante d'un extrait de texte sacré : « Après s'être mis en présence de Dieu par un acte de foi vive, prescrit Jeanne Guyon, il faut lire quelque chose de substantiel et s'arrêter doucement dessus non avec raisonnement, *mais seulement pour fixer l'esprit*[130]. » En droit et en fait, n'importe quel thème d'attention soutenue pourrait convenir pour « fixer l'esprit » ; seul le lieu particulier ou l'état émotif dans lequel l'esprit se fixe dépend de la variété des orientations spirituelles, qui expriment leurs différences par le choix d'un type d'objet privilégié. Le but universellement poursuivi par la mise en œuvre de ces procédés est de dompter l'*intérêt* de la conscience au sens de Husserl. Pour cela, on s'impose d'adopter une direction unique, itérative, dénuée de ce tout ce qu'on appelle habituellement un « *intérêt* » au sens de la nouveauté et de la stimulation. On prend le contrôle de l'intérêt en bridant sa spontanéité instable et en lui fixant une orientation quasi arbitraire, mais souvent investie d'émotions idéalisantes. On met à l'écart tous les intérêts ordinaires pour l'insolite et le variable, et tout intérêt pour ce qui *me* concerne personnellement (c'est-à-dire pour *mon propre* intérêt), en leur substituant un seul centre fixe d'intérêt délibérément choisi.

Puis *quelque chose* se passe, quelque chose d'*a priori* inattendu qui n'est pas toujours recherché pour lui-même, mais au moins comme moyen (facultatif) de parcourir les étapes ultérieures : ce qu'on pourrait appeler le premier *fruit* de la

pratique. Ce fruit initial n'a cependant rien d'univoque ni d'automatique. Il dépend fortement des multiples circonstances entourant le thème central de la focalisation sur un objet [131]. Les circonstances antécédentes sont le contexte culturel, pédagogique et moral de la pratique méditative. Les circonstances adjacentes sont la posture corporelle et l'état de l'esprit, qui doit adopter un juste équilibre entre détente et vigilance, évitant par là le double écueil de la dispersion et de la somnolence. Les circonstances subséquentes, enfin, sont les remèdes apportés aux défauts d'équilibre mental, et l'aide apportée par l'expérience antérieure de la méditation [132].

Les descriptions de ce premier fruit qu'offrent les pratiquants des diverses traditions spirituelles n'en ont pas moins un certain *air de famille*. La conséquence presque unanimement rapportée de la concentration de l'attention et de la maîtrise de l'intérêt est ce qu'on pourrait appeler un *état d'absorption*. Il survient à un certain stade de l'évolution contemplative des états de la conscience, que sainte Thérèse d'Avila évoque par une métaphore architecturale. Thérèse compare l'âme à un château, et les étapes évolutives de ses états à des *demeures* successives, dont la cinquième (sur les sept dénombrées) est particulièrement pertinente. En voici l'exposé : « Ici, nos puissances sont endormies par rapport à toutes les choses du monde et à nous-mêmes. Et, en vérité, l'âme est comme privée de sentiment durant le peu de temps que dure cette oraison d'union ; et le voudrait-elle, il lui serait impossible de penser à rien d'ici-bas […] si elle aime, elle est dans un tel sommeil qu'elle ignore comment elle aime ; elle ne sait même pas ce qu'elle aime ni ce qu'elle voudrait. […] Je dis [pourtant] que *ce n'était pas un sommeil*, parce que, dans la demeure dont j'ai parlé, l'âme, tant qu'elle n'a pas une longue expérience, se demande avec anxiété ce qui a lieu [133]. » Ce qui est « endormi » dans cette cinquième demeure, ce sont les intérêts pour les choses et pour soi-même ; il reste en revanche l'intérêt (anxieux ou non) pour l'expérience en cours. L'attention reste soutenue, même si elle a été entièrement retirée de la vie ordinaire ; c'est une attention pure, une attention à l'être-attentif, et surtout une attention pour ce qui s'annonce sans se nommer. Un autre exemple est celui de Jeanne Guyon, mystique chrétienne du XVII^{e} siècle, amie de Fénelon, qui écrit : « Si l'âme tourne toute sa

vigueur et sa force au-dedans d'elle, elle la sépare par cette seule action des sens ; employant toute sa force et sa vigueur au dedans, elle laisse les sens sans vigueur [134]. » Ici encore, les sens sont endormis, sans que le sommeil ait si peu que ce soit gagné la conscience. Cette réorientation de la « force de l'âme » vers l'intérieur (ou plus exactement vers *ce qui* n'*est* pas *posé comme extérieur*) survient à la suite d'une double opération : non seulement, comme annoncé, la « fixation de l'esprit » sur une pensée ou un affect ; mais aussi « l'*abandon* [qui] est la clé de tout l'intérieur [135] ». L'abandon consiste à laisser tomber les intérêts courants, bien sûr, mais il désamorce plus particulièrement l'intérêt sous-jacent à tous les autres, à savoir celui qu'on a pour le soin de soi. Tandis que la fixation de l'esprit a pour fonction de dérouter le fil des intérêts banals en l'exténuant, l'abandon permet de relâcher le ressort général des intérêts et de se faire réceptif au simple fait d'être-là, qui les précède tous.

Si le premier résultat vécu de l'activité contemplative (l'absorption) a été évoqué en mettant autant que possible entre parenthèses le contenu théophanique qu'il a dans les traditions fidéistes, c'est que cette approche prudente permet d'observer des similitudes entre ces dernières et d'autres itinéraires contemplatifs. Tel est le cas du scepticisme grec, déjà évoqué, et aussi celui des diverses écoles bouddhistes. Dans le bouddhisme, la fixation disciplinée de l'attention, couplée à l'acte d'abandon, amorce un itinéraire comprenant huit étapes, appelées en sanskrit les *dhyāna* (*Ch'an* en chinois, *Zen* en japonais). Ces huit étapes sont divisées en deux groupes de quatre : les dhyāna de la forme [136], et les dhyāna sans forme [137]. La première étape des dhyāna de la forme permet la neutralisation des émotions et la concentration de l'énergie mentale ; la seconde comporte la suspension des pensées discursives et l'accroissement de la concentration sur la vie intime et apaisée du corps, qui se traduit par une forme de félicité ; la troisième voit le retrait complet de la conscience par rapport à toutes les sensations corporelles, y compris celles qui étaient vécues comme agréables dans l'étape précédente, sans pour autant que le fond antérieur de félicité se dissipe (elle correspond assez bien à la « cinquième demeure » de Thérèse d'Avila, à la tonalité affective près) ; la quatrième aboutit à l'équanimité, passant outre l'agrément, le désagrément, et même la félicité. Au-

delà encore, dans le domaine sans forme, s'atteignent les états de réalisation de l'infinité de l'espace vécu et de l'insubstantialité de tout objet de conscience, qui culminent dans le ravissement de cessation (*nirodha* en sanskrit) « ni perception ni non-perception [138] ». Un écho de cet aboutissement de l'absorption se retrouve peut-être dans la brève caractérisation de la « septième demeure » de Thérèse d'Ávila : « un tel oubli de soi, que l'âme semble véritablement n'avoir plus d'être [139] ». Dans l'un comme l'autre cas, l'absorption aboutit à un curieux compromis entre auto-abolition et absence d'anéantissement, puisqu'il y a ici encore un « sembler » qui peut être rapporté (l'absorption néantit sans anéantir, a-t-on envie de dire en utilisant à d'autres fins le néologisme heideggerien). La cessation, ou l'« oubli », devient quoi qu'il en soit presque facile à obtenir une fois que le parcours qui y mène est devenu coutumier [140] ; et cette facilité, cette diminution progressive de l'effort à accomplir pour entrer en état d'absorption, signe l'auto-transformation du pratiquant. La sotériologie exige la reconfiguration de son sujet, de manière encore plus pressante que la philosophie ne se fonde sur le (re)commencement du philosophe.

Mais ce fruit initial de la contemplation, encore éloigné du terrain phénoménologique, tout au plus préparatoire de son exploration à travers l'acte fort de *suspension* radicale des intérêts communs [141], est-il bien le seul ? S'agit-il là de l'aboutissement recherché des disciplines contemplatives, de leur expérience rêvée ? Pour plusieurs d'entre elles, il semble que ce soit le cas. La célèbre seconde strophe définitionnelle des *Yogasūtra* de Patañjali le laisse entendre (au moins si on s'arrête à elle), en déclarant que « le yoga *est* la cessation (*nirodha*) des processus mentaux [142] ». Les raisons de cette possible identification du but de la contemplation à l'abolition de l'activité mentale ont des ramifications multiples, mais elles sont toutes rapportées à des vécus à peine dicibles auxquels des mythèmes prêtent une voix.

La plus élémentaire des raisons avancées est qu'en arrêtant son activité propre de pensée, l'individu humain s'agrandit au-delà de ses limites personnelles et se fait réceptif à un *tout autre* qui pourrait saisir l'occasion pour se manifester en lui [143] ; qu'il se met à l'écoute de « l'intime », c'est-à-dire de ce qui est plus intérieur encore que son intériorité privée ; qu'il fait silence pour se

rendre attentif à un *verbe* supposé n'avoir rien de commun avec les mots du langage articulé [144]. Une autre raison connexe est que Dieu, cet idéal régulateur de la plupart des courants de la vie contemplative comme de la morale kantienne, n'*est* peut-être autre que ce qui se montre à la conscience ordinaire comme vertige d'absence. L'homme, déclarent ainsi les fondateurs du judaïsme hassidique en joignant les deux raisons mentionnées, doit devenir aussi creux qu'une corne de bélier évidée servant de trompe annonciatrice (un *shofar* en hébreu), s'il veut permettre « à la voix divine de résonner en lui [145] ». Il doit « annuler son moi, se vider de lui-même » pour réaliser enfin qu'il « habite au sein même du néant » de la vie divine [146]. L'auteur anonyme du texte mystique anglais médiéval *The Cloud of Unknowing* ne dit pas autre chose, lorsqu'il signale que la pratique de l'oraison a pour unique but d'étendre « un nuage d'oubli entre vous et toute la création [147] », et de vous préparer par là à contempler ce « rien » dans son « nulle part », que le sens intérieur reconnaît comme étant « tout » [148].

Une dernière raison, enfin, explicite la précédente tout en la corrigeant de son reste de naïveté. Au lieu d'affirmer que Dieu *ne* possède *pas* l'être bien qu'à l'inverse tout ce qui est se trouve hanté de lui [149], au lieu de déclarer qu'il n'*est* « rien de ce qui est [150] », on réalise soudain que continuer à évoquer « Dieu » jusque dans cette négation (en l'opposant à autre chose qu'il n'est pas, et en le brandissant *nolens volens* comme une entité à part) revient paradoxalement à rester prisonnier du moule intellectuel qui nous « le » rend inaccessible. Afin de surmonter cet ultime obstacle inattendu, il faut avoir le cran de remplacer « n'*être* rien » par *rien* ; rien de défini qui puisse être prédiqué de quoi que ce soit par le biais de la copule « est » ; un rien peut-être apparenté à celui de l'expérience pure, qui conditionne la manifestation sans être quoi que ce soit de manifeste. Dès lors, pour comprendre cette vérité dernière qui ne se découvre qu'en perdant sa dernière et éminente dénomination, signale Maître Eckhart [151], on doit se faire semblable à elle, la laisser déteindre sur soi jusqu'à effacer les limites entre la connaissance, l'apparition, et l'être du vrai. Le genre de vérité dont il s'agit ici est proche de l'extase du sentir dont seuls les artistes sont capables d'exprimer l'intensité ; elle s'apparente à cette « stupeur » du contact

sensible où le *sujet* même de la sensation disparaît en elle, où il « meurt » noyé dans son océanique éclat, et où il ne renaît qu'en s'opposant (temporairement) à elle [152]. À ceci près que la vérité eckhartienne exige une généralisation de la stupeur, dans laquelle chaque modalité de la conscience puisse acquérir l'intensité et le sérieux du sentir, après avoir défait les écrans interprétatifs qui risqueraient de l'en distancier. *Toutes* les interprétations doivent être mises à plat, traversées, et finalement dissipées comme un voile de brume, pour permettre ce ravissement aphone du vrai. « Avant qu'il y ait des créatures », écrit Eckhart (c'est-à-dire avant toute possibilité d'interprétation et de catégorisation par elles), « Dieu n'était pas Dieu, *il était ce qu'il était* [153] ». L'ininterprété, l'acatégorial par excellence, ne se laisse pas capturer par une catégorie à part, et surtout pas par une catégorie théologique qui inciterait à *exclure* quoi que ce soit, ou qui que ce soit. Il est ce qu'il est ; il est *tel* ; et « tel » volatilise jusqu'au « il » qui l'introduit. On voit mieux ici comment interpréter les paradoxes de l'auteur du *Cloud of Unknowing* : ne pas être ceci ou cela n'équivaut pas à se réduire à néant (à s'anéantir), mais simplement, presque innocemment, à être *tel* ; c'est-à-dire à être plénitude de déterminations non limitée par quelque détermination particulière que ce soit, et en fin de compte à être gros de tout. Dès lors, pour me couler en lui, pour devenir semblable à sa vérité désirée, pour me laisser colorer ou stupéfier par cette vérité sans prétendre la saisir (car ce serait la perdre), « je prie Dieu de me libérer de Dieu [154] ». Je *le* prie (mais *qui* « le », *qui* « il » ?) de m'affranchir des entraves mentales qui me poussent à prier « lui » plutôt qu'un autre, de m'éviter de donner forme de prière à ma quête plutôt qu'une autre forme ou aucune forme, autrement dit de me garder de « le » déterminer en acte. Si j'emprunte (éventuellement) le véhicule de l'affect de croyance représenté ici par l'attitude de prière, c'est seulement pour me transporter loin de ses étroitesses, au seuil de la source générative qui se joue des limites et du vocable même qui cherche en vain à la désigner.

En anticipant sur la fin de ce chapitre, nous découvrons que l'état d'absorption, une fois poussé à ses extrémités, débouche sur un territoire qui n'a rien d'étranger, et qui ne semble insolite que parce qu'il s'est vu dépouiller de son quadrillage cadastral : *ce qui est, tel qu'il est*. L'ascèse, qui promettait une

issue hors du monde, un aperçu extatique de la transcendance, s'est avérée être à la fois bien moins et bien plus que cela ; non pas une porte vers quelque ailleurs, mais un révélateur de l'ici comme on ne savait plus le rencontrer à force de trop savoir. Voilà qui nous reconduit insensiblement à l'un des principaux aspects de la découverte du Bouddha Śākyamuni [155], à celle qui l'a conduit à passer outre l'enseignement de sa tradition contemplative brahmanique et à en inventer une nouvelle : que les étapes méditatives et leurs états d'absorption, déjà connus avant lui, ne sont encore qu'autant d'états de conscience particuliers ; que ces états ne détiennent pas à eux seuls la clé libératoire de n'importe quelle forme de conscience, de n'importe quelle expérience possible ; que la notion ascétique même de l'itinéraire à accomplir, de l'échappée, du passage *autre part* (et du rejet corrélatif de l'ordinaire), nous empêche d'affronter le problème de l'existence dans sa pleine extension, qui couvre rien de moins que *tout ce qui se présente, tel que cela se donne, où que l'on se trouve, dans quelque état de conscience que ce soit*. C'est donc selon lui seulement en cessant de tenir la pratique contemplative pour une fin, en la transformant en simple moyen de voir et de vivre en pleine lucidité ce qui arrive, que l'« issue » se manifeste.

Cette innovation bouddhique représente une dilatation *a priori* inattendue de la voie contemplative, qui la rend coextensive à l'exister avec la pénétration en plus. Elle n'est cependant pas complètement sans équivalents, puisqu'une esquisse un peu cryptique en est reconnaissable dans la tradition indienne pré-bouddhiste. En quelques mots claquants, vite oubliés derrière son texte en flux, la *Chāndogya Upanishad* suggère déjà quelques-uns de ses traits : « la méditation (*dhyāna*) est plus que la conscience (*citta*) » ; « le discernement (ou la conscience discriminante) (*vijñāna*) est plus que la méditation (*dhyāna*) » [156]. Ainsi, selon les maîtres de l'Inde védique tardive, dont les écrits sont antérieurs à l'enseignement du Bouddha (ou parfois contemporains de lui), il y a quelque chose de plus crucial que la méditation, de plus important que les états d'absorption nommés *dhyāna*. Et ce quelque chose est la capacité d'habiter si bien le milieu d'expérience actuel qu'on arrive à *discerner* son grain exquis avant qu'il n'amorce la pulsion de saisie-évitement typique de la perception, et avant qu'il ne soit travaillé par les généralisations et les oppositions de

l'intelligence. Ce redressement de la hiérarchie des états de conscience offre une excellente transition pour en arriver au second étage de l'édifice contemplatif, à l'examen analytique de l'expérience, à la vision pénétrante (*vipaśyanā*).

La technique contemplative, si elle n'est pas auto-imposée comme un carcan mais laissée à toutes ses potentialités, donne après tout accès à un domaine infiniment plus vaste que celui du simple état d'absorption. La suite de la versification prescriptive du Bouddha l'indique sans équivoque : « J'inspire et je suis conscient de l'esprit ; j'expire et je suis conscient de l'esprit[157]. » En d'autres termes, la focalisation sur l'objet répétitif qu'est le va-et-vient respiratoire n'a pas vocation au monopole ; elle peut servir de point d'appui de l'attention, de repère de ses égarements fréquents, de « boussole » pour s'orienter dans l'activité mentale[158], d'axe psychosomatique encourageant à se rendre vigilant à ce qui tourne autour de lui dans l'expérience. À chaque fois que je perds le fil de l'attention à la respiration, je *peux savoir* que je me suis égaré, alors que, sans cette « boussole », je me contenterais de sauter d'une thématique mentale à une autre sans m'en rendre compte. Et à chaque fois que je reviens à ce guide attentionnel, j'atteins un mode stable de l'exister qui me révèle, à sa périphérie, quantité d'événements et de qualités vécues délicates et fugaces auxquelles je n'aurais pas accordé la moindre importance sans cela. Mieux, la nécessité de repérer les circonstances durant lesquelles mon attention divague, afin de la reconduire plus vite à son axe ou à sa « boussole » respiratoire, devient un excellent guide pour étudier les formations mentales à l'état naissant, en ce point où elles se perçoivent encore comme de purs phénomènes fluents, où elles n'ont pas été outrepassées en direction de quelque objet de visée si bien catégorisé qu'il en acquiert la solidité adamantine d'une idée platonicienne.

Or, l'étape ultérieure de la prescription bouddhique est bien celle-là : « Dans ce que tu vois, vois seulement ce qui est donné à voir ; dans ce que tu entends, entends seulement ce qui est donné à entendre[159]. » Voir et entendre les phénomènes à l'état nu, sans découpage conceptuel surimposé mais pas sans aptitude au discernement vigilant, voilà le principe de la vision pénétrante. C'est à ce prix que la réorientation de l'attention, deuxième temps de la procédure initiée par l'*épochè* après le premier qu'est la suspension des intérêts ordinaires,

est pleinement réalisée. Car la réorientation, redisons-le, ne revient pas à reployer l'intentionnalité vers l'intérieur, mais à relaxer les collimations de l'attention jusqu'à se rendre réceptif à tout ce qui se manifeste sans lui ajouter de discrimination : pas plus la discrimination intérieur-extérieur[160] que les sur-discriminations de l'activité signifiante. La réorientation est accueil et acceptation sans borne ; une acceptation si vaste qu'elle ne renvoie pas immédiatement chaque occurrence vécue à une autre qui serait souhaitée, crainte, ou simplement attendue, mais qui s'attarde sur elle en la goûtant et en la soupesant telle qu'elle est, qui l'examine avec une curiosité neutre et vaguement bienveillante dans tous ses aspects éprouvés. La réorientation ne consiste pas à refuser quoi que ce soit, pas plus d'ailleurs l'intentionnalité et la surfocalisation attentionnelle que n'importe quoi d'autre, mais à se mettre en situation de reconnaître ces états de conscience comme tels après les avoir agréés plus pleinement que jamais. Ici, comme dans le processus de réduction transcendantale, nous ne cherchons pas à perdre le monde (à vrai dire, nous l'avons plus que regagné après le temps préliminaire extrême de l'absorption), mais à nous désincarcérer de ses sentiers battus en nous rendant à *toute* son évidence. Pour favoriser cette reconnaissance et cette nouvelle liberté, il faut d'une part engendrer une légère déhiscence ou défocalisation de l'attention afin de la rendre plus ample que n'importe laquelle de ses cibles, et d'autre part avoir stabilisé cette attention juste avant son élargissement. Le déploiement du cercle attentionnel survient presque automatiquement comme conséquence secondaire de la suspension des objectifs pratiques, et de la relaxation des myopies mentales que favorise leur poursuite. Quant à la stabilité de l'attention, elle s'obtient comme effet collatéral de l'imposition régulière d'un monopole cristallisateur de l'intérêt.

Trop rarement pointée du doigt en phénoménologie, cette stabilité est pourtant une importante condition préliminaire de l'analyse soigneuse des formations mentales. Le bon examen phénoménologique de l'expérience vécue n'est-il pas puissamment favorisé par une constance de son terrain d'accueil attentionnel ? Et l'entraînement de cette constance n'aurait-elle pas alors valeur propédeutique pour la recherche phénoménologique ? Une analogie (même

imparfaite) avec les instruments d'observation de la science expérimentale peut rendre ce besoin de stabilité presque palpable. De même qu'un microscope posé sur une table branlante donnera à voir moins de détails fins que le même microscope protégé des vibrations [161], un espace d'expérience traversé par des perturbations non maîtrisées n'offrira pas autant de netteté et de disponibilité attentionnelle pour étudier les formations mentales, qu'un espace d'expérience « apaisé ». La réalisation récente de ce besoin de stabilité attentionnelle, dans plusieurs domaines de recherche allant des sciences cognitives aux psychothérapies, est en passe de conférer à la pratique méditative de type « vision pénétrante (*vipaśyanā*) » le statut d'un outil de travail. En sciences cognitives, où la mobilisation conjointe des études physiologiques en troisième personne et des données en première personne s'impose bon gré mal gré comme une méthode fondatrice, l'amélioration des données en première personne promise par la stabilisation méditative de l'expérience est hautement souhaitable. On s'attend en effet que les sujets experts en vision pénétrante améliorent la reproductibilité d'états mentaux courants dont les corrélats neurologiques sont étudiés, et aussi qu'ils engendrent des types inédits d'états mentaux pouvant être considérés comme des variétés intensifiées et purifiées (parce que non perturbées par des distractions) de leurs contreparties ordinaires [162]. Par ailleurs, dans les disciplines cliniques à visée psychothérapique, cela fait déjà quelques dizaines d'années que les techniques méditatives ont été adoptées comme un moyen facilement enseignable permettant d'offrir aux patients atteints de certains troubles de l'auto-évaluation, un instrument de leur possible guérison. Des pathologies aussi courantes que la névrose anxieuse, la dépression, ou le traumatisme consécutif à la révélation d'une maladie grave, sont de plus en plus souvent traitées avec succès par un genre de thérapie connue sous son acronyme MBCT (*Mindfulness Based Cognitive Therapy*, c'est-à-dire *Thérapie Cognitive Basée sur la Pleine Conscience*) [163]. La « mindfulness », ou pleine conscience, dénote ici une variété simplifiée de méditation de type « vision pénétrante (*vipaśyanā*) », transmise aux patients par quelques séances collectives en milieu hospitalier prolongées par des exercices à domicile. Elle tend à faire atteindre aux patients une conscience nette de chacun de leurs moments vécus

d’expérience, en y accueillant les sensations extéro-et intéro-ceptives aussi bien que les percepts et les pensées, en encourageant la curiosité et l’acceptation, et en suspendant donc autant que possible les jugements à leur égard. En examinant leurs pensées (anxieuses ou joyeuses, négatives ou positives), les patients les remettent en quelque sorte à leur place comme étant de *simples pensées* et non pas comme l’entrevision d’une charge trop lourde à assumer. Face au constat que la rumination du passé suscite ou accompagne la dépression [164], et que la préoccupation pour le futur provoque l’anxiété, l’hypothèse désormais bien corroborée de la MBCT est qu’un simple retour à la qualité entière de l’expérience présente permet de désamorcer le pouvoir pathogène de ces penchants à s’échapper de ce qui se donne. Cette hypothèse, notons-le, n’a rien de banal dans le champ psychothérapique. Face à la cure psychanalytique, qui se donne pour idéal de remonter à l’origine traumatique du trouble, et à la différence des thérapies comportementales et cognitives standard qui poussent à cultiver les pensées ou les comportements positifs tout en réprimant (en déconditionnant) les pensées et comportements négatifs, la MBCT se contente d’inviter les patients à *reconnaître* leurs pensées et leurs affects spontanés quelle qu’en soit la tonalité, et à réaliser ainsi qu’il ne s’agit *que* de pensées et d’affects. Elle vise à accomplir ce projet psychothérapique qu’on peut qualifier d’intégral parce qu’il est aussi un projet d’existence : « abandonner nos soucis de comprendre et de gérer nos vies, descendre là où le changement se fera de lui-même, parce que nous laisserons faire [165] ». Laisser faire, laisser penser, et être pleinement conscient de ce qui est fait et pensé ; ainsi rejoint-on le terrain fécond des transformations.

Mais au fait, *à quoi* nous ouvrent la réceptivité à ce qui se montre et le pouvoir d’examen neutre et attentif de la vision pénétrante ? *Qu’est-ce* que l’on voit, qu’est-ce que l’on entend lorsqu’on se concentre *seulement* sur ce qui est donné à voir et à entendre ? À *quelle* structure détaillée d’apparaître le « microscope » *vipaśyanā* donne-t-il accès ? C’est à ces questions que vise à répondre ce qu’on pourrait appeler la « proto-phénoménologie » de l’*Abhidharma* [166] du bouddhisme indien précoce [167], complétée par ses commentaires dans la tradition *Theravāda* ultérieure du Sri Lanka et du Sud-Est

asiatique. L'expression « proto-phénoménologie » est préférée ici à la simple reprise de la dénomination familière « phénoménologie », parce que le propos de la description offerte par l'*Abhidharma* est analytique plutôt que synthétique ; il vise à indiquer comment le champ de l'apparaître se décompose sous la pointilleuse surveillance méditative, plutôt qu'à restituer narrativement le mouvement continu, pour ne pas dire « gestaltique », de l'expérience ordinairement inexaminée. L'état de conscience stabilisé, accueillant, mais en alerte du méditant *vipaśyanā* a en effet pour fruit la pulvérisation du manifeste. Son procédé de mise entre parenthèses de toutes les tensions vers des objectifs globaux, qui s'appuie sur un simple exhaussement de l'attention, en arrive à fragmenter l'apparaître en une myriade de « *dharma* », c'est-à-dire d'actes mentaux ponctuels, de phénomènes éphémères, ou d'événements-fulgurations [168] isolés les uns des autres. De même que le regard appuyé, concentré, solidement calé du peintre fait éclater les surfaces visibles en multiples flammèches colorées qui peuvent alors être portées une à une sur la toile devenue impressionniste, les longues stations vigilantes de la « vision pénétrante » atomisent la structure perceptive et catégoriale du vécu en flux, jusqu'à en user la trame et faire voir son caractère fabriqué. Le regroupement des *dharma* momentanés selon diverses logiques classificatoires plus ou moins redondantes, dont la justification mobilise une part importante de l'effort des auteurs de la littérature abhidharmique, confirme cette impression de dispersion, de défaut radical de cohésion, que donne déjà leur simple énumération. Car ne parvenir à regrouper les *dharma* qu'en les classant, et estimer à plus de quatre-vingts le nombre de leurs types [169], incline irrésistiblement à faire penser qu'il n'y a aucun principe intrinsèque de liaison entre eux, aucun nexus réel mettant leur solidarité au-dessus de leur discrimination. Leur seul facteur de connexion est celui de la « coproduction en dépendance », qui, dans le système de l'*Abhidharma*, n'est autre qu'un constat d'occurrence corrélée, un énoncé d'impossibilité empirique de voir surgir l'un sans que tel autre surgisse simultanément ou successivement. Comme nous l'avons vu précédemment, la plus courante des classifications des phénomènes instantanés et disjoints que sont les *dharma* les rassemble en cinq « *skandha* », c'est-à-dire en cinq « tas » ou « agrégats » d'actes élémentaires d'appréhension

perceptive ou mentale [170], ce qui accentue encore, si besoin était, l'impression d'avoir affaire à une poussière d'étincelles vécues tout juste ordonnable selon des critères extrinsèques. La « conscience » elle-même, vue comme série d'actes éphémères de discrimination cognitive (*vijñāna*), d'attention, ou de réflexion, prend place parmi les phénomènes élémentaires fugitifs [171], en étant répertoriée au bout de la liste des cinq *skandha* malgré son omniprésence. Elle survient en dépendance de chacun des actes de contact sensitif et de réaction cognitive à l'expérience sensible, sans se voir attribuer dans ce système le privilège d'un *continuum* d'être.

À l'issue d'un tel travail de désagrégation, pour ne pas dire d'émiettement de l'apparaître, il devient évident qu'aucune entité ayant une vocation un tant soit peu générale, ou une prétention si faible que ce soit à la permanence, ne peut se voir attribuer davantage que le statut d'un agencement conventionnel de phénomènes fugaces. Ni les universaux conceptuels, ni la substance impérissable, ni surtout l'« *ego* » durable ne sont vus comme autre chose que des imputations artificielles à des fins pratiques, servant de ciment factice à une réalité apparaissante essentiellement fragmentée. Même si la profondeur de cette déconstruction de l'étoffe du monde peut sembler perturbante pour qui la comprend, et sans doute plus encore pour qui en fait l'expérience directe, c'est elle qui est considérée comme la meilleure garante de la finalité sotériologique du bouddhisme, puisqu'elle dissipe l'illusion de la constance de soi et des choses, et « apaise » dès lors la vaine pulsion de leur saisie à long terme.

Dans les décombres laissés par ce paroxysme d'acuité analytique qui a abouti à des répertoires quasi-statiques de phénomènes élémentaires, il reste cependant à faire droit à la *dynamique* de la vie vécue, à sa composition par étapes en une apparence de *courant* de conscience. Cette ascension vers l'organisé a été entreprise dès les textes fondamentaux du bouddhisme indien comme l'*Abhidharmakośa*. Ainsi, à côté de la classification originelle en *skandha* qui s'y trouve exposée, une autre classification des phénomènes (celle des *dhātu*) vise explicitement à les envisager en tant qu'éléments d'un flux d'événements auquel la coproduction en dépendance procure un semblant d'unité. Cette classification comprend non seulement six facultés sensorielles [172]

avec leurs six corrélats objectivés, mais encore six consciences réflexives-discriminatrices surgissant à leur occasion et leur offrant un liant ; au total dix-huit éléments [173]. Certains commentaires *Theravāda* sont cependant allés plus loin que cette simple orientation de la taxinomie vers une dynamique éprouvée, en tâchant de décrire cette dernière au plus près de son flot [174]. Et ce qu'ils ont trouvé est que cette dynamique est en fait pulsatile, qu'elle consiste en l'émergence séquentielle de moments unifiés de conscience (*citta*, et non plus *vijñāna*), suivie de leur dissipation et de leur remplacement par d'autres moments de conscience conditionnés par les précédents. De tels moments synthétiques de conscience, plus durables que les actes fugaces du cinquième *skandha*, restent cependant composites, et leurs constituants, ici appelés *cetesika*, sont des éléments assez analogues aux *dharma* des classifications statiques précédentes. Parmi ces derniers éléments constitutifs de l'acte intégré de conscience, on compte le pur contact sensible, le sentiment d'évaluation (positif ou négatif), la pulsion volitive de saisie ou d'évitement, l'effort de choix attentif entre les composantes sensibles données [175], *etc.* Les moments synthétiques de conscience, ou *citta*, sont à leur tour articulés, à travers le processus du conditionnement mutuel, en enchaînements quasi automatiques : les *vīthi* (voies, avenues), qui subissent eux-mêmes un battement alternant l'apparition séquencée et la résorption dans ce que l'on a proposé d'appeler [176] une conscience de base sans contenu (*bhavańga* en pāli). Pas plus que la volatilisation du vécu en événements transitoires, l'alternance de systoles et de diastoles, pour ne pas dire d'apparitions-disparitions, des actes de conscience, n'est à vrai dire familière ou rassurante pour le penseur et le méditant qui y sont confrontés pour la première fois [177]. Dans quel obscur océan le complexe synthétique d'appréhension consciente se noie-t-il une fois passée la crête de sa vague fugitive ? De quel abîme un nouveau complexe synthétique temporaire de conscience émerge-t-il, portant en lui le lien présumé avec un moment antérieur désormais inaccessible, et poussant hors de lui vers un objet de désir pour l'heure hors de portée ? Se confronter avec ce double « vide » d'irruption et de cessation, que les conventions du quotidien ont pour mission de masquer en une continuité cinématographique, est un défi qui vaut la peine d'être relevé, tant il

est vrai que nous ne pouvons de toute façon éviter d'en faire l'expérience aux tournants de la vie où les habitudes distraites se brisent et où les masques tombent.

Là n'est pourtant pas la dernière étape du parcours. De même que l'état d'absorption s'amplifiait bon gré mal gré en une aptitude à la vision pénétrante analytique du champ entier de l'expérience, la vision pénétrante aboutit de façon tantôt volontaire tantôt involontaire à un état encore plus englobant qu'elle, que nous avons déjà évoqué comme horizon de dépouillement catégorial et que nous allons mieux approcher par esquisses successives. La vision pénétrante suppose, redisons-le, de laisser être, de laisser faire, de ne plus *poursuivre* ce qui se manifeste dans l'expérience, et au lieu de cela de l'examiner tel quel après avoir réaccommodé l'attention sur elle. Mais la poursuite n'est qu'un autre nom de la *signification*. Suivre une pensée, dérouler ses conséquences, c'est se laisser entraîner derrière elle vers ce qu'elle désigne, vers la préoccupation qu'elle exprime, vers les sphères éloignées mais alarmantes d'une occurrence passée qui ne s'est pas déroulée comme on l'aurait voulu, ou d'un futur d'autant plus nébuleux que son acteur egologique est incertain de ses propres intentions. Ne pas suivre une pensée ou une configuration mentale, c'est donc à l'inverse la mettre hors du circuit signifiant, c'est-à-dire hors de la scansion de renvoi d'un moment actuel d'expérience vers un autre moment virtuel, attendu, ou hallucinatoire d'expérience [178]. À travers cette remarque sur la suspension de la fonction signifiante, la prescription courante selon laquelle méditer c'est savoir (re)vivre dans le seul moment présent [179], selon laquelle faire oraison c'est « nous contenter du moment actuel [180] », laisse apercevoir non seulement sa portée métaphysique mais aussi et surtout sa qualité phénoménologique.

Que se passe-t-il en effet lorsqu'on pousse à l'extrême l'injonction à laisser être les activités mentales, à les accueillir comme telles au lieu de les accomplir, à les vivre de part en part au lieu de courir derrière leur signification ? Qu'arrive-t-il lorsque la dernière demande d'un remplissement des attentes actuelles par ce qui va arriver, lorsque même la demande sur les demandes, typique de la vision pénétrante, est suspendue, abandonnée à sa palpitation d'émergence et d'oubli, laissée à l'élémentaire flottaison d'une présence ne débouchant sur rien d'autre

qu’un autre battement qui, en émergeant, la condamne à l’oubli ? Dans ce mode d’exister à fleur d’instant, ce sont tous les fils de la vie et des croyances communes qui sont distendus, effilochés, pour ne pas dire incinérés. Ces fils de conviction et d’*habitus* qu’on suit pour se guider d’un moment à l’autre, pour faire un effort informé vers un moment désiré ou pour éviter un moment redouté, gisent épars sur un terrain d’expérience si radicalement simplifié qu’ils n’ont plus rien à relier. On aurait envie de dire, en poussant la métaphore, que le collier du temps s’est si entièrement dénoué qu’il a laissé échapper ses perles d’occurrences hors de l’ordre de la succession. L’image, cependant, n’est qu’à moitié pertinente, puisqu’on n’a plus affaire dans ce cas qu’à une seule perle omni-annexante, celle d’être-là-maintenant. Sans fil chronologique, il ne peut être question d’aucun égrènement séquentiel, d’aucune liaison avec ce qui précède et ce qui suit, pas même d’une tension maintenue *vers* un précédent et un suivant qui ne peut que retomber à force de lucidité en acte.

Sur le plan de la critique philosophique, cela incite à une table rase intégrale, en comparaison de laquelle le retrait des sceptiques et des solipsistes n’est qu’une timide ébauche. Ainsi, par exemple, ce réquisitoire contre le concept de mouvement emprunté au penseur indien Nāgārjuna : « une marche déjà accomplie n’est pas une marche, pas davantage une marche qui n’est pas encore accomplie. Quant à la marche en train de s’accomplir, si elle est coupée des deux autres, cela ne marche pas non plus [181]. » Dans la mesure où le mouvement passé n’est plus qu’un souvenir, et le mouvement à venir seulement une anticipation, il semble qu’on ne puisse parler que d’un mouvement présent. Mais ce dernier concept s’effondre automatiquement avec les deux premiers, car les fils qui nouent la position actuelle du mobile à ses positions passées et futures ont été défaits. Appréhender un *mouvement* présent exigerait une continuité de l’avant et de l’après, une différence fût-elle infinitésimale entre le là et l’ici, rapportée à une autre différence entre le postérieur et l’antérieur. Cette continuité étant tranchée à la racine, l’hypothétique mouvement présent se contracte en un simple instant sans arrière-plan et sans perspective. Mais ce présent obnubilant ne saurait davantage être qualifié de *stase*, puisque, étant négation du mouvement, l’immobilité ne s’évalue que par l’*absence* de différence entre

l’avant et l’après, tout aussi impossible à établir que son contraire sous l’hypothèse retenue. Ni mouvement, ni stase, ni absurde conjonction de mouvement et de stase, ni dénégation stricte de l’un comme de l’autre [182]. À la suite de cette dévastation intellectuelle, deux options sont offertes : s’abandonner à la volatilisation des catégories du devenir, et mettre ce suspens vertigineux à profit pour labourer le terrain contemplatif ; ou bien chercher une échappatoire dans des concepts issus d’une tradition non bouddhiste, comme celui d’un présent fait de vibrations contenues [183].

Sur un plan plus strictement phénoménologique (c’est-à-dire moins hybridé d’éléments logiques ou spéculatifs), l’arrêt des renvois d’expérience en expérience que suscitent habituellement les ruminations sur le passé et les projets d’action, la coalescence pacifiée avec ce qui arrive maintenant, *y compris* avec le geste présent de ruminer ou de projeter, ont une saveur très particulière. La saveur qui résulte de la suspension volontaire ou involontaire de la fonction signifiante s’apparente, on s’en doute, à celle du *non-sens*. Cette saveur est familière à ceux qui ont joué à un certain jeu de déroutement, très prisé des enfants parce qu’il les remet brièvement au contact de la glaise sonore d’où a jailli le langage : le jeu qui consiste à ne pas répondre à la demande de l’autre, mais à se contenter de répéter ses paroles mot pour mot, et intonation pour intonation. Un tel psittacisme commence par être amusant et intrigant pour celui qui le subit, mais il finit par susciter un malaise : celui de ne plus entendre que des phonèmes en miroir au lieu de s’élancer à deux sur la pente du signifié. Le jeu se termine dans un geste de lassitude, lorsque l’enfant qui cherche à établir un dialogue demande anxieusement « mais pourquoi répètes-tu tout ce que je dis ? Pourquoi ne me réponds-tu pas ? », et qu’il entend ces mêmes paroles en écho, suivies d’un grand éclat de rire de son interlocuteur têtu. Il n’y a rien qui veut être dit, mais seulement *le dire* ; rien qui ouvre à autre chose que les mots, mais ces mots mêmes ; nulle échappée vers d’autres temps ou vers l’imaginaire, mais l’actualité incongrue, obsédante, d’un mur vocal ; aucune ouverture vers l’avenir mais une présence battante. Cela *est*, de manière plus manifeste et plus insistante que jamais, mais ne se voit plus attribuer de sens.

Pour autant, l'expérience de la *réduction au présent* a-t-elle nécessairement la tonalité négative qui s'associe de coutume à la perception d'une perte de sens ? Est-elle sœur de la dépression qui, « en nous rejetant en deçà de tout possible, de tout projet, de toute ipséité, […] *nous remet en contact avec la vie toute nue* [184] » ? Sartre l'a supposé et l'a sans doute éprouvé, comme en témoigne le personnage principal de *La Nausée*. Supposons donc qu'à force de présence, « la vraie nature du présent se dévoil[e] : il est ce qui exist[e], et tout ce qui n'est pas présent n'exist[e] pas [185] ». Alors, un monde s'écroule. Le monde civilisé, construit couche après couche de concepts dont les plus anciens ont sédimenté en actes perceptifs tacitement braqués vers leurs attentes et leurs réactions associées, n'est plus qu'un champ de ruines. Alors, les textes historiques ou futurologiques s'écrasent en marques d'encre sur du papier, les transcendances se découvrent n'être qu'autant de songes péniblement animés par ceux qui les font, « les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent, et derrière elles il n'y a rien [186] ». Devant les idéalités qui s'avèrent ne pas être, rejaillit la platitude tangible de ce qui est, et la révélation a quelque chose de terrible. Sartre convoque pour la dire les images associées du dévoilement, voire de l'obscénité. Sans son vêtement de catégorisations, de dénominations, et d'usages, le pur paraître dénué d'envers, le paraître qui s'identifie de ce fait avec l'être, acquiert une force butée, épaisse, massive, impudique à force d'évidence. Il est si inexorablement présent, si capable de remplir les moindres interstices de l'existence par sa persévérance pâteuse, qu'il en suscite la « nausée [187] ». Au fur et à mesure qu'il découvre sa (redoutable ?) vérité, Roquentin multiplie les échecs, les renoncements, et les rejets. Il continue à s'activer sur la lancée de l'habitude [188], mais il reconnaît à chaque instant l'absurdité de son élan.

Les imaginations grisantes et les exaltations chimériques une fois dissipées, quelque chose demeure tout de même : leurs antithèses que sont le sentiment d'écœurement, l'amertume du délaissement, ou l'imputation de non-sens. Sur les décombres de l'édifice classique des catégories, la colonne primitive de l'attraction et de la répulsion continue à se dresser, dernière rescapée d'un regard si lucide qu'il en est devenu dévastateur. Tout se passe comme si Roquentin avait contemplé son aride vérité de manière incomplète, comme s'il était resté un

peu en retrait pour continuer à la juger d'un point de vue partiellement extérieur. Le paraître a beau avoir été dépouillé subrepticement de sa résille de concepts, certains concepts s'entêtent à opérer dans les jugements de dégoût qui lui sont appliqués : la présence du paraître a une saveur « fade[189] » ; elle est « grotesque[190] », pour ne pas dire « monstrueuse[191] ».

Que serait-il donc arrivé si Roquentin s'était laissé entièrement aller à l'eau inconnue, ou peut-être *re*connue, de sa nue vérité ? Il n'aurait plus eu quoi que ce soit à en dire, faute des vocables et des concepts qui lui ont servi à formuler ses derniers jugements de valeur. Les choses seraient restées là, « sans mots, sans défenses[192] ». Lui aurait disparu en elles (et elles en lui), ayant perdu le soutien de l'élémentaire dichotomie gnoséologique qui naît de l'acte de juger. Il n'aurait plus rien eu à dire, sauf, pour meubler le silence, à moduler le démonstratif neutre *tel* et le constatif *ainsi* en « talité » ou « ainsité ». Il n'aurait pas eu de goût ou de dégoût à exprimer, mais seulement la blanche litanie du « c'est ainsi ». Là réside sans doute la signification la plus profonde (mais aussi la plus superficiellement immédiate, car il n'y a pas lieu ici de distinguer l'un et l'autre) de la pensée bouddhique.

Cette signification se lit d'emblée, quoique de manière cryptique, dans le nom a-personnel du Bouddha, ce nom qui est supposé dénoter son accomplissement sans le décrire : *Tathagata* en sanskrit. Il s'agit d'un nom composé, articulant le constatif *Tatha* (ainsi) et le participe passé *Gata* (allé). L'interprétation du composé ne va pas de soi, mais elle a une latitude limitée par la grammaire et elle peut être guidée entre ces limites par une bonne compréhension phénoménologique de ce qui veut se dire à travers le mot employé. *Tathagata* est souvent traduit terme à terme par « Ainsi allé », sans qu'on sache très bien en quoi consiste le voyage proposé. Il y a pourtant d'autres options que de reproduire platement en français la juxtaposition des termes du sanskrit, pour peu qu'on examine les usages que fait cette dernière langue des composés nominaux du type des « déterminatifs dépendants » (dont l'exemple paradigmatique est le composé *Tatpuruşa :* « l'homme de celui-là », « son homme »). Le premier mot d'un composé de ce type peut se voir déterminé selon plusieurs cas grammaticaux, allant de l'accusatif au locatif, avec une

prédominance du génitif. Considérons quelques-uns de ces cas dans l'ordre. L'accusatif étant souvent employé en sanskrit pour dénoter le but d'un acte, « *Tatha* » se lit sous cette première hypothèse comme le but du mouvement, le but de l'« aller ». Le composé se traduit alors « allé *vers* l'ainsi », ce qui le rapproche du sens vécu que nous avons extrapolé à partir de la « nausée » sartrienne, mais avec l'étrange notion surajoutée qu'il y a quelque chose à faire pour gagner l'*ainsi*, un but à atteindre, un effort à accomplir. « Ainsi », le constatif neutre et universel, ne doit pourtant pas se trouver autre part qu'ici, en un autre temps que maintenant, chez qui que ce soit d'autre que soi-même. Il peut bien y avoir eu une quête, suggérée par le nom d'emprunt du quêteur (*Tathagata*), mais la quête se découvre sans altérité aussitôt qu'elle a abouti. Le sentiment d'étrangeté demeure, et appelle un supplément d'information. D'autres cas grammaticaux font jouer d'intéressants harmoniques du nom opaque. Si « Tatha » était à l'ablatif, cela donnerait « Allé *à partir de* l'ainsi », signifiant peut-être qu'une fois découvert, l'ainsi demande à être transmis, répandu de par le monde. Le *Tathagata* serait dans cette perspective celui qui va sur les chemins et qui dispense l'enseignement après avoir réalisé « c'est ainsi » [193]. Par ailleurs, si « Tatha » était au locatif, *Tathagata* se lirait « Allé *dans* l'ainsi », ce qui s'apparente à l'« Allé *vers* l'ainsi » de l'accusatif, avec une connotation de déplacement en moins : aller dans l'ainsi, c'est se plonger au sein de l'ainsi, c'est s'y abîmer par acceptation, et non pas tendre vers lui par extraversion. Une particularité grammaticale du verbe « aller » dans les composés sanskrits restreint heureusement le champ des possibles herméneutiques : « Le participe passé "gata", "allé à", est souvent utilisé à la fin des composés *Tatpuruşa* dans le sens de "se rapportant à", "existant dans" – comme par exemple dans "*hasta-gata*", "tenu dans la main" [194]. » Plutôt qu'« Allé dans l'ainsi », *Tathagata* pourrait dès lors se comprendre comme « Existant dans l'ainsi ». Nous brûlons, mais il faut encore prendre garde à ce qu'évoque, incorrectement ici, le verbe exister : exister *dans l'ainsi*, c'est au fond *ne pas* ex-sister, c'est être établi (*sistere* en latin) sans chercher un autre lieu (*ex*), sans aller ailleurs que là où on est établi [195]. Car où peut-on être établi de manière aussi ferme que dans l'inéluctable et omniprésent *ainsi* ? L'autre

suggestion du grammairien apparaît dans ces conditions la meilleure, moyennant une petite inflexion : non pas « Tenu dans l'ainsi » puisqu'il n'y a personne pour tenir, mais simplement « Se tenant dans l'ainsi ». Nulle part où aller, mais une posture patiente dans l'actualité continue du devenir ; nulle détermination fragmentaire opposée à d'autres, mais la totalité informe du manifeste. L'éveillé (le Bouddha) est celui qui se tient constamment dans l'*ainsi*, qui en suit minutieusement les contours à mesure qu'ils apparaissent, qui s'abstient de le fuir au profit de représentations du passé et de spéculations sur l'avenir, et qui sait reconnaître avec son demi-sourire que représentations, spéculations, et désir de fuir, sont de toute façon eux-mêmes « ainsi ».

Voilà en tout état de cause de quoi identifier la racine historique et étymologique d'un paradoxe bien connu de la voie méditative : en un sens, il y a un objectif à atteindre par son biais, mais en un autre sens tout est déjà là avant même de s'y être engagé : « "Nous y sommes" parce que cela ne peut être rien d'autre [196]. » Mieux, tendre vers cet objectif nous le ferait perdre, parce qu'il ne s'« atteint » qu'en suspendant les pulsions d'extrojection, parce que la « cible » n'est justement autre que la mise en repos de « l'aller *en direction de* » : « Quand vous le recherchez, vous vous en éloignez [197]. » Si la voie vaut quand même la peine d'être parcourue, c'est qu'au départ « tout ce qui peut apparaître est là, mais il n'y a personne pour s'en saisir [198] ». La scène de l'ainsi se trouve habituellement désertée par son personnage principal, trop occupé par les buts signifiants d'une vie pratique, trop tendu vers un monde là-dehors meublé des objets qu'ont constitué ses catégories instrumentales, trop pressé d'agir afin de repousser ce qui le gêne et de saisir ce qui le conforte, trop absorbé en somme pour lui prêter l'attention persévérante et panoramique qu'elle exige. Sur la scène de l'ainsi, « il n'y a personne », ou du moins personne ne se sait encore situé en elle. Le témoin s'est absenté à force d'être attiré par le mirage de l'ignorance métaphysique, c'est-à-dire par un manque abyssal qui le pousse à se mettre en mouvement *vers*. Parcourir la voie signifie dès lors non pas aller de l'avant vers un but de plus à saisir, mais peut-être (en inversant la métaphore) franchir un demi-pas à reculons pour réintégrer la scène vide de l'ainsi, ou encore (de manière un peu moins métaphorique) se reconfigurer de manière à

s’en reconnaître l’habitant. À ceci près qu’une fois sa reconfiguration accomplie, le « soi » est tellement tissé de l’« ainsi » habité qu’il faudrait plutôt parler d’un *ainsi* auto-réverbérant que de *quelqu’un* ayant acquis la conscience de l’ainsi.

Comme celle de la vision pénétrante, la dernière étape de la voie méditative suppose de laisser être, de laisser faire, de ne plus poursuivre. À la différence de la vision pénétrante, cependant, il n’est plus question après cela de rediriger l’attention, d’examiner les configurations vécues, de les décomposer en éléments, de réaccommoder le regard sur le proche après l’avoir rapatrié du lointain. Cette ultime étape ressemble à l’accomplissement rêvé du troisième et dernier temps de l’*épochè*, qui exige de celui qui l’aborde une attitude d’ouverture absolue à l’intégralité de ce qui arrive, et pour cela une correction des ultimes tentations de se donner un thème d’étude (y compris un thème réflexif accueilli sans jugement). « La méditation est la grande liberté spontanée de l’esprit dans son cours naturel […] Dans cet état naturel primordial, nul besoin d’accepter ou de rejeter quoi que ce soit [199]. » La posture est ici celle d’un accueil à trois cent soixante degrés, d’un abandon à toutes les focalisations concevables, à toutes les accommodations souhaitables, sans qu’aucune ne soit retenue et fixée. Elle est maintenue jusqu’à laisser affleurer ce que toutes ont en commun : quelque chose comme l’évidence ardente et à jamais inattendue de l’être-tel. La tradition tibétaine [200] a caractérisé l’étape en question comme celle de la « présence ouverte », et elle en a fait un accès à l’invariant germinal de toute expérience : ce qu’elle appelle la *conscience éveillée*, la *luminosité* et la *clarté* [201], ou encore l’*état naturel de l’esprit* [202]. À l’extrémité de la pratique de la vision pénétrante, en ce lieu ultime où la conscience réflexive a émoussé sa pointe attentionnelle jusqu’à l’universaliser, seuls se manifestent le simple éclat d’être là, la vivacité sauvage de l’incatégorisé, la drue transparence d’un espace vécu [203], l’insistance démesurée de ce qui se montre. Ce que l’on peut en deviner, en recoupant les aperçus phénoménologiques avec les suggestions obliques qu’en donnent les textes, ressemble à une version parfaitement accomplie de l’extase du sentir artistique par laquelle s’était introduite la voie contemplative. Non pas la rencontre de n’importe quel artiste et de n’importe quelle œuvre plastique ou musicale, cette fois, mais sans doute un enveloppement entier

comme ceux que procurent la densité d'être oppressante et vaporeuse d'une brume londonienne de Monet, l'épaisseur cinglante des volutes de plomb et d'or d'un ciel étoilé de Van Gogh, ou les impérieuses montées chorales du deuxième mouvement du *requiem allemand* de Brahms. Nous voilà une autre fois de retour à l'expérience pure, après avoir creusé sous les strates de l'agir, de la classification, et de la réflexion ; mais une expérience assez complice, désormais, pour être soulevée d'une résonance généralisée d'elle-même.

QUESTION 4

Les questions sur la conscience sont-elles auto-référentielles ?

> *Le philosophe a besoin pour ainsi dire d'une instauration originaire, qui est une autocréation originaire.*
>
> E. Husserl

Dès l'introduction, il a été question de l'auto-référentialité maximale, vécue plutôt que seulement logique, des questions sur la conscience. Une question si éminemment philosophique que le questionnant est entièrement pris en elle, peut même être qualifiée de *radicalement* auto-référentielle. Mais qu'est-ce qui justifie l'utilisation de ce qualificatif « radical », qui vient amplifier celui d'auto-référentialité ?

Afin de le comprendre, il suffit d'établir un parallèle et un contraste avec des versions plus banales d'auto-référence. Une phrase qui se lit « cette phrase comporte cinq mots » est auto-référentielle. Il est facile de s'apercevoir qu'elle énonce une vérité sur elle-même à condition de faire osciller l'attention entre le sens de la phrase et son lexique, entre ce qu'elle dit et les graphèmes dont elle est composée. Dans ce cas, le mouvement de l'attention bascule d'un objet de conscience lointain (ce qui est signifié) à un autre objet de conscience proche (les mots couchés sur le papier ou sur l'écran). En revanche, on ne réalise le

caractère auto-référentiel d'une question sur la conscience que si l'attention se déplace du sens de la question à l'expérience consciente actuelle en tant qu'arrière-plan de cet acte d'attention. Dans cette dernière configuration, le second centre d'attention n'est pas un « objet », il est une précondition pour que quoi que ce soit se trouve pris pour objet ; il n'est pas *quelque chose* vers quoi se tourne l'attention, mais l'attentionner revenu de l'exil de lui-même ; il ne se contente pas d'être « proche », il est coïncidant. Le cercle d'auto-référence se contracte ici jusqu'à fusionner avec l'œil du cyclone[1] expérientiel, ce lieu de calme féerique où s'ébauche le mouvement-vers-l'objet. Il emporte tout avec lui, ou en lui, comme seuls peut-être ceux qui se sont sentis vaciller en lisant les récurrences vertigineuses des ouvrages de Raymond Smullyan[2] peuvent se le figurer. Il représente la boucle la plus « étrange » qui soit, plus étrange encore que celle de Douglas Hofstadter[3], puisque ne se contentant pas d'établir une rétroaction entre deux niveaux logiques distincts (par exemple entre le sens et la trace), il recrute dans son tourbillon jusqu'au sol transcendantal de la logique. Mais mon but, ici, n'est pas de cerner par un surcroît d'analyse une telle version infra-logique de l'auto-référentialité ; il est d'en déployer les conséquences pour la typologie des *thèses* sur la conscience, et de commencer pour cela à en discuter quelques corrélats concrets en termes de *convictions* philosophiques.

L'interrogation sur l'auto-référence radicale va servir avant tout à pointer obliquement vers l'une des difficultés pratiques les plus immédiates et les plus aiguës du problème de la conscience, parce que les plus inhérentes à son caractère-limite. En termes plus directs, la question-titre de ce chapitre aurait dû s'énoncer ainsi : « Ma théorie de la conscience dépend-elle de mon état de conscience ? » ; ou encore : « Deux personnes sont-elles condamnées à *ne pas* pouvoir s'accorder sur une théorie de la conscience quand elles ne sont pas dans le même état de conscience (ou du moins quand, parmi tous ceux qui leur sont accessibles, elles ne prennent pas le même état de conscience comme point d'Archimède de leurs jugements) ? » Si ces questions-là devaient avoir une réponse positive, ce serait troublant, et dommageable au projet d'une science de la conscience ; à part, bien sûr, dans l'hypothèse où l'on parviendrait à identifier

des états de conscience suffisamment ouverts et universels pour y articuler entre elles les théories soutenables dans les différents états répertoriés.

Un certain nombre de témoignages convergents et autorisés suggèrent ainsi que les théories scientifiques courantes, matérialistes et/ou physicalistes de la conscience n'apparaissent pas seulement discutables, mais parfois irrecevables, voire incompréhensibles, aux yeux de personnes ayant traversé certains états modifiés de conscience occasionnés par des situations extrêmes (danger imminent, coma, drogues, accidents vasculaires cérébraux, états d'absorption avancés, etc.). Et cela, même si ces personnes acceptaient ou soutenaient avec conviction des théories de ce type *avant* d'avoir traversé de tels états modifiés de conscience. Déjà, dans la Californie hippie du tournant des années 1960 et 1970, des professeurs d'université avaient remarqué avec désarroi qu'un nombre significatif de leurs étudiants se détournaient des cursus de sciences biologiques parce qu'ils affirmaient ne plus pouvoir prendre au sérieux certaines représentations véhiculées par ces sciences. La raison de cette désaffection, identifiée grâce à des enquêtes, était qu'environ 50 % d'entre eux avaient expérimenté une drogue ou une autre (à l'époque, surtout la marijuana ou le LSD), et qu'ils ressortaient de cette expérience avec une perspective profondément altérée sur la nature de la vie-vécue, c'est-à-dire de la conscience[4]. Soulignons à ce stade, pour désamorcer d'emblée l'une des stratégies d'évitement les plus courantes, que les personnes qui ont ainsi changé au point de rejeter comme sans fondement les théories scientifiques standard de la conscience ne se trouvent généralement plus, au moment où elles affirment ce rejet, dans l'état de conscience modifié qui a déclenché leur basculement intellectuel. Ce n'est pas l'altération du vécu par elle-même qui provoque le glissement de terrain métaphysique, mais une sourde conviction acquise à la suite de cette altération : celle que des modes d'être alternatifs peuvent aussi bien servir de référence pour établir le clivage du réel et de l'illusoire que le mode d'être ordinaire.

Mais de telles remarques sont pour l'essentiel restées confinées dans le domaine des savoirs communs, infra-académiques. Elles sont demeurées confidentielles au nom de leur transgression apparente de l'injonction de ne pas

s’écarter de l’état mental de référence, des comportements socialement admis, et des seules stratégies de recherche autorisées par les présupposés fondateurs des sciences. Cela jusqu’à une époque récente où plusieurs livres et articles universitaires impliquant des enquêtes sociologiques étendues et des récits en première personne convergents et contrôlés ont été consacrés à l’effet transformateur qu’ont des altérations, même transitoires, des états de conscience sur la crédibilité perçue des théories de la conscience. Ainsi, il est désormais connu et reconnu que les situations assez fréquentes de « Near Death Experiences », ou « Expériences de Mort Imminente », ont un effet durable d’altération de la vision du monde des patients, tout particulièrement de leur vision de la *conscience* dans le monde [5]. Un aspect marquant du traumatisme que ces patients éprouvent à leur réveil est qu’ils se trouvent souvent incapables d’accorder le système de croyances psycho-physiques que leur a transmis notre environnement culturel à ce qu’ils viennent de vivre. Ils ont l’impression de ne pas pouvoir parler de leur expérience bouleversante aux personnes « normales » encore attachées à ce système de croyances, sans passer pour « un peu dérangés ». Tout un travail d’adaptation des conceptions psycho-physiques qu’ils ont apprises à celles qui leur apparaissent désormais les plus vraisemblables est alors nécessaire pour aboutir à une bonne réinsertion sociale. Dans le passé, ce travail s’est longtemps résumé pour ces patients à une œuvre de compromis, voire de renoncement aux leçons apparentes de l’état altéré, afin de s’assurer un retour à la « normalité métaphysique et axiologique ». Mais, désormais, un certain nombre de psychothérapeutes ont pris la mesure de la spécificité de cette configuration d’être [6]. Ils cherchent à aider les patients à approfondir le geste d’auto-transformation qu’a laissé entrevoir leur expérience initiale d’altération de l’état de conscience, jusqu’à lui trouver un mode redéfini de compatibilité sociale et existentielle, plutôt qu’à pousser à l’oublier. Des groupes de personnes ayant affronté la même remise en question éprouvée de leur système de croyances jouent un grand rôle dans ce processus de reconfiguration individuelle et sociale sur un mode créatif.

Un cas singulier illustratif de l’effet en retour des accidents de la conscience sur les conceptions de la conscience est celui de la neurologue américaine Jill

Taylor. Celle-ci raconte, dans un film et un livre [7], l'expérience qu'elle a vécue à la suite immédiate d'un grave accident vasculaire cérébral ayant endommagé l'hémisphère gauche de son cerveau. Ce récit fait état d'une soudaine réalisation par elle de l'ubiquité de la conscience ; du caractère fabriqué de l'expérience du temps ; de la non-dualité de l'expérience et des choses ; de l'absence de limites entre l'être incarné et son environnement. Tout cela avant même que la patiente ait réalisé que ses capacités de verbalisation étaient perdues. Le point le plus frappant est que, toute spécialiste de neurosciences qu'elle fût, Jill Taylor n'a pas renoncé à prendre son expérience au sérieux, pour ainsi dire à la lettre, à partir du moment où elle a recouvré ses aptitudes à s'exprimer par le langage et à expliquer scientifiquement son propre cas. Elle ne s'est pas contentée (comme l'ont sans doute fait certains de ses collègues discutant à propos de son cas) de supposer que cette expérience équivalait à une sorte d'*hallucination* due au déficit d'irrigation d'une partie importante de son cortex cérébral, d'assigner à cette fraction du cerveau la fonction d'assurer la bonne *reconnaissance* d'une dualité soi-monde supposée « évidente » ou « pré-donnée », et de tourner la page pour revenir sur le sol ferme de la réalité concrète et matérielle. Au contraire, malgré son usage systématique et très professionnel du mode de description neurologique, elle a adhéré de façon persistante au sens vécu de cette expérience et l'a considérée comme *révélatrice* d'un aspect crucial de *ce qui est* ; un aspect que la dominance de son hémisphère gauche analytique lui *dissimulait* jusque-là, et que l'autonomie provisoirement retrouvée de son hémisphère droit lui a enfin permis de *découvrir*. Il n'est pas question pour nous de juger cette attitude : ni de la minimiser en soupçonnant que la pathologie initiale a peut-être laissé des traces dans le cerveau de la patiente, ni à l'inverse de la louer comme un mouvement bienvenu de lucidité chez une chercheuse scientifique, mais de constater une fois de plus la rémanence fréquente des conceptions non standard de la conscience acquises à travers un état de conscience altéré, bien après le retour prédominant d'un état de conscience ordinaire. Cette rémanence s'explique, comme cela a été suggéré plus haut, et comme le confirme le récit de Jill Taylor, par une inversion délibérée de l'accréditation des états de conscience dans leur pouvoir de distinguer le réel de l'illusoire : au lieu que ce soit l'état

« normal » qui permette d'accéder à une réalité de la séparation, c'est l'état altéré qui se trouve investi de la capacité de (re)mettre au jour une réalité de l'indistinct ; au lieu que l'altération physiologique ait eu pour seul effet une *perte* de la faculté discriminatrice, elle se voit interprétée comme moyen de lever le voile de la discrimination et de *gagner* par là une forme plus intégratrice, mais jusque-là occultée, de vérité.

Un autre cas allant dans le même sens est celui de Benny Shanon, chercheur réputé en psychologie cognitive, dont la vision du monde a progressivement basculé lorsqu'il a découvert, durant ses vacances au Brésil, certains cultes sud-américains liés à la prise d'une drogue, l'*ayahuasca*, et qu'il s'est mis à consommer cette drogue de façon répétée en se promettant d'en faire un objet d'études. Après de nombreuses expériences personnelles, et après avoir dépouillé des interviews encore plus nombreuses de personnes ayant traversé le même genre d'expérience, il a publié un livre intitulé *The Antipodes of the Mind*[8]. Ce livre décrit et catégorise de manière rigoureuse les contenus, les structures, et la dynamique, des états de conscience modifiés par la prise de la drogue sud-américaine. Lorsqu'on s'en tient à cet aspect de l'ouvrage, on peut avoir l'impression de lire une étude distanciée et « hétérophénoménologique » au sens de Dennett, c'est-à-dire une reconstitution purement extérieure de la manière dont des sujets drogués se racontent leur propre histoire à propos de leur vie et de leurs visions. À côté de cela, pourtant, on trouve dans l'introduction et la conclusion du livre l'esquisse d'une authentique approche en première personne. On y lit un récit très discret, par fragments, de la transformation du système de représentations de l'auteur, au décours de son expérience réitérée de la prise d'ayahuasca. Une courte phrase en conclusion récapitule tout sans fioriture : « Ma *Weltanschauung* avait complètement changé. » Quelques brèves notations éparses dans le texte permettent de comprendre un peu mieux quels furent les étapes et les déterminants de cette transformation personnelle. Au début, signale Shanon, l'expérience isolée d'une prise de drogue ne « [l']a pas changé en tant que personne ; [sa] vision du monde n'a pas été altérée et aucune modification de [ses] plans ou de [ses] intérêts ultérieurs ne serait survenue » si l'épreuve s'était arrêtée là. Mais au fur et à mesure que les prises d'extraits de

plante se multiplient, la perspective se modifie en profondeur : « les choses se passent comme si un écran avait été levé, et qu'un autre monde apparaissait ». C'est que l'« autre monde » évoqué n'a pas la texture lacunaire et flottante des scènes imaginées. Il est ressenti comme « très réel ; et (vu) avec les yeux ouverts ». Ses visions très puissantes, parfois effrayantes, chargées d'un vécu de réalité non moins convaincant que celui de l'existence quotidienne, écrit Shanon, « ont eu un effet très significatif sur [sa] compréhension de soi, sur [sa] perspective de la vie, et sur [sa] représentation du monde [9] ». De telles visions l'ont d'autant plus perturbé dans son système de croyances antérieures qu'elles ne semblaient pas individuelles, ni même étroitement culturelles, mais dans une certaine mesure communes à tous ceux qui prennent cette drogue, indépendamment de leur arrière-plan ethnique et psychique [10]. Elles pouvaient se prévaloir d'une forme forte, pan-anthropologique, d'intersubjectivité. Dès lors, au fur et à mesure que ses expériences se répètent, « la quête devient personnelle », et non plus purement professionnelle. L'auteur a « l'impression d'entrer dans une école », d'en recevoir des leçons qui se succèdent, qui ne se ressemblent pas, et qui semblent poursuivre un projet éducatif cohérent spécialement adressé à lui (y compris lorsqu'il *n'est plus* sous l'emprise de l'ayahuasca et qu'il y réfléchit à tête reposée). Son sentiment est qu'il se voit invité à suivre un cursus d'enseignement progressif, dont les contenus ne lui sont transmis qu'au sein d'une biographie alternative, distincte de la biographie « ordinaire » du non drogué qu'il est habituellement ; une biographie alternative qui acquiert une régularité et une logique propres sans cesse renforcées, à travers la série discontinue des consommations de drogue. Le pointillé temporel des prises successives d'ayahuasca semble surmonté et transfiguré, dans cette biographie alternative, en une ligne continue de souvenirs et de projets dont la cohésion est reconstructrice d'identité. Tout se passe, pour Benny Shanon, comme si deux vies étaient vécues en *temps partagé* ; deux vies qui ont chacune leurs règles, leur fil conducteur, mais qui sont perçues comme demandant à être rendues cohérentes l'une avec l'autre. Pour les personnes (comme moi, et peut-être vous) *n'*ayant *pas* vécu cette expérience, il peut paraître plausible que la cohérence requise entre les deux chaînes biographiques soit rétablie à travers un

compte rendu détaillé des projections psychiques « illusoires » qu'occasionne l'anomalie de la biochimie neuronale induite par la substance végétale. Mais pour celui (comme Benny Shanon) qui a suivi ce qu'il sent être l'enseignement d'une « école » de vie ayant métamorphosé en profondeur sa représentation du monde, un tel mode de retour à la cohérence par la modalité standard de partage du réel et de l'hallucinatoire n'est plus crédible. Car ce type de partage se contente d'appliquer les méthodes de l'*une* des deux « écoles » fréquentées (l'université) sans tenir compte de la leçon de l'autre (la plante bue et l'univers culturel amérindien qui entoure sa consommation) ; sans tenir compte en particulier de la répartition non conventionnelle des *vécus* de réalité, voire de cohésion logique, qui s'étendent aux *deux* séquences biographiques. Ici encore, il ne s'agit pas de *juger* (l'attitude phénoménologique à base de « suspension du jugement » nous aide ici), mais d'affermir notre constat. Le constat est qu'à un certain moment, aussi solide que soit l'éducation scientifique de quelqu'un, le rapport d'évaluation mutuelle entre deux conceptions du monde et de la conscience *relatives à des états de conscience*, s'équilibre ou s'inverse. Vue de l'extérieur, ou vue par une personne qui a pris une seule fois de cette drogue, l'expérience vécue à l'issue de son absorption est expliquée dans le cadre d'un système de représentations préalables dérivées de la vison scientifique du monde. Mais lorsque la même personne s'est en quelque sorte installée dans l'expérience de conscience altérée, lorsque la répétition de cette expérience a créé une continuité historique alternative, lorsque cette nouvelle continuité s'est intégrée et entrelacée à la continuité historique ordinaire, deux postures neuves peuvent émerger chez elle.

La première, la plus simple, est une inversion intégrale du rapport de l'explication et de l'expliqué. Au lieu d'expliquer l'état de conscience altéré par une représentation issue de l'état de conscience ordinaire (en invoquant les modifications biochimiques dans son cerveau), le sujet peut trouver plus facile d'expliquer l'état de conscience ordinaire par une représentation issue de l'état de conscience altéré (par exemple en identifiant l'une des puissances visionnaires perçues dans cet état comme étant celle qui est à l'origine de l'attitude scientifique). Cette inversion explicative en traduit une autre qui est un

retournement d'être-au-monde, une décision de se tenir dans le prolongement plus ou moins exclusif du fil historique alternatif, et d'en faire un nouveau principe de cohérence auquel l'ensemble des expériences doivent être subordonnées, y compris celles qui formaient la base de l'ancien principe de cohérence. Or, la vision du monde la plus courante chez ceux qui s'adonnent régulièrement à la drogue sud-américaine, signale Shanon, est animiste (y compris chez ceux qui n'avaient pas ces tendances auparavant) [11], et c'est donc elle qui sert ici de nouvelle base pour une appropriation intellectuelle de tout ce qui arrive, dans l'expérience sans drogue comme sous drogue.

L'autre posture, plus complexe, dont Benny Shanon semble être un bon représentant, consiste à intégrer les deux points de vue et les deux attitudes en une représentation du monde composite. Elle vise à mettre plusieurs ordres de réalités sur un même plan et à les prendre en charge sur ce plan unique. Au lieu d'avoir recours trop vite à la dualité réalité-illusion, qui consisterait tantôt à considérer comme seuls réels les phénomènes appréhendés dans un état de conscience ordinaire et à rejeter ceux qui surgissent des états de conscience altérés dans le domaine dévalorisé de l'illusion, tantôt à renverser ce rapport en prenant pour réalité ce qui se présente dans un état de conscience modifié et comme illusion les croyances de l'état de conscience ordinaire, la posture composite exige d'articuler les divers moments d'expérience, de leur faire nourrir une conception qui serait difficilement pensable dans chacun des états de conscience pris isolément. Comme le montre l'évolution personnelle de Benny Shanon, cette posture composite tend à s'écarter de la conception unilatéralement matérialiste-physicaliste de la conscience, même si ce n'est pas sur le mode simplement animiste de la conception dialectiquement opposée. Cherchant à établir un nouveau système bilatéral de pensée enveloppant les deux états de conscience qu'il a expérimentés, se sentant incapable d'avoir recours aux clichés issus de l'un comme de l'autre, Shanon s'est réapproprié la tradition philosophique en la transformant conformément à son projet. Il a élaboré une version modernisée de platonisme, consistant à attribuer une réalité (et même une réalité éminente) au domaine des idéalités ; à ceci près que, contrairement à Platon qui ne déclarait réelles que les *formes* idéales, Shanon pense aussi devoir

attribuer un genre de réalité aux *contenus* idéaux qui se révèlent dans les visions induites par la drogue et qui affleurent dans le domaine social à travers leur expression dans les mythes [12]. Il conclut à partir de là qu'il est nécessaire de briser le mur apparent qui sépare les réalités dites extérieures et les réalités dites intérieures pour former un seul domaine dense de réalités éprouvées [13]. Ni matérialiste ni animiste, sa vision moniste des états de conscience est celle d'un univers ontologiquement solidaire fait de manifestations vécues encadrées par des idéaux-types, que ceux-ci soient de type physique ou de type mythique ; elle a quelques affinités avec la philosophie des formes symboliques de Cassirer, si l'on excepte le retour au platonisme que Cassirer considérait comme un simple moment annonciateur de la philosophie transcendantale.

Notons que ce processus transformateur des conceptions de la conscience dans le sillage d'un état de conscience altéré n'a rien de spécifique à l'ayahuasca, et qu'il se reproduit, bien que de manière modulée, avec plusieurs autres drogues. C'est le cas de la psilocybine, substance active extraite de champignons hallucinogènes consommés chez certains peuples mexicains précolombiens puis hispanisés. L'effet psychologique de l'absorption d'une seule dose de psilocybine a été évalué sur une quarantaine de sujets volontaires, et il s'est avéré qu'elle a sur les visions du monde un effet de traînée s'étendant sur plusieurs mois [14]. Bien des sujets considèrent, à l'instar de Jill Taylor, que cette expérience est révélatrice d'un aspect crucial mais habituellement dissimulé de la réalité-vécue, sans que l'on ait à distinguer ici entre ce qui est réel et ce qui est vécu, puisque l'un des résultats le plus communément rapportés est précisément la perte des limites entre le connaissant et le connu. Cet aspect « retrouvé » de la réalité était, il est vrai, fréquemment revêtu d'un habit mythologique, conformément à la thèse des formes symboliques ; mais le plus important aux yeux des sujets recrutés, comme pour leur entourage, est que sa reconnaissance a permis une résolution de conflits et de peurs enracinées, brusquement désactivés par cet aperçu présumé sur une face cachée de ce qui se donne. D'autres drogues chimiquement voisines sont d'ailleurs employées dans cet usage spécifique, celui d'un auxiliaire à la cure psychothérapique, voire à la cure de désintoxication d'autres drogues [15]. Qu'il en soit ainsi suggère qu'avoir

une expérience ayant pour résultat une refonte de la métaphysique véhiculaire n'a pas obligatoirement un effet addictif ; parfois, c'est exactement le contraire qui se passe, dès lors que la reconfiguration de l'être-au-monde qui en découle contribue à rendre au sujet une assise suffisamment ferme pour ne plus avoir à rechercher des diversions dans l'ivresse.

Il est utile de se pencher à présent sur un autre cas également troublant, où la dépendance de la conception de la conscience à l'égard de l'état de conscience du concepteur est seulement *temporaire*. Car ce cas-là comporte une leçon ambiguë, et il peut donc servir de terrain de mise à l'épreuve pour la thèse d'auto-référentialité des questions sur la conscience. Dans quelques-uns de ses livres et de ses articles [16], Susan Blackmore raconte qu'elle a vécu une expérience de sortie hors de son corps [17] sous l'effet d'un état de mort imminente lorsqu'elle était jeune, et que cela a occasionné un basculement brutal de son système de croyances. Cette expérience assez bouleversante l'avait à l'époque poussée à croire que l'esprit existe indépendamment du corps, et à entreprendre des recherches parapsychologiques dans le sillage de cette conception. Une telle séquence d'événements, de convictions et de projets corrobore, en première analyse, la connexion des croyances sur la conscience avec l'histoire des états de conscience de ceux qui les entretiennent. Mais la suite de la biographie de Susan Blackmore semble pour sa part affaiblir, voire infirmer, ce lien. Elle signale en effet qu'après de nombreuses tentatives infructueuses de mettre en évidence des effets « para-normaux » comme la psychokinèse, la précognition, ou la télépathie, elle a abandonné sa quête tout en revenant à des positions philosophiques et scientifiques plus courantes (apparemment proches du physicalisme dominant). Quelque chose, pourtant, dans l'œuvre de Susan Blackmore, nous met la puce à l'oreille et nous empêche d'être entièrement tenus par cette conclusion négative. La palette élargie de conceptions et de sources d'information que cet auteur mobilise dans ses recherches sur la conscience est très différente de celle d'un psychologue ou d'un neurologue standard, qui s'en tiendrait aux techniques de sa discipline ou aux arguments informés par elle. Le livre de Blackmore sur la conscience traite de neurologie et de psychologie, certes, mais aussi de philosophie analytique, de philosophie

phénoménologique, de théorie de l'évolution, de robotique, de réflexions sur l'imaginaire et sur le paranormal, d'études sur le sommeil et l'hypnose, de récits sur les « Expériences de Mort Imminente », d'analyses sur l'introspection et sur la méditation. Cette richesse, pour ne pas dire ce foisonnement, témoigne de ce que Susan Blackmore continue à être marquée par son expérience initiale, non pas certes dans ses croyances, mais dans sa méthode et dans son ouverture d'esprit. Pour elle, l'enquête sur la conscience n'est pas simplement intéressante ou professionnellement motivée : elle est primordiale, impérieuse, en raison de son rapport étroit avec un événement vécu qui fait abyssalement question ; et elle justifie donc de mettre en jeu toutes les ressources de la connaissance subjective aussi bien qu'objective, de la phénoménologie[18] comme de la physiologie. C'est peut-être cela qui est vraiment signifiant pour les conceptions de la conscience : les attitudes, les sentiments d'urgence, leur continuité existentielle avec les états ordinaires ou modifiés de conscience, plutôt que les doctrines susceptibles d'en être (aventureusement) inférées. L'intérêt passager de Susan Blackmore pour la parapsychologie apparaît donc rétrospectivement moins important que nous ne l'avions cru au départ. Cette foi parapsychologique transitoire se comprend négativement comme rien d'autre qu'une tentative maladroite d'investir de respectabilité pseudo-rationnelle, c'est-à-dire d'une forme de créance imitant celles qui relèvent de l'état de conscience « normal », quelque chose qui relève d'un tout autre état de conscience et ne devrait donc pas se voir imposer des lois qui lui sont étrangères. On pourrait dire, en infléchissant une expression de Gilbert Ryle[19], que Susan Blackmore a commis, pendant sa phase parapsychologique, une « erreur de méta-catégorisation » (une erreur consistant à transcrire en doctrine ce qui relève du présupposé vécu des élaborations doctrinales). Et elle aurait ultérieurement commis une seconde erreur de méta-catégorisation, en sens inverse, si elle avait essayé de donner l'*exclusivité* à une explication neurologique de l'état de conscience modifié. Mais, lors de sa phase de retour à une vision culturellement « normale » du monde et de l'esprit, elle n'est justement pas tombée dans ce travers simplificateur opposé. Elle a préféré conduire une investigation polymorphe qui laisse deviner, derrière chacune des approches mises en jeu, la possibilité de la

conduire à partir d'un état de conscience différent ; et elle a ainsi laissé affleurer la flexibilité mentale que lui a conféré sa familiarité avec *plus d'un* état de conscience.

Quelles leçons épistémologiques peut-on tirer de ces exemples, et du constat corrélatif de dépendance des conceptions ou des approches de la conscience à l'égard de l'état de conscience de qui les entretient ? Pour tenter de répondre à cette question, une première piste a été proposée dans l'article, déjà évoqué, qui traite du refus des conceptions biologiques standard de la conscience, voire de la biologie tout court, par de nombreux étudiants californiens de la génération « baba-cool »[20]. La piste, ouvertement relativiste, consiste à recommander le développement d'une pluralité de sciences « *spécifiques à un état de conscience* ». Cette conclusion a cependant desservi l'article, parce qu'elle a vite abouti à une impasse. Les « sciences » locales espérées n'ont pas vraiment vu le jour, et ce qui en tient lieu s'apparente plutôt à un magma de spéculations dénuées de consistance et de sérieux. Les détracteurs d'une approche pluraliste du problème de la conscience se sont empressés d'en tirer argument pour revenir à une attitude directive et rigide qui n'est sans doute autre que celle de la fondation de la connaissance scientifique elle-même : tous les états de conscience alternatifs sont pathologiques ; ils sont explicables comme déviations du fonctionnement du cerveau par rapport à son point d'équilibre homéostatique ; par suite, seuls doivent se voir *permettre* d'avancer une théorie de la conscience ou d'en discuter ceux qui sont et restent dans un état ordinaire de conscience garanti par un substrat neurophysiologique non perturbé. L'objection peut satisfaire provisoirement, parce qu'elle permet un certain confort de la pensée, et qu'elle donne une forme moderne et naturalisée à la présupposition latente de toute connaissance objective, à savoir que seuls sont habilités à y émettre des thèses ceux qui n'ont pas perdu la raison, ceux qui se plient aux canons supposés uniques de l'intelligence, ceux qui habitent en permanence la demeure des Lumières. Mais on peut aussi se sentir troublé par le fait qu'en raison de cette forme, justement, l'objection opère comme une prévision auto-réalisante.

Comment, en effet, définir l'état de conscience ordinaire requis pour la formulation de jugements valides, tout particulièrement de jugements valides *à propos de la conscience* ? Si nous déclarons, comme cela est impliqué par l'objection, que l'état de conscience ordinaire est celui dans lequel les paramètres biochimiques, anatomiques et électrophysiologiques du système nerveux restent à l'intérieur d'une gamme spécifiée autour de la moyenne constatée dans une large population d'individus, nous préjugeons de ce que nous voulons prouver, à savoir que les questions portant sur la conscience sont forcément subordonnées à des données physiques, et particulièrement neurologiques. Autant affirmer d'entrée de jeu que les états épistémiquement acceptables de la conscience sont ceux où une théorie matérialiste/physicaliste de la conscience est apte à emporter la conviction. Pour éviter ce genre de pétition de principe, nous devons trouver une définition *extra*-neurologique de l'état souhaitable de la conscience, une définition autonome vis-à-vis des sciences physico-physiologiques. Or, cette définition alternative, nous le savons, ne peut être que *normative* ; elle est prescriptive plutôt que descriptive ; elle s'exprime en termes de devoir-être plutôt que d'être. Pour que l'état de conscience de quelqu'un soit épistémiquement accrédité, il *faut* que ce quelqu'un se plie à certaines règles ; règles de vie, règles d'hygiène, règles d'exercice de ses facultés mentales, règles de soumission de ses paroles et de ses comportements à des conventions de la communication sociale et de l'inférence argumentative. De fait, c'est exactement ainsi, et non pas sur le mode naturaliste, que fonctionne traditionnellement le processus de guidage des chercheurs vers l'état de conscience souhaité. Adopter l'état de conscience sélectif, discriminant, intentionnel, distancié et systématiquement évaluatif qui permet le travail scientifique relève de la norme dans notre culture. Cela relève même de la règle de bienséance dans certains contextes de dialogue. Il suffit de penser à l'accueil condescendant réservé par bien des médecins aux explications syncrétistes que donnent parfois leurs patients, et surtout leurs patientes[21], de leurs propres maladies, pour voir cette règle à l'œuvre au quotidien. Mais le caractère nécessairement normatif de la définition de l'état de conscience crédible ne va

pas sans de sérieuses conséquences pour le genre de thèse sur la conscience qui dépend de lui.

De même qu'on n'avait pas l'impression de renoncer à quelque chose du seul fait d'utiliser un langage signifiant, on n'a pas l'impression de renoncer à quoi que ce soit du seul fait d'adopter systématiquement l'état de conscience *normal*, de type « naturel »-intentionnel. Et pourtant, c'est bien le cas, quel que soit notre avis sur la valeur pratique, épistémique, ou sociale de ce renoncement. Héraclite est l'auteur de la première version formulée de ce genre de prescription, et il lui donne une forme d'impératif catégorique ; l'impératif de répudier les facilités de l'idiosyncrasie et du plein déploiement allégorique des vécus personnels ; l'impératif d'emprunter en lieu et place de cela la voie étroite de ce qui se partage, de ce qui peut se mettre en commun et constituer un patrimoine collectif fait d'un langage circonstancié exprimant une pensée contrôlée : « Il *faut* suivre ce qui est [commun à tous]. Mais bien que le *Logos* soit commun, la plupart vivent comme avec une pensée en propre[22]. » Autrement dit, le *Logos* est déjà une contrainte, déjà un renoncement, déjà une mise en forme commune de la pensée. Mais cette contrainte est insuffisante, car elle peut encore porter dans sa matrice assez souple de grandes possibilités d'écarts, comme l'expression des jugements de goût, des rêves, des univers poétiques, ou des aperçus mythologiques. L'impératif de se plier au commun impose alors un renoncement d'ordre supérieur qui vient encore restreindre le champ des possibilités par rapport à l'usage inattentif du *Logos*, et qui aboutit aux grandes réalisations du genre humain comme les sciences ou l'architecture. En résumé, s'inscrire dans la norme de conscience intentionnelle revient à s'auto-limiter, dans un but de canalisation des efforts collectifs.

S'apercevoir ainsi que l'état de conscience accrédité pour le jugement épistémique est le fruit d'une *restriction consentie* ouvre des possibilités neuves pour la réflexion. Cela incite à recueillir un enseignement positif de quelques états de conscience alternatifs, au lieu de les traiter simplement comme des repoussoirs. Sous ce constat, ce qui s'éprouve dans les états de conscience modifiés n'est pas simplement assimilable à l'illusion en tant qu'opposée à la réalité, mais à quelque chose d'autre qui n'a pas encore été rejeté hors du cercle

d'auto-limitation au sein duquel se définit la ligne de partage entre illusion et réalité. Il ne faut pas oublier en effet que l'emplacement du clivage illusion-réalité découle de la norme restrictive même à partir de laquelle s'est constitué l'état de conscience standard qui le pose ; qu'il dénote un mode de répartition interne à cet état de conscience standard, et demeure donc inapte à prendre en charge ce qui s'écarte vraiment de lui ; qu'il est le mode principal par lequel s'instaure l'auto-limitation normative, et ne saurait de ce fait qualifier de manière neutre ce qui a été laissé d'emblée à l'extérieur de cette limite. Au lieu de les marquer du sceau de l'exclusion, ou à l'inverse de les ériger en autant de vérités relatives (ce qui reviendrait à prononcer autant de sentences internes d'exclusion que de vérités affirmées), l'attitude à adopter face aux états de conscience non standard consiste dès lors à les voir comme autant d'expressions de l'excès de richesse de l'*être* indéterminé, encore indompté par la méthode d'un *avoir* épistémique commun. Tout, dans ce foisonnement pré-normatif, reste pensable, et pas seulement ce que notre héritage culturel nous enjoint de penser. Tout reste pensable, y compris l'origine de la pensée, et l'origine de la culture qui s'est édifiée sur la mise à l'écart de cet excès du pensable. Dans le bouillonnement pré-normatif dont les états de conscience modifiés constituent autant d'aperçus, même le choix normatif initial sur lequel repose notre science demeure perceptible en tant que tel, au lieu de demeurer enfoui sous les couches de l'indiscutable et du quasi-tabou. Mais pour nous mettre en mesure d'élargir ainsi le regard au-delà des normes apprises, il faut auparavant identifier ce qui, dans notre passé, y a fait obstacle.

L'histoire de la philosophie, nous y avons déjà fait allusion, est pleine de la légende d'origine d'une connaissance disciplinée qui se construit sur la base de l'exclusion de ses *autres* rebelles [23] : la folie, le songe déréglé, l'imagination, l'ébriété, et la perspective singulière de l'approche de la mort. Cette connaissance, selon Nietzsche [24], est apollinienne plutôt que dionysiaque ; elle naît de la défaite de l'émotivité charnelle et fusionnelle représentée par Dionysos face à la clarté rationnelle et distanciatrice répandue par Apollon. Pourtant, à certains moments de l'histoire, deux failles se manifestent dans la mécanique d'éviction : le dionysiaque sert de ferment à l'apollinien, et l'apollinien, même

accompli, ne parvient pas à étouffer complètement le dionysiaque qui le sous-tend. D'une part, nous le savons, le rêve et l'imagination agissent comme le terreau productif des renouveaux de la connaissance scientifique ; l'ivresse peut être une respiration et une invite au renouveau pour la recherche ; la folie, sœur jumelle du génie [25], est son envers toujours imminent (à la manière dont le chaos est l'envers toujours proche de la vie, qui progresse en funambule à sa lisière [26]) ; et l'horizon indéterminé de la mort oblige le chercheur à réaliser sa finitude, exigeant de lui des synthèses unificatrices et des raccourcis de la pensée (ce qu'on appelle la « compression algorithmique » en théorie de l'information). D'autre part, à l'inverse, la richesse d'expérience, qui a dû être bannie pour permettre à la connaissance objective de s'établir, devient difficile à ignorer lorsqu'il s'agit de mettre au jour le soubassement générateur de l'objectivité. Même si nous n'éprouvons aucun désir de la regarder en face, même si nous redoutons de nous confronter à son travail d'engendrement, l'inquiétude sourde que nous ressentons, en tant que personne et en tant que civilisation, face à un possible retour du refoulé qu'est un vécu polymorphe dans lequel aucun tri n'a été fait, serait un motif suffisant de sauter le pas et de l'explorer avec méthode avant qu'il ne s'impose sans ménagement.

Descartes, avant Husserl qui en a perfectionné et affiné l'héritage revendiqué, a eu ce courage de la radicalité, cette audace de ne pas ignorer le sous-sol dionysiaque des savoirs. C'est ce qui lui a permis d'exprimer de manière décisive à la fois l'acte de naissance de la science par exclusion, et le désir de remonter à sa source qui exige de suspendre l'exclusion et de se laisser aller au moins une fois dans sa vie à la plus entière ouverture d'esprit. Relisons à nouveau la première *méditation métaphysique*, dans une fascination acceptée jusqu'au ressassement. Après tout, sa démarche audacieuse exige « loisir et tranquillité [27] » pour être amorcée, et au moins « quelques semaines [28] » de rumination pour produire son effet transformateur. Descartes commence par faire comme s'il reprenait à son compte le procédé consistant à rejeter, à titre de présupposé nécessaire de la connaissance, les états altérés de la conscience. Il déclare admettre qu'en dépit de la capacité reconnue qu'ont les sens de nous tromper parfois, aucun d'entre nous ne peut douter de certains faits évidents

comme celui que « ces mains et ce corps-ci sont à moi[29] ». Quelques-uns en doutent, mais ce sont des « insensés », des « fous », ce qui sous-entend qu'il faut se garder de faire comme eux. Cette étape introductive consistant à définir, par contraste avec ce qui n'est pas lui, l'état de conscience *droit*, seul propre à assurer le développement de la connaissance, est cependant vite dépassée. Descartes ne veut pas s'arrêter à cette facilité habituelle. Au lieu de cela, il amplifie rapidement la perplexité du non-savoir, par vagues de plus en plus dévastatrices[30]. La première vague de perplexité que Descartes fait déferler vient de la considération du sommeil et du rêve. Après tout, remarque-t-il, les représentations qui surgissent en nous dans les rêves ne sont guère moins fantastiques que celle des insensés dont nous voulions initialement nous distinguer. Et pourtant, elles sont souvent affectées d'un sentiment de réalité qui n'est guère éloigné de celles de l'état de veille ; le même vécu de réalité que Benny Shanon éprouvait à l'égard des visions engendrées par la consommation d'ayahuasca. Le sentiment-de-réalité ne garantissant ainsi aucune réalité, comment lui ferions-nous confiance ? Il est vrai qu'il reste, signale Descartes, un domaine de connaissance qui ne semble pas dépendre du changement d'état de conscience allant du rêve à la vigilance : c'est celui des vérités mathématiques[31]. Mais la seconde vague de perplexité vient vite recouvrir ce dernier roc de certitude. Dieu, ou plutôt un malin génie, pourrait après tout nous tromper sur *toutes* nos croyances ; il pourrait nous avoir ancrés dans un état de conscience qui rend l'erreur systématique. À partir de là, une conclusion délétère s'impose : « De *toutes* les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il *n'y en a pas une* dont je ne puisse maintenant douter […] de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées[32]. » L'*épochè*, la suspension du jugement, est ici le fruit d'un acte de lucidité vertigineux, par lequel nous nous rendons compte que *rien* ne garantit que l'état de conscience normatif, celui de la vigilance, de l'attention, et même de l'exercice réglé de la raison, soit intrinsèquement propre à nous fournir une connaissance assurée. Nous voudrions sans cesse échapper à cette lucidité, en revenant aux automatismes hérités, mais nous devons résister à la tentation de l'apparente sécurité du familier. Car si nous procédions malgré tous les

avertissements à ce retour dans les convictions paresseuses de la vie quotidienne, nous serions comparables à un « esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire », et « craint d'être réveillé » lorsqu'il « commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe »[33]. Le parfait éveil cartésien ne consiste donc pas à revenir dans l'ornière rassurante de notre état « naturel » de conscience, mais au contraire à savoir demeurer fermement, du moins un temps suffisant pour en saisir les conséquences, dans un état de conscience plus vaste, un état de suspension universelle, qui les contient tous en puissance et évite de décider par avance lequel est apte à nous faire découvrir la vérité. C'est uniquement à condition d'avoir eu cette patience et ce courage cartésiens de la désorientation qu'on finit par découvrir dans un mutisme stupéfait que l'état de suspension, d'amplification, de la conscience la reconduit à elle-même en tant qu'ultime domaine d'évidence absolue. Seule la nescience pleinement acceptée est apte à nous conduire à un savoir inébranlable, parce que la carence la plus abyssale s'y découvre du même coup être la certitude la plus profonde, parce que s'y produit ce que nous avons appelé le *choc productif de l'affirmer et du nier* : je, pensant « ne suis pas », suis. La conscience se découvre alors comme non opposée à quoi que ce soit d'autre, si ce n'est (de manière factice) à ses propres contenus, projections, souvenirs, et allégations d'auto-limitation. Il aurait été *impossible* de faire cette découverte si l'on était resté, par habitude éducative ou par valorisation culturelle, dans l'état naturel et scientifique de conscience qui nous sert de convention pour communiquer avec nos semblables. Car, dans ce dernier état, la certitude n'aurait pu être cherchée qu'*ailleurs*, et la conscience serait restée hypnotisée, pas après pas de la recherche indéfinie de cet ailleurs, par quelque horizon futur de l'intelligence collective. Elle n'aurait en aucun cas pu se trouver elle-même, tant elle se serait transpercée de manière inattentive à la poursuite d'objets communs. Comme l'écrit Husserl, « [si] je veux effectuer, en tant que philosophe méditant sur le commencement, une critique universelle de l'expérience du monde, je *ne puis* le faire dans l'attitude communicative dans laquelle je présupposais l'existence réelle ou […] possible […] des hommes. Car ce faisant, j'aurais déjà présupposé quelque chose qui est lui-même en question[34] ». Sans changement d'état de conscience, de l'état naturel et

scientifique vers l'état de doute hyperbolique cartésien, ou vers l'état plus radical et plus englobant encore de la réduction transcendantale introduite par *l'épochè*, la pensée continuerait à tourner dans la cage des présuppositions mêmes qui lui permettent d'opérer.

La conscience, la « conscience pure » dirait Husserl, s'avère être le lieu de tous les renversements de perspective, parce qu'elle est comme la rétine universelle à laquelle est reconduite la vision de n'importe quelle perspective. Changer de point de vue *sur* la conscience suppose de s'inscrire *dans* une autre configuration de conscience ; tout autant que subir involontairement une brusque altération *de* l'état de conscience peut induire un profond changement de point de vue *sur* la conscience. Mais après tout, pourquoi la découverte que la conception que nous entretenons de la conscience dépend de l'état de cette conscience est-elle plus vertigineuse que d'autres constats analogues portant sur nos corps ? Pourquoi par exemple semble-t-elle plus vertigineuse que la découverte selon laquelle la croyance en la capacité de notre corps à voler malgré son absence d'ailes dépend de notre état de conscience (tant il est vrai qu'il nous arrive parfois de voler en rêve) ?

Examinons de plus près ce dernier cas. Le corps peut être perçu comme pesant dans l'état vigile, et inexplicablement léger dans certains états oniriques. Nous ne nous laissons pas troubler par ce fait, mais cherchons plutôt à extraire de l'ensemble de nos expériences une image du corps à la fois cohérente, réglée, et constante ; une image qui transcende les positions perçues et les états vécus. Nous appelons cela avoir une représentation *objective* de notre corps. Comment faisons-nous pour y arriver ? Notre procédé consiste à *sélectionner* ceux des aspects qui se laissent coordonner selon des lois valant pour tous les points de vue spatiaux, et, si ce n'est pour tous les états de conscience, au moins pour celui d'entre eux qui parvient à les nouer en une connaissance structurée unique. Les autres aspects, les autres expériences, celles qu'on ne parvient pas à rassembler dans ce noyau minimal de structure invariante, celles qui ne sont pas passées à travers le crible légal, sont laissées de côté, et rangées dans le vaste dépôt des variations subjectives. Dès que nous sommes parvenus à faire ce tri, tout bascule subtilement, et nous regardons les phénomènes de manière différente. Chacun

d’entre eux est en quelque sorte teinté de la couleur qui lui a été assignée à l’issue de la procédure de criblage. Puisque la règle universelle extraite à l’aide des principes de l’entendement pur énonce l’impossibilité dans laquelle se trouve mon corps de voler spontanément, l’expérience de ce corps pesant se trouve *en permanence* marquée au poinçon du réel, tandis que l’expérience que j’ai parfois de mon propre corps volant est *a posteriori* colorée de la nuance de l’hallucinatoire (même si elle était ressentie comme allant de soi dans l’ambiance fantasmagorique du rêve). Ici encore, ce qui a été mis en œuvre est *la dualisation de la réalité et des apparences*. Que certains états de conscience me laissent apparaître comme capable de voler n’a guère d’importance dans ce cadre, à partir du moment où l’on admet qu’il ne s’agit justement que d’une pure *apparition*.

Tout change lorsqu’on s’intéresse à la conscience elle-même, et non pas à l’un quelconque de ses objets de visée intentionnelle (y compris le *corps*-objet). Car, écrit John Searle, « [là] où il est question de la conscience, l’existence de l’apparence *est* la réalité [35] ». Ou encore, comme le propose Husserl [36] avec les ressources de l’allemand, la conscience relève du « *reell* » même si elle n’est pas « *real* » (c’est-à-dire qu’elle est éminemment présence, même si elle n’a pas le mode d’être-présent de la *res*). La particularité unique de la conscience primaire est de ne rien exclure de l’apparaître, mais de lui être coextensive. Aucun criblage ne peut s’effectuer dans l’expérience pour accéder à ce qu’elle *est* par-delà ses faux-semblants, parce qu’elle enveloppe dans les vastes rets de sa puissance d’auto-manifestation : ses variations, ses échappées, ses fantasmes, ses états aussi altérés qu’on peut se le figurer. Un tri selon des règles de partage ne l’objectiverait pas ; il ne ferait que la mutiler d’une immense fraction de son être protéiforme. Dès lors, la leçon d’aucun état de la conscience ne saurait être ignorée lorsqu’il s’agit de *la* connaître et de *la* comprendre ; nul état de la conscience n’est d’emblée disqualifiable dans son travail d’auto-réflexion ; nul autre état de la conscience ne peut s’arroger de priorité méthodologique, et encore moins ontologique, quand il s’agit de *l’*appréhender. Que notre conception de la conscience dépende de notre état de conscience se confirme être un vrai problème ; non pas un problème discursif ordinaire valant pour et dans

l'état de conscience particulier qui se donne pour seul habilité à objectiver, à problématiser, et à raisonner ; mais un problème de nature existentielle qui n'a peut-être de chance de se résoudre que par et dans un état de conscience assez vaste pour contenir en germe tous les autres.

Ce qui se devine à travers cette discussion est qu'il y a bien un trait distinctif du problème de la conscience qui le rend intrinsèquement sensible à un fait d'auto-référentialité, ou plutôt d'auto-implication du problématisé dans le problématisant. Le trait critique, c'est l'*exhaustivité* de la conscience, son caractère programmatiquement omni-englobant, son inséparabilité wittgensteinienne d'avec le monde-totalité (qui est généralement appelé *son* monde ; mais on ne le nomme ainsi à bon escient qu'à partir de l'état de conscience « neutre » de qui a cherché à se mettre à distance d'un monde objectivé par le jeu de ses propres variations intellectuelles). La division « réalité-illusion » avait pour but de situer chaque réflexion ou chaque théorie dans le fragment du paysage de connaissance que donne à voir une perspective partielle et sélective, de les placer du bon côté de ce clivage après avoir exclu une partie de ce qui arrive, et de définir ainsi des critères de validité théorique par un jeu de contrastes. Mais si aucune ligne de démarcation de ce type n'est établie, si aucune exclusion n'est prononcée, si chaque apparence fait partie de la réalité qu'il s'agit d'affronter, comment désigner un critère de validité pour les conceptions de la conscience ?

Une analogie avec le problème de la réfutabilité au sens de Popper peut nous aider à comprendre ce qui est en jeu ici. Popper accuse, on le sait, la psychanalyse freudienne d'être *irréfutable*, et donc non scientifique en vertu de la clause de scientificité qu'il a lui-même énoncée. Mais pourquoi au juste soupçonne-t-il la psychanalyse d'être irréfutable ? Parce qu'elle se veut une théorie *exhaustive* de la psyché et donc des conduites humaines. Lorsque quelqu'un avance un argument contre la psychanalyse, sa prise de position tombe comme *toutes* les autres dans la circonscription des conduites psychanalytiquement explicables. Or, l'explication, inspirée de la manière dont Freud évaluait les réactions de rejet des sociétés bourgeoises vis-à-vis de ses théories les plus provocatrices, ne peut être en gros que celle-ci : si ce quelqu'un

critique le freudisme, c'est qu'il se sent menacé par ce qu'une cure risquerait de lui révéler au sujet de ses propres refoulements, ou des conflits internes entre ses plus basses pulsions et ses normes morales ; cette crainte est le vrai motif, latent, qui le fait argumenter contre la psychanalyse en général, tandis que les raisons manifestes qu'il avance à l'appui de sa critique ne sont qu'un rideau de fumée derrière lequel il abrite son inquiétude de dévoilement. À travers ce genre d'explication, chaque tentative de réfutation se voit immédiatement retournée en preuve supplémentaire du bien-fondé de la psychanalyse.

S'il en va ainsi, si la psychanalyse est à tel point auto-justificatrice, ce n'est donc pas en raison d'un quelconque défaut qui devrait lui être reproché, mais seulement de son projet anthropologiquement *totalisant*. Au fond, n'importe quelle théorie se prétendant complète, n'importe quelle authentique « théorie du Tout » serait atteinte de la même démesure. Car si une théorie traitait *vraiment* de *tout*, elle devrait entre autres pouvoir rendre raison de la procédure de sa propre réfutation, et la réfuter reviendrait du même coup à la corroborer.

Il ne faudrait pas pour autant prendre trop au sérieux la capacité d'auto-préservation de ces systèmes à prétention exhaustive. Dans le cas d'une prétendue « théorie du Tout » comme dans le cas de la psychanalyse, la complétude n'est que de façade, ce qui rend possible, non pas certes d'en proposer une réfutation directe et décisive, mais de pouvoir être témoin d'un progressif désinvestissement historique du crédit qui lui est accordé. La psychanalyse enveloppe à la fois un arrière-plan théorique, une régulation de la scène thérapeutique et une offre de représentation des rapports humains. Elle n'a cependant qu'un pouvoir de mise en forme indirect et incomplet sur la vie concrète de la plupart des individus, et ceux-ci peuvent donc échapper à ses catégories, en ne les percevant plus ni comme pertinentes sur le plan explicatif ni comme menaçantes par leur pouvoir dévoilant, mais simplement comme partielles, voire comme caduques lorsqu'elles manquent de capacité à rendre raison de leurs nouveaux modes d'exister. Les personnes et les collectivités sortent alors de la sphère d'interprétation de la psychanalyse non pas en raison d'un argument décisif, mais parce que leurs formes de vie se sont progressivement réorganisées en dehors du filet normatif posé par cette

discipline. De manière un peu analogue, la « théorie du Tout » rêvée par les physiciens (et plus généralement par des spécialistes des sciences de la nature) ne traite de « tout » que dans le cadre de ce qu'elle (ou la tradition scientifique dans laquelle elle s'inscrit) a présupposé comme types d'objets pertinents et comme limites tacites de l'investigation. Il se peut dans ces conditions que la « théorie du Tout » présumée soit progressivement désinvestie, que son paradigme devienne caduc, non pas en raison d'une « expérience cruciale » négative, mais d'une accumulation d'anomalies et de contraintes qui conduisent à faire éclater son cadre de présuppositions et à installer la recherche dans un nouveau « paradigme » au sens de Kuhn.

Le caractère totalisant de l'expérience, de la conscience primaire, est semblable à celui des deux genres de constructions interprétatives qui viennent d'être évoqués, mais il s'avère beaucoup plus radical qu'eux. La conscience relève d'une sorte de totalité qui englobe les deux précédentes, pour ne pas dire chaque totalité concevable. Ainsi, nous avons signalé que la part d'obscurité ou de cohérence exhumée de ce qui se vit et de ce qui s'agit, dont la psychanalyse rend raison en invoquant l'*inconscient*, se donne en fait comme l'un des horizons d'auto-découverte de la conscience, ou comme l'un de ses espaces d'auto-transformation. Ainsi encore, la théorie du « Tout » alléguée reste tributaire de la conscience et la manque du même coup, puisqu'elle ne pourrait au mieux que décrire ou prédire tous les phénomènes en avançant leurs structures légales, sans pouvoir traiter le fait de la phénoménalité autrement que comme sa précondition indiscutée. Par contraste, rien n'est manqué par la conscience, rien ne sort *vraiment* de la circonscription de l'expérience ; ce qui est *perçu* comme extérieur à elle en fait partie dans la mesure même où il y a perception ; ce qui est *ressenti* comme lui ayant échappé retourne à elle de ce seul fait. Même les écarts de la conscience vis-à-vis de sa propre norme de conduite en sont autant de phases constitutives. Les appréhensions visionnaires, opioïdes, oniriques, hallucinatoires, voire psychotiques de la conscience par elle-même demeurent autant de guises de ce qu'elle est. Plus aigu encore que la conscience, c'est le *moment* de conscience qui s'avère total, fût-il total sur le mode de la mémoire, de la chimère, de la prospective, ou de la finitude auto-reconnue ; et le tout qu'il

représente inclut également la multiplicité des modes possibles de son auto-évaluation. Il n'y a, pour récapituler, aucun terrain de manœuvre disponible, aucun espace d'échappée vis-à-vis de la conscience, aucun ailleurs à partir duquel il serait possible de la remettre globalement en cause. Les modes d'appréhension théorique de la conscience ne sauraient être que fragmentaires par rapport à elle dans son entièreté absolue, et il s'ensuit que le seul critère de choix entre ces modes (par exemple, entre le mode physicaliste et le mode phénoménologique) est intérieur à elle, et d'ordre pratique. Le choix d'un angle d'auto-appréhension dépend des intérêts de la personne ou de la communauté qui l'entretient, et ces intérêts sont à leur tour conditionnés par un *état* de conscience pris comme norme. Aucun état de conscience n'en réfute aucun autre, mais contribue avec lui à déployer les luxuriances démesurées de l'être-conscient. Quant au jeu de renvoi de la réfutation à la corroboration, qui caractérise *tous* les cadres exhaustifs, il devient si parfaitement incontournable dans le cas de la totalité sans échappatoire dont la conscience est l'instanciation la plus pure qu'il en acquiert la fermeté d'un absolu : celui qui a été identifié dans la pratique vécue du doute-certitude cartésien.

Cela nous conduit à analyser plus précisément, et surtout plus empiriquement qu'auparavant, la dimension *sociale* du caractère auto-référentiel des questions sur la conscience. Ici, les effets de l'auto-référence se manifestent par la réverbération des préjugés culturels sur l'être-au-monde des personnes participant de cette culture ; par la projection des décrets collectifs d'acceptation/exclusion des états de conscience sur l'auto-perception de la psyché de chacun comme normale ou pathologique ; et par la reconfiguration des nosographies et des étiologies[37] cliniques à mesure qu'un certain état de conscience (dans notre civilisation, l'état de conscience « naturel » et naturalisant) progresse dans sa revendication d'exclusivité à l'égard de tout ce qui s'expose à la lumière publique.

Tout d'abord, il n'est pas anodin pour la vie sociale que les prérogatives de l'état de conscience intentionnel-objectivant s'étendent sans cesse davantage, au point de lui subordonner les codes mêmes de la relation entre le médecin et son malade. Cette norme invasive contraint le discours durant la consultation, et

somme le patient de changer sa propre façon d'être pour se mettre en permanence en mesure de répondre au cadre légiférant que lui impose son thérapeute. Pierre-Henri Castel[38] en donne plusieurs exemples frôlant le burlesque, comme celui d'un certain patient à qui un ami demandait un jour ce qui le déprimait dans sa vie actuelle. Celui-ci, bien éduqué par ses médecins et conditionné par un certain contexte culturel, répondait que « c'était un manque de sérotonine dans son organisme[39] ». Sa conception de lui-même, comme celle de bien des patients contemporains, se formulait en troisième personne plutôt qu'en première personne parce que c'était un moyen de s'offrir d'emblée, sans médiation, au regard objectivant de son thérapeute, et aussi probablement parce que les mots de la première personne en étaient venus à lui manquer, ayant été subrepticement frappés d'obsolescence par la prévalence sociale de ce regard. Désormais, les théories objectivées de la maladie mentale ne cherchent pas seulement à les expliquer ; elles cherchent à transformer les patients de manière qu'ils acceptent sans effort ces explications comme leurs[40] ; et elles entreprennent de désactiver des pans entiers du lexique des langues afin de les reforger à leur image. Ce travail de sape des êtres-au-monde et de leur *logos* expressif est lié par une boucle de rétroaction aux types d'outils thérapeutiques privilégiés par la pratique médicale, et à son œuvre de redéfinition des pathologies. La « dépression » a remplacé à la fois les tristesses, les mélancolies profondes, les acédies monastiques, les ruminations sur la mort, les hontes, les deuils, les culpabilités, les spleens rêveurs, les jugements négatifs sur soi, et les traversées du désert ouvrant à un nouveau projet de vie, parce que tous ces états énumérés répondent plus ou moins bien au traitement par les « antidépresseurs tricycliques » et par quelques autres molécules inhibitrices de la recapture des neurotransmetteurs. Réciproquement, les patients sont encouragés à adopter le langage stéréotypé des symptômes de la dépression (idéation ralentie, mauvais sommeil en fin de nuit, sentiment de dévalorisation, difficulté à se projeter dans l'avenir, etc.) afin d'être facilement déchiffrés dans leur pathologie par leur médecin et de bénéficier sans délai d'une reconnaissance institutionnelle. Les mots de l'existence perdent leur force et leur pertinence sociale, pour le simple motif qu'ils ne se laissent pas absorber par l'attracteur de l'agir thérapeutique,

dans son geste majeur consistant à prescrire une molécule. Puis, ces mots étant devenus caducs, c'est le vécu même des patients qui se transforme, se focalisant sur des états ou des causes, et laissant en friche le terrain du sens et des raisons.

Il y a un paradoxe, et une autre boucle de rétroaction négative, dans cette invocation de la vérité scientifique contre les fictions de la sagesse commune, du fait brut attesté contre l'*intention* peut-être chimérique. On met en avant la solidité de l'identification objective des causes face à la variabilité de l'exposé subjectif des raisons ; soit. Mais ne perd-on pas ainsi de vue que le choix même de focaliser l'intérêt sur le fait plutôt que sur l'intention, sur les déterminants plutôt que sur les projets, sur les vérités plutôt que sur les valeurs, est lui-même une valeur, qu'il s'est initialement prévalu de raisons, et qu'il a satisfait à un faisceau d'intentions progressivement partagées ? S'il en va ainsi, la nouvelle théorisation hégémonique des « pathologies mentales » à base de neurologie, de sciences cognitives, et plus généralement de projet de « naturalisation » universelle, n'a rien d'un regard extérieur à ce qu'elle décrit : elle se pose elle-même comme une norme tendant à se substituer à des normes concurrentes ; elle conquiert le terrain du vécu en lui imposant l'attitude unidirectionnelle du détachement objectivant contre la multidirectionnalité des attitudes participatives ; elle prescrit avec succès une concentration des efforts sociaux pour atteindre les buts qu'elle s'est fixés. Elle est, en somme, une norme de déclassement du normatif, une raison avancée en faveur des causes, une hypervalorisation des vérités factuelles au détriment des valeurs. Surtout, sa stratégie même de dépréciation des récits en première personne, traduite en abrègement des temps de consultation médicale et en restriction du répertoire lexical utilisé par le thérapeute et par son patient, détermine un certain type d'expérience comme seul audible et donc seul autorisé : l'expérience d'une aliénation de soi, d'une froideur cultivée permettant de demeurer un autre pour soi-même [41]. Non seulement, comme l'écrit Castel, le « concept naturaliste du mental » devient une idéologie sociale [42], mais cette idéologie transfigure en retour jusqu'aux contenus mentaux qu'elle avait pour fonction de réinterpréter en tant que reflets d'un état physiologique.

Il est vrai que le naturalisme et le neurologisme contemporains n'ont pas nié l'effet rétroactif que peut avoir leur idéologie de démentalisation sur le cours des états mentaux. Ils ont même fait valoir avec quelques bons arguments que la mise à distance par les patients de leur pathologie en tant que simple faisceau de symptômes pouvait être à lui seul un facteur d'atténuation des souffrances. Le procédé de cet effet apaisant est facile à comprendre [43] : si je suis à moi-même comme un autre, si ce qui m'arrive m'est infligé par la biochimie cérébrale plutôt que par mes conduites et mes pensées, alors je n'en suis ni responsable ni coupable ; et je peux tranquillement laisser faire le médecin muni de ses savoirs sans lui opposer de résistance contre-productive. Ce processus de renforcement des effets thérapeutiques par un changement des représentations de responsabilité a été attesté pour la dépression, bien sûr, mais aussi pour d'autres pathologies. L'un des cas les plus fascinants est celui du pouvoir de l'auto-narration sur l'évolution de l'anorexie. Les thérapies traditionnelles faisaient peser sur les patients refusant de s'alimenter une part plus ou moins grande de la responsabilité de leur état. Mais au moment où quelques chercheurs ont avancé l'hypothèse que la cause de l'anorexie réside dans le génome, où ils ont déclaré que son déterminant génétique est hérité de lointains ancêtres capables de s'adapter aux famines et d'aller chercher, à jeun, de nouvelles sources de nourriture sans lesquelles le groupe serait voué à l'extinction [44], un système inédit de représentation de cette maladie est devenu disponible. Non seulement le procédé standard de déculpabilisation était réitéré (ce n'est pas moi, ce sont mes gènes), mais il recevait le renfort inattendu d'une hypervalorisation (je suis le descendant des courageux ascètes qui ont permis à l'humanité préhistorique de conquérir le monde en dépit de ses ressources rares et incertaines). Des guérisons spectaculaires ont été rapportées à l'issue de dialogues où les médecins soutenaient devant leurs patients anorexiques cette nouvelle conception héroïque de leur maladie. Plus généralement, les partisans des conceptions naturalistes de l'esprit et de ses maladies n'ont pas manqué de préconiser une manipulation volontaire et systématique des systèmes de croyances entretenus par les patients à l'égard de leurs propres troubles. C'est ce qu'ils ont appelé une « thérapie attributionnelle [45] » : une thérapie qui joue sur

l’auto-attribution des causes de sa maladie par le patient, afin de renforcer les effets curatifs d’une molécule, voire d’un placebo, et d’atténuer les réactions d’anxiété contre-productives [46].

Le problème est que ce dernier choix, celui de la canalisation intentionnelle des systèmes de croyance des patients, entre en *contradiction performative* frontale avec le naturalisme. Car préconiser la manipulation des convictions, c’est admettre que ce qui compte n’est pas seulement la vérité des théories médicales (au sens de leur correspondance avec une nature absolutisée), ou la connaissance des causes supposées réelles des maladies psychiatriques, mais aussi le croire-que-c’est-vrai, le prendre-cela-pour-une-connaissance. Peu importe que la théorie génétique et évolutionniste de l’anorexie ait été ultérieurement contestée jusqu’à être abandonnée : pour les patients qui ont été encouragés à se représenter leur héritage comme glorieux, et qui s’en sont sortis grâce à cela, le succès est acquis. Peu importe que l’effet d’un somnifère placebo soit considérablement renforcé par des fables détaillant ses pouvoirs, ses effets secondaires, et ses mécanismes d’action allégués : l’insomnie recule tout de même mieux qu’en l’absence de ces fables. Cependant, s’il en va ainsi, c’est que ces récits interprétatifs au sujet des substances administrées ne sont justement pas que des fables, mais aussi et surtout des performatifs complexes : des vecteurs d’images de soi qui agissent en vertu de leur teneur confabulatrice. S’il en va ainsi, *a contrario*, c’est que le succès du paradigme naturaliste des maladies mentales, et de l’état de conscience intentionnel-objectivant qui l’accompagne, n’est pas seulement fondé sur des contenus véritatifs qui sont seuls à pouvoir satisfaire ceux qui habitent cet état de conscience ; il s’inscrit en fait dans la perspective beaucoup plus vaste d’un travail d’auto-transformation et d’auto-guidage des états de conscience. Le naturalisme n’est au fond que l’une des modalités (survalorisée au point de vouloir devenir hégémonique) des techniques d’établissement de synergie entre la représentation et le modelage de soi. Sa stratégie de soins implique une forme de coopération entre l’image-d’être et l’avoir-à-être, certes soutenue par quelque altération chimiquement induite de la physiologie cérébrale, mais ne s’y réduisant en aucune manière. Cette puissante composante non naturaliste du naturalisme psychiatrique se voit en

pratique reconnaître à travers la prescription courante d'associer des traitements médicamenteux à des traitements psychothérapiques. Mais sa reconnaissance tacite devrait *également* avoir des conséquences théoriques, ne serait-ce que pour offrir une amplitude maximale au jeu de plasticité des états de conscience.

Que la variété purement naturaliste de la thérapie attributionnelle oppose des limites trop étroites à cette plasticité se devine à son silence sur les éventuels effets *négatifs* de l'attribution de nos maladies psychiques à des causes biologiques. L'attribution naturalisante me déculpabilise, il est vrai ; mais elle me déresponsabilise aussi. Elle peut me permettre de profiter au mieux des ressources pharmacologiques de la médecine moderne ; mais elle risque également de me couper les ailes lorsqu'il s'agit de mobiliser mes propres ressources pour rediriger mon projet de vie vers des régions accueillantes. L'attribution biochimique de mes troubles psychiques m'incite à accepter les traitements médicamenteux, et à leur préparer un cadre de représentations de moi-même qui amplifient et canalisent leur capacité d'agir. Mais elle peut aussi avoir des effets pervers consistant à tout attendre de ce qui n'est après tout qu'une modulation globale, et à peine sélective, du niveau d'activité bioélectrique du cortex cérébral. Sans une interaction thérapeutique fine, ou sans un délicat travail d'auto-redéfinition, le simple stimulant cortical est susceptible d'aboutir à n'importe quel résultat, y compris catastrophique ; comme par exemple le brutal passage à l'acte suicidaire, qui n'est pas très rare chez les jeunes patients mélancoliques commençant à prendre un antidépresseur. Le paradigme réductionniste appliqué aux maladies mentales a en somme un certain nombre d'effets mentaux que l'on peut qualifier de « nocebo » (par opposition à « placebo »). Ces effets préjudiciables de rétroaction négative n'ont de chances d'être surmontés que par ce que Dan Siegel [47] appelle l'« *empowerment* » des patients neuro-psychiatriques ; c'est-à-dire par une forme de thérapie qui non seulement les persuade que leur destin psychique est entre leurs mains, mais leur donne le *pouvoir* de choisir un avoir-à-être et de modeler patiemment leur être en conséquence. Exactement le contraire de la dévolution de ses propres pouvoirs à une matière physico-chimique passivement regardée de l'extérieur, telle que la préconise la vision étroitement neurophysiologique des pathologies

psychiatriques. Alors, et alors seulement, les manipulations de la biochimie cérébrale pourront s'intégrer, sur un plan non seulement technique mais aussi culturel et existentiel, dans une vaste boucle auto-référentielle incluant l'image de soi, la conception de l'esprit, l'intégration relationnelle dans une société d'esprits, l'ajustement de l'activité neuroélectrique, et l'état ressenti d'harmonie ou de dissonance. La thérapie *est* cette boucle, et non pas son seul moment neurochimique. Elle reste cette boucle même lorsqu'une représentation matérialiste de l'esprit tend à la réduire à une intervention neurochimique ; mais elle n'est alors qu'une boucle tronquée, affaiblie, aliénée d'une partie importante de ses pouvoirs. Elle reste également cette boucle lorsqu'*aucune* administration de molécule n'est proposée ; ne serait-ce que parce que chacun de ses autres chaînons est capable d'induire des altérations neurochimiques voire neuroanatomiques [48] en retour. L'état de conscience rétro-agit sur les conceptions de la conscience ; et les conceptions de la conscience rétro-agissent à leur tour sur la capacité de moduler son propre état de conscience, y compris dans ses modalités physiopathologiques.

Retenons de cette réflexion sur l'auto-référentialité quelques prescriptions méthodologiques qui vaudront pour les étapes ultérieures de notre enquête au sujet de la conscience. À chaque fois qu'un positionnement sera proposé, il ne faudra jamais cesser de se poser une série questions d'auto-positionnement : à partir de quel état de conscience une certaine question ou une certaine théorie sur la conscience fait-elle sens ? Du point de vue de quel état de conscience juge-t-on la fiabilité des théories formulées ? Dans quel état de conscience nous trouvons-nous pendant que nous jugeons convaincant tel discours sur le caractère dérivé ou au contraire originaire de l'expérience consciente ? Quel est notre intérêt pendant que nous en parlons ? La teneur même du problème exige que nous revenions sans cesse là d'où nous partons, là où nous nous tenons ; parce qu'en ce « lieu » se trouve son *non*-objet « conscience », et parce que s'il s'éloignait de « là » qui est à la fois sa source et son thème, l'acte même de problématiser aurait toutes les chances de s'égarer dans des arguties logico-formelles dénuées de pertinence. L'enquête sera reprise avec une acuité accrue au chapitre VI, à propos des conceptions métaphysiques de la conscience. Mais

son motif sera présent à chaque étape de la réflexion, à commencer par la prochaine.

QUESTION 5

La conscience est-elle le présupposé de la nature ?

Comment la subjectivité sera-t-elle rendue apte à cette connaissance de soi par laquelle elle pourra comprendre absolument toute vérité et toute science comme un produit se constituant en elle-même ?

E. Husserl

Deux stratégies épistémologiques diamétralement opposées pour traiter le « problème de la conscience » vont être mises en regard, relevant respectivement de l'état de conscience « naturel » et de l'état de conscience étroitement réflexif. Mais l'acte même de les confronter, l'articulation de l'une à l'autre, puis la tentative de les faire entrer en synergie plutôt qu'en concurrence, relèveront du troisième état de conscience, celui d'une vraie et pleine « réduction » phénoménologique qui revient en vérité à étendre l'intérêt à tous les aspects de ce qui arrive.

Dans l'état de conscience « naturel », chaque question est une ouverture de l'expérience consciente à ce qui n'est pas elle, à ce qui se donne à elle comme lui étant étranger. Si je pose par exemple la question « qu'est-ce qu'une chose (matérielle) ; de quoi est-elle faite ? », je dirige d'abord votre attention de lecteurs vers « cela » dont nous reconnaissons collectivement la présence devant

nous, pour nous *tous*, et de ce fait extérieurement à chacun d'entre nous. J'ouvre ensuite cette attention sur une énigme, une absence, une perplexité concernant des dimensions d'être inconnues de cette chose, qui nous éloignent plus encore de nous-mêmes que le simple attrait de son apparence. Si nous voulons répondre à la question sur la nature et les constituants de la chose, il faut en effet que nous utilisions des médiations performatives et instrumentales de plus en plus élaborées, de plus en plus indirectes ; il faut que nous déployions les dimensions inconnues de « cela » qui est posé devant nous en avançant d'hypothèses théoriques en investigations expérimentales. Ces investigations expérimentales sont appuyées sur un savoir antérieur du fonctionnement des appareillages et de leurs pièces constitutives, c'est-à-dire sur les pas précédents de la même avancée. Elles représentent une étape additionnelle d'un même élan extraversif dont les strates antérieures sont déposées dans les technologies. Or, au fur et à mesure que nous poussons ainsi vers l'avant, nous tendons à rejeter dans l'arrière-plan ce que nous considérons comme acquis, comme présupposé, et donc comme transparent. L'expérience consciente étant le premier de ces présupposés, le présupposé des présupposés, le présupposé extrême, sa diaphanéité ne peut être que la plus entière de toutes.

La seule circonstance qui remet ici la conscience en scène, *sur* la scène, au lieu de la laisser dans l'inaperçu qui est celui *de* la scène elle-même lorsque tous les projecteurs sont braqués sur les acteurs, c'est qu'elle a des corrélats objectivés qui nous importent au plus haut point sur un plan pratique, personnel, et social. Ces corrélats, nous l'avons vu, sont les signes de l'éveil ou du sommeil, de la vigilance ou du coma, de la concentration ou de la distraction, relevés sur nos congénères et parfois sur nous-mêmes. Du coup, dans l'état de conscience « naturel », la conscience ne se laisse appréhender que sous l'angle de la pertinence fédératrice de son concept, en tant que centre unificateur de ses corrélats objectivés. Au nom de ces corrélats et de son aptitude à en offrir une représentation unifiée, elle est traitée comme *prédicat* des corps vivants. Mais s'il en va ainsi, il semble qu'on soit retombé presque par inadvertance, à propos de la conscience comme à propos de tout le reste, dans l'ornière archaïque de l'ontologie représentée par le schéma ternaire de la substance (1), des propriétés

(2), et des phénomènes manifestant ces propriétés (3). Ce qui joue ici le rôle de substance est le corps, le corps humain ou d'autres corps de complexité et de mode d'organisation comparable ; ce qui joue le rôle de la propriété étudiée est la conscience ; et ce qui joue le rôle de phénomènes supposés manifester cette propriété « conscience » sont ses corrélats objectivés comme le comportement vigile, les réponses verbales, ou bien la réactivité neurophysiologique à des stimulations sémantiquement élaborées. Or, comme nous l'avons brièvement noté en introduction, aucun des phénomènes « manifestant » la propriété « conscience » n'est davantage qu'un signe ambivalent. Aucun d'entre eux n'est une véritable *preuve* dont la seule présence suffirait à *certifier* l'occurrence de la propriété indirectement *signifiée* par eux[1]. Pour le comprendre, il faut commencer par réfléchir sur des cas archétypaux de propriétés. Le principe même de leur preuve repose sur la mise progressive à l'écart, dans leur définition, de toute composante subjective. Si j'affirme qu'un corps pèse 5 kilogrammes, la lecture d'une balance bien calibrée *prouve* que ce corps possède cette propriété. Rien d'autre n'est requis, parce que la classe (reliée à un étalon par l'opération de calibration) des phénomènes de lectures de balances tient lieu de *définition constructive* de la propriété quantitative « poids », par-delà les incertaines évaluations subjectives du lourd et du léger. Si j'affirme que telle « intensité » de courant électrique passe dans un fil métallique, les choses sont à peine plus compliquées. Vers ce trait confluent plusieurs classes de phénomènes, thermiques, électrochimiques, et électromagnétiques : l'effet Joule de réchauffement du conducteur, l'électrolyse de l'eau, la déviation d'une bobine de fil de cuivre suspendue dans un champ magnétique, *etc.* La propriété « intensité », définie comme le déclencheur privilégié de l'un de ces effets (par exemple la déviation de la bobine de l'ampèremètre qui sert à la mesurer), intègre simultanément ou progressivement les autres effets et se voit en fin de compte assimilée à leur nœud d'intégration. Rien d'autre n'est requis. La manifestation de l'un de ces effets, ou de la totalité d'entre eux, dans un secteur circonscrit de matériau conducteur, est *suffisante* pour affirmer que la propriété « courant d'intensité I » y est instanciée, par-delà les glissantes sensations subjectives d'échauffement ou de picotement électrique sur la langue. Des

problèmes commencent à apparaître dans des cas moins franchement capturés par la sphère de l'objectivité, lorsque les modalités d'application concrète de la preuve laissent subsister une part d'arbitraire individuel ou collectif. Ainsi, pour déclarer qu'un corps est rouge, on se fonde sur le témoignage convergent de plusieurs personnes au sujet de sa couleur ; le phénomène *intersubjectivement partagé* de rougeur opère comme définition implicite du rouge dans la vie courante, et dans les recherches psychophysiques. La légère dispersion statistique dans le constat humain de couleur, l'absence de procédure indéfiniment convergente d'étalonnage, l'impossibilité en somme de tendre vers une preuve absolue que tel corps *est* rouge, peuvent rendre désirable dans certains contextes professionnels une autre définition plus avancée sur le chemin de l'objectivation, parce que fondée sur un phénomène *métrique*[2]. Des physiciens diront par exemple qu'un objet est rouge s'il réémet du rayonnement électromagnétique de longueur d'onde comprise entre 625 et 740 nanomètres, en adoptant cette fois un critère spectrométrique, objectif (au sens kantien d'*universellement constatable*) et non pas qualitativement intersubjectif. La preuve formelle qu'une surface est rouge devient dans ces conditions facile à apporter. Mais cette décision de défléchir la définition de la couleur sur un plan objectif a une portée limitée. Car dans les cas, assez nombreux, où il n'y a pas de coïncidence exacte entre la gamme choisie de longueurs d'onde et la perception en tant que « rouge », « jaune », « verte », « bleue », « violette » des surfaces colorées correspondantes, on doit, en vertu d'une décision normative sur ce qu'*est* une couleur, donner raison au jugement de la majorité des sujets contre la spectrométrie. La preuve de la couleur garde sa part d'incertitude, en même temps que sa part de subjectivité. Ce dernier cas suggère que la procédure de désubjectivation des définitions de propriétés, et de consolidation objectivante de la *preuve* de leur instanciation, a beau s'étendre de proche en proche, elle ne saurait *tout* englober dans sa circonscription de validité (nous y reviendrons plus à fond à la fin de ce chapitre). La désubjectivation ne peut pas toucher jusqu'aux déterminations essentiellement subjectives, puisque cela reviendrait à faire l'impasse sur elles ; elle peut encore moins concerner la subjectivité en tant que telle, puisque ce serait l'inviter à se nier elle-même. Le cœur de la subjectivité

est la limite absolue d'une recherche de preuve par objectivation. Un procédé consistant à rechercher l'accord universel à propos d'une fraction ostensivement circonscrite du champ de ce qui se montre ne saurait concerner *ce-là* qui n'est pas fragmentaire mais omni-englobant ; il est incapable de saisir *ce-là* qui ne saurait s'indiquer par aucun geste ostensif parce que l'intention de chaque geste en est issue. Les stratégies scientifiques sont en somme inapplicables par principe à la soi-disant « propriété » conscience, pour le simple motif qu'elles inverseraient le mouvement à accomplir pour y arriver. Le manque initial d'une définition opérationnelle satisfaisante de la conscience pouvant se retourner en *preuve* de sa présence chez des êtres dotés de comportements organisés, n'est compensable par aucun surcroît d'*objectivité* dans l'extraction de phénomènes pertinents.

Si l'on voulait redire en d'autres termes pourquoi la conscience ne saurait être saisie par aucune apparition constatable au pluriel d'un « nous » universel, et ne relève donc pas à bon droit du concept de « propriété » d'un corps, on citerait deux raisons principales. La première est que la pseudo-propriété conscience ne se manifeste à vrai dire par *aucun phénomène*. Les critères corporels externes de vigilance, qui tiennent lieu de phénomènes-de-conscience pour l'attitude naturelle, ne la *montrent* pas elle-même, mais se contentent de servir d'indices de sa présence par interconvertibilité avec la pure monstration qui s'origine spatialement dans ce corps-ci, dans ce corps propre actuellement vigile. La conscience au sens primaire s'identifie au fait brut de la phénoménalité ; elle ne se révèle pas en tant que phénomène, mais comme ce sans quoi il n'y aurait aucun phénomène au sens premier d'apparition[3] ; elle n'est montrable nulle part, mais conditionne le se-montrer. La seconde raison, dissimulée dans la première, est qu'en ce qui concerne la conscience, le constat ne se fait jamais qu'au singulier : à la première personne du singulier définie d'un « je », ou bien à l'indéfini qui prévaut dans le simple « ouvert » rilkéen n'ayant pas encore cristallisé sa singularité en individualité. La seule preuve indiscutable de la conscience, la seule certification dénuée d'ambiguïté, il faut sans cesse le rappeler, est l'expérience vécue en première personne. Il n'y a pas d'autre démonstration envisageable de sa réalité que cette flagrance

idiosyncrasique, et celle-ci n'est reconductible à aucun énoncé qui permettrait de la capturer dans une échelle de caractérisations par oppositions. Ainsi s'aperçoit-on de la contradiction qui mine une conception de la conscience conforme aux exigences d'un état de conscience intentionnel. Dans cet état, la conscience ne peut être conçue comme rien d'autre *que* comme propriété ; mais, dans le même temps, elle reste justement insaisissable en tant que propriété, inapprochable comme détermination objective, à jamais impossible à prédiquer d'un corps avec *certitude*. Telle est l'une des nombreuses formulations envisageables de l'aporie que suscite la conscience lorsqu'elle s'absente à elle-même.

La conséquence surprenante de cela est qu'en ce qui concerne la conscience, le seul vrai apport d'une recherche relevant de l'attitude naturelle n'est nullement d'ordre gnoséologique. Il est *pragmatique*, avec un impact potentiellement considérable pour l'*éthique*. Tout ce que l'on peut faire, dans le cadre de l'attitude naturelle, et c'est déjà énorme, consiste à améliorer progressivement notre connaissance des *signes* (et non pas bien sûr des *preuves*, inexistantes), qui nous permettent de donner les meilleures garanties à autrui qu'on saura le tenir présomptivement pour conscient dans les circonstances où les apparences corporelles et comportementales les plus courantes risqueraient de le faire tenir *à tort* pour profondément inconscient. Le but éthique de ces avancées se laisse dès lors avantageusement formuler sous la forme d'un impératif plutôt que d'un constatif :

> Tu chercheras à étendre les circonstances sémiologiques où tu te sens encore obligé de reconnaître l'autre comme sujet, ou comme capable de le redevenir, y compris dans des situations extrêmes où presque tout semble indiquer qu'il n'est plus qu'un corps-objet.

La science neurobiologique franchit à l'heure actuelle des pas de géant dans la direction indiquée par ce bel énoncé déontologique ; et cela doit être porté à son crédit quelles que soient les objections qu'on peut élever par ailleurs contre sa tentation de se prévaloir de succès cliniques ou empiriques pour élever ses concepts à la dignité d'une connaissance de ce qui sous-tend « en réalité » l'expérience consciente. Nous ferons un bilan de ces progrès éthico-technologiques en temps utile, à propos des états d'anesthésie et de coma[4], tout

en prenant soin d'indiquer pourquoi ils ne nous avancent *en rien* sur la voie rêvée d'une connaissance objective de l'origine de la pseudo-propriété « conscience ».

Revenant à la quête théorique, après cette brève incursion dans le domaine de la raison pratique, nous nous apercevons qu'une question troublante s'est fait jour : pourrons-nous jamais établir une quelconque *vérité* concernant la conscience, ce non-objet, cette non-propriété, ce non-phénomène ? *A priori*, la réponse est négative, pour le même motif de principe qui rend l'état de conscience intentionnel incapable de formuler le problème de la conscience sans faire de *contre*-sens : parce qu'il ne peut aborder ce problème qu'en l'inscrivant dans le domaine du *sens*, et qu'il lui tourne de ce seul fait le dos. Une remarque de Levinas sur le statut de la vérité nous éclaire à ce propos : « Sans séparation, écrit-il, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être [5]. » Pour rendre possible la vérité, il faut que quelque chose soit susceptible de s'établir en contraste avec elle, autrement dit il faut ménager le risque de l'erreur. Mais lorsqu'il n'y a pas de distance, lorsque ce que nous abordons n'est pas un objet, lorsque le contact avec *le là* en question est entier, lorsque le dispositif même de la signification, qui suppose un écart plutôt qu'une adhérence entre le signifiant et le signifié, lui reste inapplicable, l'erreur à son propos est inconcevable. Le risque de l'erreur ne se fait jour que sous la condition d'une distance entre soi qui juge et les objets jugés, car il porte sur le contenu d'un jugement. Par ricochet, la vérité qui s'oppose à l'erreur ne surgit que sous la même condition de distanciation. Or, cette condition fait défaut dans le cas de la conscience. N'étant pas séparés de l'expérience consciente dans sa totalité, nous n'avons aucun moyen pour formuler quelque chose de véridique à son sujet : nous ne pouvons qu'*être* elle en baignant dans une forme inarticulée de certitude [6]. Ce constat, qui semble nous bloquer, ouvre pourtant une opportunité formidable à la pensée. L'opportunité est celle de renverser intégralement la direction du questionnement, en commençant cette fois par le fait d'être pour aller vers le connaître, au lieu de rêver d'une connaissance apte à dévoiler l'être.

Selon l'épilogue de la réflexion précédente, nous ne pouvons établir aucune *vérité* à propos de l'expérience consciente en utilisant la démarche

d'investigation habituelle dans laquelle nous positionnons fermement un objet devant nous, anticipons sur ses faces cachées en nous appuyant sur des connaissances antérieures, puis testons les anticipations au cours d'un examen minutieux. Devant un tel mur opposé à la connaissance et à sa prétention à la vérité, il a été proposé de prendre au mot la proposition de Levinas, de se réenraciner dans le simple *fait d'être* qui ne cesse d'éclater comme expérience consciente, et d'en faire un nouveau point de départ. Il s'avère nécessaire dans cette hypothèse de suspendre la question « comment l'expérience consciente émerge-t-elle d'un objet ? » et de la *remplacer* purement et simplement par la question réciproque « comment la croyance en des objets séparés, et le projet même de connaître le vrai, prennent-ils leur essor *à partir de* la conscience ? » La figure logique de cette inversion est élémentaire, mais son processus vécu ne l'est pas, et il a toutes les chances de susciter de profondes résistances. Pour l'accomplir, pour habiter de manière durable ce grand renversement, il ne suffit pas de le mettre en œuvre à titre de gymnastique intellectuelle ; il faut s'établir dans un état de conscience réflexif qui seul le rend aisé, familier, presque inévitable. Aussi longtemps qu'on adhère à l'état de conscience « naturel », l'inversion des priorités explicatives de la théorie de la connaissance ne peut que se voir accuser d'être égocentrique et régressive. Elle est en particulier chargée du défaut de régressivité au nom de la thèse psychogénétique discutable (sans doute héritée de la psychanalyse, à travers le concept freudien de « narcissisme primaire[7] ») d'un « égocentrisme » des nourrissons supposés vouloir reconduire le monde à eux seuls et à leurs besoins[8]. Les qualificatifs désobligeants pleuvent, au nom de l'état décentré et neutre exigé par la discipline éducative à laquelle nous avons été soumis. Prendre l'expérience consciente pour point de départ absolu, accusent les chercheurs solidement établis dans l'état de conscience « naturel », c'est ignorer que celle-ci n'est qu'un épiphénomène localisé, marginal, infime, dans un univers bien plus vaste qu'elle, fait de matière brute et de processus aveugles ; c'est pratiquer une forme extrême de contre-révolution ptoléméenne[9], de recentration ignorante d'elle-même, au lieu de parachever l'œuvre héroïque de la révolution copernicienne, d'assumer sa vision vertigineuse d'un univers infini au sein duquel nous ne sommes que quantité

accidentelle et négligeable, et d'accepter définitivement la blessure narcissique qu'elle nous a infligée. Pour qui persiste dans l'état de conscience « naturel » ou le survalorise, le centre de l'expérience vécue est certes notre terre nourricière, mais à l'aune de la connaissance même qu'elle nous a permis d'acquérir, cette terre doit être reconnue comme simple poussière dans l'immensité des mondes.

Constater qu'un philosophe comme Husserl assume jusqu'au bout les termes historiques de l'accusation qui lui est signifiée, en déclarant dans l'un de ses textes que « *La Terre ne se meut pas* [10] » comme s'il niait le savoir des temps modernes et voulait en revenir au géocentrisme, ne peut que stupéfier l'homme de l'état naturel. Le traumatisme engendré par cet intitulé provocateur peut même conduire ce dernier à marginaliser la phénoménologie, en la versant dans des catégories-repoussoirs comme celles de « logorrhée anti-scientifique » (dans notre sphère culturelle), ou de « rumination de la philosophie continentale » (dans la sphère culturelle anglo-américaine) [11]. Husserl, et toute la philosophie transcendantale avant lui, nous offre pourtant deux pistes argumentatives rendant peu crédible ce jugement à l'emporte-pièce porté contre sa philosophie.

La première piste est une lecture alternative, anticipée par Kant, de la révolution copernicienne : non pas simple décentration du berceau terrestre de l'humanité (comme le veut l'interprétation populaire), mais avant tout réalisation du fait que des caractéristiques du monde que nous tenons pour *intrinsèques*, par exemple les trajectoires apparentes des planètes sur la voûte céleste, sont *relatives* à notre position dans ce monde. La décentration est certes cruciale, mais à titre de simple instrument mental nous permettant de penser aisément cette relativité comme conséquence d'une relation étendue dans le vide intersidéral. C'est justement sur ce dernier point qu'insiste Husserl, sur le fait que la décentration ne représente qu'un outil figuratif, qu'une façon commode d'offrir une image spatiale de la relativité. Une image qui peut très bien à son tour, à l'instar de la figure tracée par la trajectoire apparente des planètes sur la voûte céleste, se découvrir relative à un autre type de position épistémique (ne serait-ce qu'à la posture objectivante elle-même). Nous sommes dès lors invités à remettre à l'endroit la hiérarchie des priorités, à placer la relativité avant la relation spatialisée, à donner priorité à la relativisation sur la décentration [12] dans

notre interprétation de la révolution copernicienne. Mais lorsque nous procédons ainsi, l'évaluation de notre auto-assignation de centralité change du tout au tout. Si, dans la révolution copernicienne, c'est la dynamique de la relativisation qui l'emporte sur toute image statique absolument décentrée, alors notre centre (ou plus exactement nous-éprouvant pris pour centre) se rappelle à nous comme *ce relativement à quoi* ont été établies *toutes* nos connaissances, *y compris le modèle héliocentrique du monde et la représentation excentrée de nous-mêmes sur la planète Terre*. Ce centre dernier, étant celui *relativement-auquel* sont définis l'ensemble des contenus épistémiques, ne peut plus être minimisé ; car chaque image qui ne le figurerait que comme un point insignifiant et décentré de son espace-imaginal est désormais, par ce fait même, reconnue tributaire de sa faculté centrée de forger des représentations imagées.

La seconde piste husserlienne pour assurer la défense du point de vue transcendantal contre l'accusation commune de relever d'un « égocentrisme infantile mal surmonté » consiste à procéder par étapes successives et patientes au lieu de sauter à la conclusion. L'enquête de Husserl commence avec un mode de centration à la fois spacieux et éloigné de nous-mêmes, et se recueille progressivement jusqu'au centre des centres, silencieux et intime.

Son point de départ est donc la Terre, ce pôle de fermeté tellurique pour notre expérience du mouvement et des choses de l'univers. La Terre, remarque Husserl, peut être appréhendée de deux manières, comme sol et comme corps matériel. Comme sol, elle est notre repère privilégié, notre lieu naturel aristotélicien, notre havre de repos, notre absolu minéral pour ainsi dire. Chaque objet se déplace par rapport à elle, qui reste seule *vécue en tant qu'*immobile ; chaque corps céleste est vu à partir d'elle ou rayonne vers elle, qui reste seule perçue en tant qu'habitat inquestionné. Comme corps matériel, en revanche, elle n'est qu'un corps parmi les corps célestes, visible de toutes parts, en mouvement relatif par rapport à d'autres astres, dont certains sont peut-être également habités. La question centrale qui se pose à partir de là est la suivante : sommes-nous libres de choisir entre la Terre-sol et la Terre-corps ? Imaginer ou voyager, et s'enrichir ainsi des degrés de liberté de la pensée, nous est en tout état de cause accessible. Il est facile de se figurer soi-même hors de l'habitat terrestre,

quitte à construire (dans le sillage de Copernic) quelque représentation d'un ailleurs d'où cet habitat serait visible. Il est moins facile, mais réalisable (et réalisé), de s'extraire de la surface de la Terre et d'accomplir la fameuse prophétie de Constantin Tsiolkovski : « La Terre est le berceau de l'humanité, mais on ne passe pas sa vie entière dans un berceau. » En dépit de son statut contingent de « sol » pour le genre humain, la Terre est donc disponible pour toutes les opérations, mentales et physiques, de décentration, à l'issue desquelles elle devient un simple « corps » planétaire. Une trace de sa situation originaire reste toutefois perceptible dans l'émotion profonde, voire dans la mutation psychique, qu'ont ressentie certains des astronautes qui l'ont vue pour la première fois comme un corps distant [13].

La seconde étape du chemin husserlien n'offre déjà plus autant de latitude. Il s'agit du corps humain, de notre corps vivant. Lui aussi s'est vu attribuer deux statuts distincts par les phénoménologues : *Leib* et *Körper* chez Husserl, corps-propre et corps-objet chez Merleau-Ponty. Corps-propre, il est notre chair sensible, notre centre de perspective, notre percée vers ce qui apparaît. Corps-objet, il est, à l'égal de la Terre-planète, un corps particulier en commerce avec d'autres corps. Il semble cependant moins aisé de décider entre voir ce corps comme chair ou comme objet, que de se déplacer tantôt en pensée tantôt en acte par rapport à la Terre. Pas plus que je ne choisis la bouche qui dit « je », je n'ai jamais choisi mon corps. Je l'ai trouvé là un jour indéterminé, d'abord dans une atmosphère cénesthésique, puis dans la surprise d'un reflet spéculaire ; et j'ai dû le reconnaître comme mien, ou me reconnaître comme sien, parce que je n'avais pas la moindre licence de le refuser (tout au plus ai-je l'opportunité de *le* transformer par la chirurgie esthétique ou les greffes). Ce corps a été mon berceau, il sera mon tombeau, et j'aurai donc passé ma vie entière avec lui, en lui, par lui, fût-ce « à mon corps défendant ». La seule option qui me soit laissée à son sujet, et elle n'a rien de négligeable, est celle de l'imaginaire ou des perceptions altérées. Je peux m'imaginer avoir un autre corps ; je peux me représenter ce que cela fait d'être incarné dans cet autre corps ; je peux me figurer ce que voient les autres lorsqu'ils voient mon corps, en m'appuyant sur des photographies, sur des images en miroir, et parfois sur l'expérience directe

de sortie du corps [14]. Mieux, je *dois* pouvoir échanger par la pensée les statuts de chair et d'objet de mon corps afin d'établir la réciprocité qu'exigent l'équité de la vie sociale et la justesse de l'éthique. Ce corps n'étant qu'un parmi d'autres, il n'a pas à demander pour lui plus que ce que lui consent l'impératif catégorique ; et ses pulsions mêmes qui le portent à transgresser l'impératif ne sont que pulsions parmi d'autres, ni plus ni moins souveraines que les autres.

Il reste la troisième et ultime étape de la centration husserlienne, la vie de la conscience pure. À ce stade, l'espace de liberté disponible s'amenuise encore, il s'annule en fait ; non pas parce qu'on subirait une quelconque incarcération dans la conscience, mais parce que la plus entière libération est encore vécue par elle. Il n'y a aucune opportunité d'échapper à la tension même vers l'échappée, de s'affranchir spontanément de la source de toute spontanéité. Je peux certes encore osciller entre croire vivre la vie de *la* conscience, ou celle d'*une* conscience parmi d'autres consciences (*ma* conscience). Mais, même si je ne donne à ce que je vis qu'une acception restrictive, sur le mode égologique, ma faculté d'échappée décentratrice reste inexistante. À titre d'hypothèse d'un raisonnement par l'absurde, supposons que je parvienne à me déplacer de conscience en conscience, comme je peux me déplacer physiquement de planète en planète, ou comme je peux imaginer mon incarnation de corps en corps. Me serais-je alors *véritablement* déplacé ? En aucune manière. Tout ce que j'aurais fait, c'est *me transfigurer en* tel autre, me volatiliser et *devenir* cet autre. N'en étant aucunement séparé, je n'aurais gagné aucune *vérité* à propos de l'autre conscience. « Je » me contenterais d'*être* cette conscience-autre qui resterait de ce fait conscience-même : je-conscience. La décentration est ici strictement, principiellement impossible, parce qu'elle n'est jamais que recentration, et que la *re*-centration ne se *vit* que comme simple et immémoriale centralité. La centration est dans ce cas inéluctable, pour ne pas dire fatale. L'image d'une multitude polycentrée de monades a certes l'intérêt d'aider à reconnaître symboliquement la centralité particulière d'un « ce relativement à quoi » *telle classe* de phénomènes se manifestent. Mais cela ne doit pas faire oublier que *la* conscience, *cette* conscience, est ce relativement à quoi tout phénomène et toute reconnaissance de classes de phénomènes, se manifestent. Tout lui est rapporté,

y compris la réalisation de sa propre finitude située, y compris la grandiose vision cosmogonique de la monadologie leibnizienne, y compris l'essai de savoir à quoi ressemble le monde vu à partir d'autres monades, y compris la conception d'un univers unique demeurant invariable par changement de point de vue monadique. Elle n'est pas particulière, mais singulièrement singulière. Dans le cas ultime de la conscience, aussi choquant que cela puisse paraître, être pleinement copernicien (au sens de la relativisation) implique donc d'assumer pleinement la démarche ptoléméenne (au sens de la centration). Ici, sans l'ombre d'un doute, « [la] Terre (absolue de la conscience) ne se meut pas » ; je ne quitte jamais « je-conscience » ; « je-conscience » est mon sol insurpassable, et *tout le reste se donne selon sa perspective*. S'il en va ainsi, cependant, ce n'est pas parce que son sol-limite a le trait d'immutabilité attribué au sol terrestre, mais, exactement à l'inverse, parce qu'étant indéfiniment protéiforme, il se prête à n'importe quelle identification sans jamais se laisser saisir autrement que comme une identité pérenne.

La voie vers un retournement intégral du rapport de connaissance se trouve ainsi aplanie et pacifiée sur un plan conceptuel. Mais, comme nous le savons, les concepts ne sont pas seuls en jeu. Rester en prise avec ce retournement, ne pas en minimiser la portée, ne peut *vraiment* pas faire l'économie d'un changement d'état de conscience, d'une installation à demeure dans l'état de conscience réflexif. Car, sans capacité de suspendre au moins momentanément l'état de conscience « naturel », certains des arguments que je viens d'avancer resteraient sans force, les concepts déployés ne trouveraient pas la résonance existentielle souhaitable, et ils pâliraient dès lors devant des arguments et concepts concurrents employés par la pensée objectivante. C'est qu'aux yeux de qui est installé dans l'état de conscience « naturel », l'opération de renversement épistémologique ne saurait avoir qu'une signification marginale : celle d'un exercice de reconstruction de la procédure cognitive par laquelle nous avons fini par *reconnaître* l'existence préalable et intrinsèque de ce monde fait *en réalité* de multiples corps. Mais sous condition d'habiter un état de conscience réflexif, le retournement devient tout autre chose. Il nous fait regagner la demeure de l'évidence, la chaleur de la présence dont les *présents* ne sont qu'autant de

cendres tiédies, le lieu de ce qui n'a même pas besoin de prétendre à la *vérité* tant l'*être*, dans sa *certitude* auto-engendrée, lui suffit. Le retournement nous permet aussi de revenir à l'humus fécond de toutes les mises en forme, dont la structure de monde décentré produite par la révolution copernicienne n'est qu'un exemplaire parmi d'autres.

Une version élémentaire de ce genre de retournement est due à l'auteur même (Charles Tart) qui s'est fait une spécialité de comprendre l'effet qu'ont les divers états de conscience sur les conceptions de la conscience et du monde : « La connaissance, écrit-il, peut être définie comme un sentiment expérientiel immédiatement donné de congruence entre deux types différents d'expériences ; comme un accord. Un premier ensemble d'expériences peut être vu comme des perceptions […] ; le second ensemble peut être vu comme une théorie, un schème, un système de compréhension. Le sentiment de congruence est quelque chose qui est immédiatement donné dans l'expérience, même si de nombreux raffinements ont été élaborés pour juger des degrés de congruence. Toute la connaissance est donc, fondamentalement, une connaissance *expérientielle*[15]. » Le même renversement se lit dès le titre d'un article de Piet Hut et Roger Shepard : « Retourner le "problème difficile (de la conscience)" de haut en bas, et de côté[16]. » Pourquoi, demandent ces auteurs, devrions-nous chercher à élucider la manière dont l'expérience consciente apparaît dans le monde des objets, puisque cet effort tourne à vide ? À l'inverse, la question « retournée de haut en bas » de savoir comment un monde d'objets cristallise dans l'expérience est plus accessible : « Il y a clairement de l'espace pour les objets physiques dans l'expérience ; mais il n'est pas évident du tout qu'il y ait de l'espace pour l'expérience dans les objets physiques. » Afin de ne pas en rester à un constat d'incompréhension et de stupéfaction mutuelle entre ceux qui prennent le problème de la conscience « à l'endroit » et ceux qui le prennent « à l'envers », les auteurs proposent une stratégie de conciliation : c'est le retournement de côté, ou retournement intersubjectif. Ce qui est ici à expliquer n'est pas isolément la genèse de l'objet dans *une* conscience, mais sa désignation conventionnelle au sein d'une communauté de locuteurs conscients partageant un arrière-plan de présupposés sensori-moteurs et technologiques.

Quelles qu'en soient les variantes, monadique ou pluri-monadique, la thèse vers laquelle convergent ces hommes de l'attitude réflexive est que la connaissance s'acquiert, se travaille, se constitue dans l'expérience, entre des moments d'expérience, en tant qu'expérience de l'articulation conforme des strates interprétative, réceptive, et communicative *de l'expérience*. L'expérience consciente est la scène unique où se joue le drame de la connaissance, non seulement ses scènes perceptives et intellectuelles, mais aussi la scène dernière de mise en harmonie de chacun de ses moments. Pas d'*adaequatio rei et intellectus*, mais une coordination de l'intelligence, de l'appréhension sensible, et de l'activité manipulatrice guidée par un projet de maîtrise anticipative de ce qui surgit dans la sphère de la présence. Vous n'êtes pas persuadés de cela, vous voulez défendre la thèse qu'il y a de l'*autre* radical, de l'autre qui fait irruption dans la connaissance et la force à se plier à quelque chose *qui est d'une nature complètement étrangère à l'expérience* ? Dans ce cas, vous devez au moins reconnaître que tout argument qui viendrait étayer cette croyance en un extérieur devrait pour sa part susciter l'adhésion (la *persuasion*, justement !) à l'intérieur de l'expérience. Même si l'expérience n'est pas tout, par hypothèse ou par conviction (par une hypothèse née dans l'expérience, ou par une conviction consolidée en tant qu'expérience…), elle est tout notre terrain d'épreuve ; nous n'en avons aucun autre de rechange.

La plus puissante série de preuves d'une extériorité ne déroge pas à cette règle de sa mise au banc d'essai dans l'expérience. Elle a été formulée depuis longtemps, dans un climat philosophique très différent du nôtre. Il s'agit des preuves de l'existence de l'Autre le plus entièrement *autre* qui soit (et pourtant, selon certaines interprétations, le plus secrètement proche qui soit), à savoir Dieu. Bas Van Fraassen ayant montré que toutes les preuves avancées par les défenseurs du réalisme scientifique sont dérivables par extrapolation des preuves dites *a posteriori* de l'existence de Dieu formulées par saint Thomas d'Aquin [17], ces dernières s'offrent comme archétype universel des arguments de recherche d'altérité. Or, les preuves *a posteriori* d'une extériorité métaphysique du Dieu créateur par rapport au monde créé se basent toutes, par construction et par nécessité, sur des traits internes au monde et aux créatures que nous sommes ;

sur leur perfection adaptative, sur leur éclatante contingence, et sur leur qualité ressentie d'être *données* parce que proprement incomparables. De façon analogue, aucune « preuve » du réalisme métaphysique ou du réalisme scientifique n'a été formulée autrement qu'en *termes* anti-réalistes ; cela est reconnu (il le faut bien) par les réalistes eux-mêmes [18].

Pourtant, ce n'est peut-être pas tout. Il reste la preuve ultime, la preuve suprême parce qu'elle est à la mesure de *Celui* dont elle vise à établir l'existence : la preuve *a priori*, ou preuve ontologique, initialement formulée par saint Anselme. Cette preuve, on le sait, part de l'*idée* d'un être tel que « rien ne peut se penser de plus grand [19] ». Elle s'appuie ensuite sur le constat qu'il est facile de *penser* quelque chose de plus grand qu'un être seulement intelligible mais *pas réel*, et conclut *a contrario* à la *réalité* de l'être conçu comme le plus grand, identifié à Dieu. La rigueur de cet argument, à la frange mal maîtrisée du possible et de l'actuel, de l'idéal et du réel, est douteuse ; et l'histoire de la philosophie, à commencer par la célèbre réfutation par Kant de sa version cartésienne [20], n'a guère été indulgente avec lui [21]. Mais on devine que la mécanique déductive est loin d'épuiser le pouvoir de séduction de la prétendue « *preuve* ontologique ». Sous couvert de logique, la démarche de saint Anselme doit avant tout avoir eu un moteur vécu. Ce moteur est ce qu'on pourrait appeler l'expérience d'un *vertige d'horizon* : une fois forgée la pensée du plus grand, le penseur se sent exalté, aspiré, par quelque chose qu'il perçoit comme capable d'englober l'acte même de penser qui a amorcé sa démarche. Il ne se considère plus autorisé à faire de pauses aux étapes du raisonnement, il ne ressent plus la lourdeur de la cadence argumentative, car il s'est ouvert une perspective d'illimitation par laquelle son processus intellectuel apparaît s'excéder lui-même de proche en proche. À chaque tentative que fait sa raison pour circonscrire le concept de Dieu, la définition de ce dernier la remet en marche vers une conception plus large et plus haute ; et ce processus d'auto-dépassement se poursuit jusqu'à faire perdre l'équilibre au marcheur rationnel, jusqu'à le griser de sa propre inaptitude à se retenir dans sa fuite. La glissade indéfinie, incoercible, de l'intelligence vers l'objet qu'elle a projeté sans pouvoir le saisir dans l'enclos de son acte de projection, confère à ce dernier les traits kantiens du

sublime, à savoir d'une échappée propre à faire éclater les bornes des facultés mentales qui cherchent à la capturer, et les force ainsi à réaliser leur finitude par contraste avec l'immensité qu'elles se sont créée.

De même que les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, la preuve anselmienne *a priori* a été traduite terme à terme par des philosophies ultérieures sous la forme d'une preuve d'existence de quelque réalité « indépendante » ; indépendante de l'expérience qu'on peut *en* avoir. Ainsi, Levinas reprend la preuve ontologique quasiment à l'identique, sans même la mentionner ou s'inquiéter de sa forte présomption d'invalidité. À la lecture de sa version de la preuve il est même vraisemblable qu'il a fait, comme saint Anselme, l'expérience du vertige qui lui donne force vivante de conviction. Essayons donc d'identifier par touches successives les signes qu'a laissés cette expérience féconde dans son texte. La version particulière de la preuve qu'utilise Levinas est avancée à l'appui de l'idée d'une extériorité apte à aimanter tantôt la quête de la vérité, tantôt (et sans doute surtout) l'obligation éthique. L'extérieur, commence-t-il, ne se donne que comme un *infini* ; c'est-à-dire vraisemblablement comme la perspective d'un développement sans fin de la marche que nous entreprenons vers lui. Mais l'*idée* de l'infini, poursuit Levinas, est démesurée par rapport à l'âme qui l'entretient. Elle ne peut donc pas venir de cette âme, et pas même de ses lacunes qui sont aussi finies qu'elle-même. Elle vient donc d'ailleurs, de cette extériorité qu'elle s'efforce de penser et qui par là se révèle à elle. Dans ces conditions, conclut Levinas, « le mouvement part du pensé et non pas du penseur [22] ». La démesure sentie a tout à coup fait craquer la mesure de finitude, et l'a invitée à percer vers la conviction d'être *à la fois excédée et portée par de l'Autre*. Pourtant, même amplifié et soutenu par le vertige d'horizon, le procédé de la preuve demeure en-deçà de l'horizon du vertige éprouvé. *Que* le mouvement parte du pensé est pensé par le penseur à destination d'autres penseurs. Le choc révélateur du tout autre que le phénomène reste un phénomène de révélation. Sentir son expérience englobée par quelque chose qui l'excède est encore une expérience d'englobement.

Qu'il faille le scander ainsi, le répéter jusqu'à l'étourdissement, signale à quel point le geste réflexif n'est pas « naturel », à quel point il risque de

s’oublier lui-même dès que la fascination de son objet s’est faite plus prégnante que la volonté de le réaccomplir. Est-il possible qu’un aussi fin phénoménologue que Levinas ne s’en soit pas aperçu ? Est-il concevable qu’il se soit égaré dans la disproportion de sa visée, et qu’il ait rechuté dans une demi-inconscience de son sol d’expérience visante ? Sans doute l’immaîtrisable objet qu’il s’est donné, cet infini ailleurs, a-t-il suffi pour lui faire perdre pied et l’expulser hors du terrain sûr de l’*épochè*. Sa pensée, confirme-t-il, « pense [ici] plus qu’elle ne pense [23] ». Levinas a beau reconnaître que l’aperçu d’extériorité suppose une « conversion de l’âme », que l’infinité se mesure à un « désir » sans cesse inassouvi, il ne va pas jusqu’à avouer que le pensé dévoilé tire sa force de l’expérience de son dévoilement, qu’il n’est trouvé nulle part ailleurs qu’à la pointe de la tension vécue qui s’arrache vers lui. Saint Anselme a peut-être fait preuve de plus lucidité lorsqu’il a noté que tout argument, y compris ontologique, en faveur de l’existence de Dieu, est pré-conditionné par la croyance en Dieu. L’argument en faveur de l’objet premier de la foi ne vaut que dans et pour une expérience de la foi qui prend la forme d’une extase d’accueil, et il se dissipe comme brume logique au soleil de la critique dès que la foi s’est absentée. « Ce n’est pas pour croire que je cherche à comprendre : c’est pour comprendre que je crois. Car je crois également ceci : que je ne comprendrais pas si je n’avais pas cru [24]. »

La sortie a échoué, une fois de plus. Non pas la sortie hors de *soi*, hors d’un soi limité à un corps et à une personne, toujours-déjà accomplie par la présupposition vécue d’autrui et d’un environnement de corps (« les petits autres »), qui conditionne notre existence aussi bien individuelle que sociale. Mais la sortie radicale vers le *grand Autre* s’opposant à l’expérience ; la sortie vers ce qui, à peine représenté comme irreprésenté, à peine éprouvé comme étranger à toute épreuve, s’avoue miné par une contradiction performative et existentielle. Si cette tentative extrême de sortie n’est pas parvenue à ses fins, c’est sans doute qu’elle s’est trompée de cible. Elle s’est leurrée non pas sur la nécessité du dépassement de ce que nous sommes, mais sur la nature de ce qu’il y a à dépasser. Ce qui se présente comme contingent, surprenant, imprévu, inintelligible parfois, défie incontestablement les bornes d’un moi, d’un corps, d’une biographie, d’une intelligence en développement ; mais pas celles,

infigurables, d'une expérience qui embrasse en elle tout à la fois le choc de la surprise, le traumatisme de l'incompréhensible, la singularité d'un point de vue, le ressouvenir d'une vie, l'effort intellectuel de comprendre, l'inférence de ce qui la dépasse, et le projet d'une quête d'ailleurs. Ce qui passe les limites de ma personne, qui déborde ma capacité de prévoir et de calculer, qui défie même le pouvoir de théorisation de l'humanité entière, en lui apportant des démentis expérimentaux périodiques et en imposant la révision des paradigmes, reste donné *comme* une expérience d'obstacle ou *comme* un vécu de surabondance. Ce qui motive souterrainement la poussée de l'expérience et lui oppose des résistances *a priori* imprévisibles n'a donc pas à être quelque entière extériorité vis-à-vis d'elle, mais peut se comprendre comme l'espace d'exploration, et d'inconnu sans fin, qu'elle entrevoit dans ses propres marges ombreuses sans pouvoir le maîtriser. Chez saint Anselme, la foi esquisse les régions démesurées d'un tel déploiement avant même que la pensée ait cru réussir, par la preuve ontologique, la projection réifiante de l'immense pressenti en une entité divine. Chez Levinas et chez nous tous, l'extraversion vécue de la recherche de la vérité dessine les lignes de fuite de sa progression indéfinie, avant même que la pensée se soit crue autorisée à la cristalliser en preuve ontologique de l'existence d'une tout-*autre* « chose ».

La sortie a échoué, mais on s'aperçoit qu'elle n'a plus lieu d'être, qu'elle n'a plus de motivation pour se réaliser, parce qu'il n'y a rien à attendre de plus ailleurs ; tout est déjà *Là*, y compris ce qui se présente là comme *au-delà*. L'autre ne se donne *de facto* que comme un puits d'échappée du même, comme l'arrière-horizon d'une surface dont seules les courbures que lui imposent ses propres richesses la font s'évader d'elle-*même*. Il n'est aucun besoin d'adopter une douteuse métaphysique idéaliste pour s'en persuader ; il suffit d'ouvrir grand les yeux sur tout ce qui se montre ou qui s'annonce, sans même s'interdire d'extrapoler vers ce qui se prétend étranger à toute monstration possible, pourvu qu'on sache voir *aussi* l'acte d'extrapolation et le sens de l'étrangèreté *comme phénomène*. Quant au sens claustrophobique d'être retenu à l'« intérieur » de l'expérience, que pourraient susciter ces remarques, il ne surgit que comme un vécu symétrique de l'illusion d'extériorité par laquelle on voudrait lui échapper,

et il a donc toutes les chances de se dissiper avec elle : sans extérieur, pas d'intérieur, et par suite nulle réclusion.

Dans l'état réflexif auquel nous venons de revenir, le poids de l'étonnement bascule. On ne s'étonne plus que certains contestent la thèse banale que *ce qu'il y a*, ce sont des objets physiques, et que la conscience ne peut donc que découler secondairement d'un processus impliquant ces objets physiques. On s'étonne au contraire que certains autres ignorent que les objets pris pour premiers existants ne sont autres que des objets d'*expérience* passée, actuelle ou possible, des objets perceptibles de n'importe quel point de vue mais pas indépendamment de tout point de vue, des objets *constitués* pour servir de môles d'ancrage constants à une expérience emportée par, et dans, son devenir. S'il est vrai que les objets physiques sont intentionnellement premiers dans l'expérience, c'est seulement dans la mesure où l'expérience est existentiellement, transcendantalement, et méthodologiquement première par rapport à ses objets. Bien entendu, il faut prendre garde ici de ne pas ajouter (ou concéder) de manière inattentive que l'expérience est *chronologiquement* antérieure à ses objets ; car la philosophie transcendantale prêterait alors le flanc à la vieille objection de ceux qui veulent la réduire à l'absurde en demandant d'un air incrédule s'il est seulement possible de soutenir que l'univers n'existait pas avant que l'évolution biologique ait abouti à des êtres humains conscients. Se garder de cette confusion n'a rien de difficile, à condition qu'on tire les ultimes conséquences de l'attitude réflexive, en assignant à la chronologie elle-même le statut d'une structure transcendantalement pré-comprise ; une structure méthodologiquement première par rapport à tous les récits d'origine, y compris les récits évolutionnistes et cosmologiques.

La « *crise des sciences européennes* » au sens de Husserl est liée à la méconnaissance (ou à la minimisation) de ces faits. Une méconnaissance et une minimisation qui n'ont rien d'étonnant ou de répréhensible, mais qui découlent inexorablement d'un état de conscience collectivement façonné pour diriger les êtres humains vers des tâches de maîtrise collective de ce qui peut servir à assurer cumulativement leur avoir et leur bien-être matériel, plutôt que vers un travail d'auto-élucidation sans cesse à recommencer, sans cesse à redéfinir en

fonction de ses propres résultats, sans cesse à réexprimer à mesure que se transforment ceux qui l'entreprennent, et sans cesse à justifier tant il semble immédiatement stérile (puisque tout ce qu'il fait c'est *préparer* les autres démarches en amplifiant le champ de vision de ceux qui les accomplissent). Mais comment cette situation de « crise » est-elle appréhendée une fois qu'on s'est installé dans l'état de conscience réflexif ? D'un côté, écrit Husserl, le domaine « subjectif-relatif » est ce que les sciences se proposent de surmonter ; mais d'un autre côté il opère comme fondement de leurs positions objectivantes. Le domaine fondateur qualifié faute de mieux de « subjectif-relatif » couvre, selon le dernier Husserl, non seulement sur un mode abstrait le champ de la conscience pure, mais plus concrètement tout ce qui est présupposé par l'être humain conscient dans son activité quotidienne et technologique (le « monde-de-la-vie », *die Lebenswelt*). Le domaine fondateur inclut en particulier l'enclos du laboratoire avec ses instruments tangibles et ses savoir-faire manuels, avec ses appareillages actionnables et ses prescriptions techniques, c'est-à-dire avec tous ses *outils sous-la-main*, comme l'écrirait Heidegger. Cette sphère du laboratoire opère comme le prolongement ou la prothèse de qui cherche à connaître ; il extrapole le corps-propre, le corps en tant que chair et que sol, et l'expérience consciente s'étend alors kinesthésiquement de proche en proche depuis le corps jusqu'aux appendices instrumentaux du corps [25]. C'est à partir de cette matrice pratique que s'édifient aussi bien les projets de maîtrise de l'environnement que les moyens intellectuels de cette maîtrise. Ce sont en particulier les règles de l'activité à accomplir dans ce périmètre du laboratoire et dans les interventions technologiques inspirées de lui, que recueillent les formalismes de la physique mathématique, à la façon dont la grammaire recueille les règles d'usage de la langue [26].

À partir du moment où l'état de conscience réflexif a ainsi permis de s'apercevoir du statut fondateur de l'expérience et de ses vécus corporels pour l'œuvre scientifique, le désir ultime qu'entretiennent les sciences naturelles de ressaisir l'expérience consciente entière sous leur juridiction, apparaît comme une anomalie. Dès cet instant, en effet, un tel projet ne peut plus se comprendre que comme le fruit d'un oubli de l'origine de la connaissance, et d'un

renversement abusif de l'ordre des priorités génétiques ; c'est-à-dire comme le résultat d'une démarche aussi incorrecte que celle qui consisterait pour un logicien à vouloir prouver ses axiomes en partant de ses théorèmes, après avoir prouvé les théorèmes à partir des axiomes. Husserl attribue la première impulsion de ce renversement localement fécond mais globalement insensé à Galilée, le génie « à la fois dé-couvrant et recouvrant [27] » ; ce génie qui découvre le pouvoir d'anticipation des phénomènes qu'ont les idéalités mathématiques, mais qui recouvre en même temps le sol vécu de l'idéalisation qui les engendre. Car la science galiléenne a pour rêve non dissimulé de faire retour possessif sur son sol pré-compris d'expérience vécue prolongée par le monde-de-la-vie, après lui avoir « substitué » des idéalités mathématiques dans le rôle de seule vraie réalité. La réalité, désormais, est ce qui se conçoit idéalement ; elle n'est plus le fait de vivre son idéalité comme de vivre tout le reste. Le vécu est taxé de « *seulement* subjectif », et ne se voit plus reconnaître d'existence qu'en tant que résultat dérivé d'une connexion causale particulière, formulée en termes d'idéalités légales : la connexion qui lie le corps-objet doté de ses organes sensori-moteurs à son environnement objectivé. Les qualités sensibles, en particulier, ne sont plus envisagées que comme autant de reflets de processus se déroulant « dans le royaume des formes », ce qui permet à la forme, initialement modelée comme un invariant trans-expérientiel, de revendiquer pour elle-même le statut originaire dont bénéficiait l'expérience incarnée et instrumentée. Ce faisant, accuse Husserl en substance, Galilée et ses successeurs ont déplacé entièrement le balancier axiologique du côté de l'état de conscience « naturel » ; si entièrement qu'on ne parvient plus à concevoir, dans cet état, que la découverte de la science moderne est aussi un recouvrement, et que son renversement de priorités est un déni de fondement méthodologique. Ceux qui revendiquent à la suite de Galilée l'exclusivité pour le domaine des formes au détriment de celui de la vie vécue sont certes des êtres vivants et sensibles ; mais des êtres que leur état de conscience « naturel » sur-valorisé et auto-justifiant éloigne si bien de ce qu'ils sont, aliène si parfaitement de leur propre expérience, qu'ils sont prêts à s'investir dans la seule visée de formes logico-mathématiques

et dans le projet corrélatif de parachever leur perte d'eux-mêmes en tentant d'arraisonner leur conscience par l'un de ses propres produits intellectuels.

Il faut redoubler d'attention, à ce point de l'enquête, et revenir à son point de départ. Dans quel état de conscience la comparaison de ces manières de voir antinomiques, relevant respectivement des états de conscience « naturel » et réflexif, est-elle possible ? Quel état de conscience avons-nous tenté d'habiter pendant cette mise en regard ? L'état de conscience requis pour l'effectuer ne saurait être que la deuxième variété d'état réflexif distinguée précédemment, sa variété amplifiée, autrement dit l'état de *pleine* réduction phénoménologique où seul est suspendu le jugement, mais pas la visée des objets intentionnels initiaux. Car c'est seulement à partir d'un tel état de conscience que les deux pôles d'intérêts sont accessibles, et que les conséquences théoriques du conflit de leurs intérêts sont intégralement saisissables. Hors de ce troisième état de conscience, qui est la vraie découverte de Husserl, les deux points de vue donneraient lieu à un dialogue de sourds, et se contenteraient de se tenir l'un l'autre pour une figure inversée de la seule conception correcte.

Un tel dialogue de sourds entre des interlocuteurs défendant des approches respectivement réflexive et scientifique du problème de la conscience se déroulerait à peu près comme suit. Le premier (appelons-le Edmund) soulignerait comme il se doit qu'il est étrange de vouloir dériver l'expérience consciente de la description scientifique d'un processus objectif, puisque ce processus présuppose une conscience constitutive. L'expérience consciente, martèlerait-il, est transcendantalement première en plus d'être existentiellement première. Après un long échange d'arguments, le second interlocuteur (une interlocutrice qu'on appellera Patricia) finirait par répliquer, de guerre lasse, « soit, j'admets que la conscience est existentiellement et méthodologiquement première, mais ma concession s'arrête là. Car on ne peut rien *inférer* de ce genre de primauté, on ne peut que la vivre ». Edmund se tairait un long moment, impressionné par cette réplique reçue dans l'état de conscience naturel-intentionnel où il se serait involontairement placé pour mieux suivre le débat et la visée partagée d'objets de discours. Dans cet état, l'inférence, la progression de la pensée d'un point de départ à un thème qu'elle se donne comme but, est

une *valeur* indépassable ; ne plus pouvoir inférer quoi que ce soit apparaît donc comme une catastrophe et une *reductio ad absurdum* de la position qui instaure une telle stase. N'est-il pas clair qu'une fois accompli le retour à l'évidence, il n'y a plus rien à *faire* ; alors qu'en laissant l'évidence en arrière de soi-même pour pratiquer les sciences de la nature, on ne cesse de *progresser* ? Après une pause consacrée non pas tant à penser qu'à réintégrer et à stabiliser un autre état de conscience, de type réflexif, Edmund reviendrait cependant à la charge en remarquant ceci : « Certes, on ne peut rien *inférer* à partir du constat de la primauté transcendantale et existentielle de la conscience ; mais pas davantage ne peut-on à l'inverse élucider *par l'inférence* la source transcendantale et existentielle de ce procédé logique. L'inférence n'est qu'un aspect du jaillissement de la conscience, et elle ne saurait donc envelopper la conscience pour en rendre raison. » L'orthogonalité des postures serait alors consommée. Patricia rêvait d'expliquer la conscience en mettant en œuvre une chaîne hypothético-déductive, toute tendue qu'elle était vers l'objectif du raisonnement. Edmund, en revanche, voyait l'inférence comme un acte de conscience, tout immergé qu'il était dans l'origine des procédures rationnelles. Et *nous* ne devenons capables de percevoir les rouages de ce type de débat sans issue qu'en étendant notre immersion à *tous* les aspects du premier commencement conscient, depuis l'ex-stase signifiante et inférentielle de l'intentionnalité jusqu'à l'ouverture de l'appréhension rationnelle du monde à ses propres préconditions.

Il ne s'agit cependant là que d'un premier pas vers une lucidité accrue. Le bénéfice du troisième état de conscience distingué, de l'état de conscience amplifié qui caractérise la réduction phénoménologique intégrale, va potentiellement bien au-delà de la simple capacité de voir que la perspective s'inverse lorsqu'on passe de l'attitude « naturelle »-intentionnelle à l'attitude réflexive. Ce pas supplémentaire est franchi lorsqu'on suspend la tendance de l'attitude réflexive étroite à ne prendre chaque acte intentionnel dirigé vers un objet que pour un déséquilibre de la conscience qui se perd elle-même en s'extravertissant, et qu'on apprend à le voir comme ce qu'il est *également*, à savoir une discrimination fine en retour du champ de conscience. Selon cette

approche ouverte, l'objet intentionnel est révélateur de l'acte qui le constitue, et il est donc aussi éclairant pour la démarche réflexive que pour la démarche scientifique. Lorsqu'elle cherche à saisir *ce qui arrive* en lui donnant la forme d'un domaine d'objets, la conscience se révèle à elle-même en tant que pouvoir d'auto-projection, ce qui lui permet de se rendre manifeste son propre mode de structuration à travers la structure de ses visées objectivées. Il est vrai qu'en entreprenant de se retourner vers le processus épistémique dont elle est le point de départ, la conscience en son état réflexif élargi risque de commettre une erreur de principe, parce qu'elle est à deux doigts de transformer ainsi la présupposition transcendantale de la connaissance en un *thème* d'enquête pour cette connaissance. Mais, par cette impropriété féconde, elle se donne les catégories et le vocabulaire qui vont lui servir à *décrire* son champ transcendantal, à ne pas le confiner dans le silence des avènements, à lui prêter les voix de la nature même qu'il a servi à constituer[28]. L'histoire de la philosophie est pleine de ces métissages empirico-transcendantaux. Le vocabulaire de Kant est entièrement fait de dénominations psycho-anthropologiques dont l'usage est méthodiquement détourné vers la qualification du champ transcendantal ; les parties du corps propre n'ont pu se voir attribuer de noms que par simple répétition de ceux des parties correspondantes du corps-objet ; et le lexique de la phénoménologie laisse transparaître son enracinement dans celui de la *folk-psychology* qui a hérité une conception naïve, spatiale et corporelle de la psyché. L'émotion est dérivée d'un *mouvement* (de recul ou d'élan), l'intention évoque la *tension* musculaire de qui se prépare à l'action, la peur (*pavor* en latin) pourrait bien dériver en partie du verbe latin *pavio*, *pavire* (battre, frapper, trembler), la pensée évoque la *pesée*, et ainsi de suite. Conscientiser la nature ne peut se *dire* autrement que par les mots de la naturalisation de la conscience. Sous couvert de conflit entre deux conceptions diamétralement opposées des rapports entre l'expérience et le monde se fait jour une étroite synergie faite de soutien dialectique, d'emprunts lexicaux et de règles d'interconvertibilité. Les états de conscience « naturel » et réflexif sont l'un à l'autre comme un envers et un endroit contigus, et cela s'entend jusque dans leur mode d'expression. Élargir le domaine de la réflexivité conformément à

l’acception maximale de l’acte de réduction phénoménologique revient dès lors à pouvoir jouer pleinement de cette réversibilité, à en mobiliser toutes les ressources qui avaient été progressivement taries par le durcissement de la discipline objectivante aussi bien que par la tétanisation réactionnelle des retours romantiques à l’immédiateté intuitive.

Nous allons à présent pratiquer cet exercice de mobilisation conjointe des états de conscience « naturel » et (étroitement) réflexif à la faveur d’un état de réflexivité élargie, en discutant un exemple historique. Demandons-nous à nouveau, avec une perplexité renaissante, ce qu’il faut penser des tentatives de réduire l’expérience à l’expérimenté, la conscience à quelques-uns de ses objets, qui ont été lancées dès la naissance de la science moderne. L’homme de l’attitude naturelle se laissera avant tout fasciner par leur *demi-succès*. Il concédera du bout des lèvres (s’il ne s’est pas laissé aveugler) que ces tentatives n’ont pas atteint leur aboutissement final, que la pure expérience consciente reste hors de portée explicative, qu’on ne voit pas à ce jour comment le simple fait de son existence pourrait être dérivé d’un processus physico-chimique. Mais il soulignera avec d’excellents motifs les immenses progrès que l’entreprise réductive a permis d’accomplir, en rendant compte de nombreuses *structures* de l’expérience consciente et de leur articulation aux structures naturelles. Puis il conclura par un acte de foi, en préconisant la patience et en annonçant que l’ultime réponse attendue *sera* apportée par la science dans le long terme. À l’inverse, l’homme de l’attitude (étroitement) réflexive s’appesantira sur le *demi-échec* de la cascade de réductions, en déclarant même que de son point de vue il s’agit d’un échec complet, puisqu’un élément crucial (qu’il appellera alternativement esprit, conscience, qualité sensible, et/ou intentionnalité, en sentant à chaque fois que *cela* glisse entre ses doigts) reste hors de portée de la course vers le dévoilement d’objets. L’homme de l’attitude réflexive élargie, pour sa part, ne se laissera ni fasciner par un futur radieux, contrairement au scientifique en son attitude « naturelle », ni tenter par le simple repli sur un constat d’inachèvement constitutif de l’entreprise réductive des sciences, contrairement à un phénoménologue qui se bornerait à une réflexivité étroite. Il tirera profit de l’évolution des sciences et de leur *ethos* réductionniste pour

mettre au jour le vrai mode d'être de ce qui leur manque et leur manquera sans doute à jamais. Quelque chose n'est pas réductible, mais *quoi* exactement ? S'agit-il d'une « chose » ou justement de rien de tel ? Peut-on nommer ce qui échappe à tout arraisonnement, ou est-il voué à rester innommable ? Pour cerner l'irréductible, le mieux n'est-il pas de procéder par soustraction, en observant ce qui reste après le passage de l'œuvre de réduction, au lieu de se contenter de dénoncer cette dernière ?

Ce que nous avons appelé le « demi-succès » de la poussée réductionniste des sciences physiques et neurophysiologiques offre de précieuses clés pour aborder ces questions. Cette poussée ne suffit certes pas à opérer un ultime dévoilement de la nature de ce qui file entre les doigts des scientifiques, et encore moins à en formuler une *définition* ; mais elle montre en négatif ce que *ne peut pas être* cette nature. Les sciences s'avèrent ainsi n'avoir pas seulement une valeur de saisie et de manipulation, mais aussi, à travers la délimitation précise de leurs plus béantes *lacunes*, un pouvoir indirect d'élucidation phénoménologique. Elles sont un allié précieux de l'homme de l'attitude réflexive élargie, plutôt que l'adversaire à combattre qu'en faisait l'homme de l'attitude réflexive étroite.

Penchons-nous donc sur l'histoire des réductions, et cherchons à appréhender ce qu'elles laissent toujours-encore dans leur inaperçu aussi bien que dans leur impensé. Curieusement, c'est l'enthousiasme même des partisans du réductionnisme en philosophie de l'esprit qui va nous mettre sur la piste de cet inaperçu. Ceux-ci ouvrent leur plaidoyer en énumérant ce que nous avons appelé des « demi-succès » réductifs des sciences de la nature, et le concluent par une déclaration de confiance dans le parachèvement omni-englobant de l'entreprise de réduction. Voilà, constatent-ils : nous avons déjà réduit la *chaleur* à l'énergie cinétique des molécules composant un matériau ; la *couleur* à la longueur d'onde du rayonnement électromagnétique ; la *vie* à des réseaux cycliques de réactions, de catalyses et de codages biochimiques ; la *pensée* à une machine de Turing implémentable sur des ordinateurs ; le *temps* à une dimension de l'espace quadridimensionnel de Minkowski ; et ainsi de suite, sans que la liste soit limitative. *Tous* ces concepts réduits étaient initialement parés d'une

connotation d'ineffable. Pire, ils étaient presque toujours associés à une puissance surnaturelle ou à une essence impénétrable. La chaleur était reconduite à l'élément « feu » ou à une qualité subtile, la couleur à une modalité de la lumière « en quelque sorte spirituelle [29] », la vie à une entéléchie ou à un principe vital, la pensée à un intellect agent de nature divine ou à des « idées » transcendantes, le temps à un dieu grec de même nom « Chronos ». Et toute cette magie s'est évaporée à partir du moment où une théorie scientifique a pu rendre raison dans ses propres termes des phénomènes circonscrits par les noms communs de « chaleur, couleur, vie, pensée, temps ». Dès lors, poursuivent les avocats du réductionnisme, le prétendu « mystère » de l'ineffable conscience disparaîtra dans l'avenir à la manière dont tous les autres ont disparu : par sa retraduction en langage scientifique, et par la prise en charge des phénomènes qui lui correspondent au sein d'une théorie à valeur prédictive. Lisons par exemple Dennett : « Après tout, nous avons désormais obtenu d'excellentes explications mécanistes du métabolisme, de la croissance, de l'auto-réparation et de la reproduction qui, il n'y a pas si longtemps, paraissaient également trop merveilleux pour être dits en mots. La conscience, selon cette conception optimiste, est effectivement une chose merveilleuse, mais pas *si* merveilleuse que cela – pas trop merveilleuse pour être expliquée en utilisant les mêmes concepts et perspectives qui ont opéré ailleurs en biologie [30]. » Les phrases de ce genre fonctionnent parfaitement sur le mode rhétorique, pour emporter la conviction d'un auditoire déjà à moitié conquis. Elles arrivent à leurs fins par le jeu conjoint de l'analogie et d'un appel à connivence. L'analogie est établie entre un domaine connu (le métabolisme) et un domaine encore partiellement inconnu (la conscience). L'appel vise à faire vibrer le grand présupposé qui sous-tend notre civilisation malgré ses affaiblissements récents : celui d'un progrès indéfini de la connaissance objective, apte en principe à résoudre *tous* les problèmes dans son cadre méthodologique, y compris ceux qu'a dû retrancher sa méthode pour exister. Pourtant, il suffit d'explorer un peu plus avant le discours réductionniste pour y reconnaître la lacune vertigineuse qu'il cherche à recouvrir.

Le cas de la réduction de la température à l'énergie cinétique moyenne de chaque molécule d'un corps, et de la chaleur à l'énergie totale des molécules composant ce corps, fonctionne comme un archétype ; c'est lui qui sert souvent de paradigme auquel la science de la conscience est censée devoir se conformer un jour. L'équation réductive à admettre semble évidente : la chaleur est à l'énergie moléculaire ce que la conscience est à la dynamique des neurones corticaux. Jusque-là, rien que de très banal en apparence. Deux concepts globaux et macroscopiques (la chaleur et la conscience) sont réduits ou réductibles à des concepts microscopiques (l'agitation moléculaire et l'activité électrochimique des neurones en réseaux). Mais s'agit-il seulement de cela ? La conscience est-elle *uniquement* un concept recouvrant un type de « phénomène » ou de « propriété » manifesté à l'échelle macroscopique de nos moyens cognitifs non appareillés, comme la chaleur est un concept recouvrant des phénomènes manifestés à l'échelle macroscopique des instruments de la physique du XIX^e^ siècle ? Même si les penseurs réductionnistes donnent une réponse explicitement positive à cette dernière question (comment feraient-ils fonctionner leur analogie entre la science physique et la science de l'esprit dans le cas contraire ?), la description détaillée qu'ils donnent de la réduction de la chaleur à l'énergie moléculaire dément implicitement leur conviction affichée. Car la thèse clandestine qui sous-tend leurs arguments n'est pas seulement que la conscience est un concept macroscopique du même genre que la chaleur ou la température, mais également à l'inverse (même si cela reste beaucoup plus discret) que la chaleur ou la température sont des concepts impliquant un contenu conscient. Ainsi, voulant promouvoir la valeur d'idéal-type de la réduction de la chaleur, Paul Churchland [31] commence par remarquer que la température m'est accessible directement, par le toucher, alors que l'énergie cinétique moyenne moléculaire ne l'est pas. Qui nierait en dépit de cela, poursuit-il, qu'avoir une température et avoir une énergie cinétique moyenne est la *même chose* ? À la lecture de ces deux phrases, on se met à soupçonner que l'argument de Churchland ne repose pas sur une analogie, un parallèle, ou un isomorphisme entre deux schémas réductifs, mais sur l'affirmation latente de leur *quasi-identité*. Il semble en effet devoir s'interpréter comme suit : (1) la température et la chaleur recouvrent des

expériences tactiles, et pourtant nul ne doute de la réductibilité de ces deux concepts à des caractéristiques de mouvements moléculaires désordonnés ; (2) par extension, nul ne devrait être choqué de la possibilité de réduire *l'expérience consciente en général* à des processus physiques intra-et inter-neuronaux. Une fois le raisonnement reconstitué, y compris dans ses aspects les plus tacites, sa déficience fondamentale saute aux yeux [32]. Contrairement à ce que sous-entend Churchland, les concepts de température et de chaleur qui se trouvent « réduits » dans le cadre de la théorie cinétique des gaz et des matériaux n'ont plus *rien* à voir avec l'expérience tactile. Ce sont des concepts objectifs intervenant dans la science objective appelée la *thermodynamique macroscopique*. L'histoire entière de cette science montre en effet qu'elle s'est édifiée par une lutte constante contre l'origine sensible de ses propres concepts, et qu'elle n'est vraiment née qu'après avoir réussi leur reconfiguration opérationnelle, la température étant désormais spécifiée par elle comme la classe d'équivalence des lectures de thermomètres solides ou liquides, et la chaleur transférée comme le produit de la variation de température par une détermination massique des corps appelée « capacité thermique » [33]. La réduction qui s'opère au passage de la thermodynamique à la théorie cinétique consiste donc à traduire les termes d'une théorie décrivant des processus macroscopiques objectivés, dans les termes d'une théorie décrivant des processus microscopiques également objectivés ; elle ne concerne *en aucune manière* l'expérience sensible qu'on fait au contact des corps chauds ou froids. S'il en va ainsi, la valeur de l'exemple de la chaleur comme argument en faveur de la réduction future de l'expérience consciente, ne peut plus être, à nouveau, que celle d'une analogie et non pas d'une instanciation partielle. Mais le pouvoir de conviction d'une telle analogie est très faible : en quoi la réussite (d'ailleurs incomplète [34]) de la réduction d'un concept objectif à un autre concept objectif rend-elle plausible la réduction de la *précondition de l'objectivité* à un concept objectif ? Tout, dans ce dernier domaine, reste à prouver. Aucun *précédent historique* ne vient soutenir la perspective lointaine de la réduction de la conscience, puisque nous réalisons maintenant quel genre d'abîme sépare les deux réductions comparées au-delà de leur similitude superficielle : l'une met en relation deux termes de même catégorie

épistémologique (des propriétés objectives), tandis que l'autre cherche à relier deux termes relevant de catégories épistémologiques mutuellement exclusives (une propriété objective et un arrière-plan transcendantal ; quelque chose *qui est* et ce que ça fait d'*être*). L'une permet de se figurer un *passage explicatif* entre les propriétés objectives reliées (la dilatation du liquide thermométrique est par exemple explicable en invoquant l'augmentation de son énergie interne occasionnée par le choc des molécules environnantes), tandis que l'autre reste suspendue en l'air, sans aucun passage explicatif entre le terme réducteur et le terme à réduire. L'analogie n'est donc pas seulement incertaine ; elle relève d'une « erreur de catégorie », au sens de Ryle.

Pour aller plus loin dans l'exploration de la démarche réductionniste et en faire ressortir l'incomplétude constitutive, il nous faut à présent insister sur son procédé crucial mais tacite, tel qu'il vient d'être mis au jour. Ce procédé, mentionné dès le début de ce chapitre, n'est autre que la mise à l'écart de l'*éprouvé* dans les qualités à réduire. John Searle le fait ressortir en pleine clarté à propos du cas de la thermodynamique : « Le compte rendu réductif de la chaleur *extirpe* les sensations subjectives, et *définit* la chaleur comme l'énergie cinétique des mouvements moléculaires[35]. » Deux étapes sont ici reconnues sur le chemin de la réduction. La première, déjà signalée, consiste à *désubjectiver* le concept macroscopique de chaleur en le rapportant à des mesures thermométriques et massiques plutôt qu'à l'expérience tactile du chaud et du froid ; la seconde consiste à *redéfinir* la chaleur en faisant appel à des concepts objectifs aussi éloignés que possible de la vie concrète, en l'occurrence à des concepts microscopiques d'abord construits en cherchant à rendre compte de ces mesures à grande échelle, puis eux-mêmes soumis à des mesures spécifiques à très petite échelle. Dans un premier temps, on s'arrange pour que la chaleur à réduire ne soit pas une chaleur au sens le plus courant, anthropologique et sensitif, mais une chaleur objectivée en tant que variable macroscopique. Dans un second temps, on va jusqu'à identifier *la* chaleur en général au processus objectif microscopique auquel la variable macroscopique a été réduite, parachevant par ce redoublement l'effacement de son origine sensible. Sous la proclamation que l'on a « réduit » la chaleur se cache en somme une refonte

complète de son concept. La chaleur réduite n'a plus guère de ressemblance avec la chaleur au sens originel. La réduction théorique n'a pas pris en charge la chaleur dans son intégralité phénoménologique ; elle a extrait son ombre ou ses ossements désactivés afin de l'arraisonner, puis a donné son nom au squelette ainsi dépouillé.

Ce cas paradigmatique de la chaleur éveille la suspicion plus générale que *toute* réduction demande au préalable de redéfinir ce qui est à réduire, de manière à en éliminer le seul vrai noyau irréductible qui est (pour faire bref) *expérientiel*. Il suscite aussi le sentiment que *toute* réduction exige de conserver le nom de ce qui est à réduire après en avoir pourtant tronqué la signification, de façon à laisser croire que son œuvre a été pleinement accomplie selon le projet qu'elle s'était initialement fixé. Les réductions semblent condamnées à laisser persister une zone obscure dans leur produit achevé, et à en éviter la reconnaissance par un tour de passe-passe lexical.

Mais c'est justement la topologie de leur zone obscure qui détient une information essentielle pour la philosophie de la conscience. Car, ainsi que nous allons à présent le constater, loin de se répartir au hasard, les taches sombres des réductions successives se recouvrent en une région à la fois précise et cryptique, ce qui suffit à délimiter en creux le site de l'incomplétude principielle qui affecte toute démarche de ce genre. Cette délimitation constitue l'enseignement, certes négatif mais précieux, qu'offrent les sciences à la phénoménologie, le point de vue naturalisant au point de vue transcendantal. Égrenons donc la litanie des actes réductifs en repartant de l'exemple de la chaleur. Nous avons vu que ce qui a été réduit à l'énergie cinétique moléculaire n'est pas la *sensation* du chaud et du froid, mais une variable thermodynamique objectivée. De même, ce qui a été réduit aux caractéristiques quantitatives d'un rayonnement électromagnétique n'est pas la *sensation* de couleur, mais diverses variables objectivées comme la position relative des composantes du spectre de la lumière blanche. Ce qui a été réduit à un processus biochimique n'est pas la *vie* dans sa pleine acception, qui enveloppe le *vécu*, l'expérience de vivre réfléchie en aptitude à se savoir vivant, mais un ensemble de propriétés biologiques objectivées comme l'homéostasie, la croissance, ou la division cellulaire. Ce qui a été réduit à la quatrième dimension

de l'espace de Minkowski est la coordination générale des indications d'horloges, et non pas l'expérience (bergsonienne) de la durée ou de la dissymétrie passé-futur. Ce qui a été réduit à un processus mécanique ou électronique sous-tendant le schème de la machine de Turing, c'est la séquence objectivée des étapes de l'inférence symbolique, et non pas la *pensée* dans sa pleine acception, qui englobe l'expérience de reconnaître une conclusion comme *vraie*. Bien des logiciens ne signalent-ils pas d'ailleurs, à l'appui de cette remarque, que leur science tend à *remplacer* la notion de vérité par celle de dérivabilité ? Dans tous ces cas, l'affirmation qu'un trait apparemment ineffable du monde a été réduit à un processus physique s'avère tout simplement fausse. Comme pour la chaleur, elle ne recouvre rien d'autre que la redéfinition objectivante de ce qui est à réduire, et la traduction de la propriété ainsi redéfinie dans les termes d'une théorie réductrice.

Il est vrai que quelque chose entretient la croyance en une captation *finale* de l'ineffable dans les rets de la démarche objectivante : c'est que lorsqu'elles sont considérées dans leur séquence historique plutôt que dans leur état présent, les réductions semblent restreindre progressivement l'extension de ce que nous avons appelé la « zone obscure ». Les réductions successives permettent de rendre raison de *structures* de plus en plus fines de l'expérience consciente, en les traduisant dans les termes de théories physico-physiologiques sans cesse améliorées. N'est-il pas tentant d'extrapoler à partir de là vers la disparition pure et simple de l'obscurité résiduelle, c'est-à-dire vers l'arraisonnement exhaustif de l'expérience ? Pourtant, sauf à passer par pertes et profits la différence entre la texture théorisable des phénomènes et le fait silencieux qu'*il y a* la phénoménalité, une telle extrapolation est manifestement infondée. Car si les réductions diminuent bien la zone d'ombre de l'éprouvé en l'arpentant de manière de plus en plus fine, elles lui restent délibérément étrangères en vertu de leur mode d'opération par désubjectivation de propriétés, et aveugles de surcroît à sa présence têtue en arrière-plan.

Considérons le cas de la perception des couleurs, qui manifeste bien la conjonction de rétrécissement et de persistance de la zone d'ombre des réductions. A-t-on d'abord le droit de considérer, conformément à l'étape

réductive atteinte par la physique du XIX^{e} siècle, que la couleur *est* une longueur d'onde de rayonnement électromagnétique ? La réponse à cette question est négative pour deux espèces de raisons : l'imperfection de la prise en compte de la structure de l'expérience perceptive, et le gouffre catégoriel entre ce qui est à réduire et les concepts réducteurs.

Première raison : la corrélation structurale entre l'échelle des longueurs d'onde et les rapports verbaux à propos des couleurs perçues est très imparfaite.

- Un rayonnement électromagnétique de longueur d'onde déterminée, qualifié de « monochromatique » au nom de son rapport anticipé avec la couleur, ne donne lieu à une classe d'expériences de couleur bien définie que sous des *conditions physiologiques normales*. Dans certains états qualifiés d'achromatopsie, une seule couleur est perçue quelle que soit la longueur d'onde du rayonnement reçu par l'œil. Et dans les dyschromatopsies (comme le daltonisme), le rapport entre longueur d'onde et perception de couleur n'est pas le même que chez les sujets normaux ;
- Aucune juxtaposition simple des perceptions de couleur ne résulte de la combinaison de plusieurs flux de rayonnements ayant chacun une longueur d'onde fixée. Ainsi, une combinaison de rayonnements monochromatiques bleu et rouge donne une couleur *magenta*. Cette nouvelle couleur n'est pas ressentie comme un amalgame des deux couleurs initiales, mais plutôt comme intermédiaire entre le rouge et le *violet* qui est pourtant associé à un rayonnement électromagnétique de longueur d'onde plus courte que le rouge *et* le bleu ;
- Des perceptions identiques de couleur peuvent être associées à différentes combinaisons de rayonnements électromagnétiques de longueurs d'ondes fixées. La perception du jaune peut par exemple résulter d'un rayonnement électromagnétique monochromatique de longueur d'onde 580 nm, ou bien d'une synthèse additive de rayonnements de longueurs d'onde 540 nm (vert) et 650 nm (rouge).

Seconde raison, à la fois plus succincte et plus insondable, de ne pas penser que la couleur a été réduite à un processus électromagnétique : il n'y a aucune

connexion, aucune façon de se figurer un *passage explicatif* entre la valeur numérique d'une longueur d'onde et l'expérience du rouge ou du bleu.

La première classe de raisons s'est avérée accessible à des recherches ultérieures sur la voie des réductions, mais pas la seconde qui demeure intacte en dépit de toutes les avancées. Au chapitre des succès, Maxwell a établi un modèle du système des relations entre les couleurs perçues, sous la forme d'un triangle de trois nuances primaires doté de coordonnées. Ce modèle permet de rendre compte immédiatement de faits comme la proximité perceptive du rouge, du magenta et du violet, qui restent surprenants aussi longtemps qu'on en reste au schéma linéaire des valeurs numériques croissantes des longueurs d'ondes. Par ailleurs, le triangle maxwellien des couleurs a été rapporté à la présence de trois types de cônes rétiniens contenant des photopigments différents. On a pu identifier à partir de là quelques-uns des motifs physiologiques pour lesquels la connexion entre la longueur d'onde et la couleur perçue n'est pas immédiate, particulièrement en cas de combinaison de flux de rayonnement de diverses longueurs d'ondes. Et on a également pu comprendre les dyschromatopsies comme résultant du déficit d'un ou deux photopigments. Au total, on a établi un lien étroit entre certains traits structurels de l'expérience et des traits structurels de certains objets de science ; et l'on a pu croire que rendre ainsi raison de ce qu'il fallait bien qualifier de *faits d'expérience* nous rapprochait d'un compte rendu explicatif de *l'expérience elle-même*. Bien plus tard, dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, on a identifié la manière dont l'information rétinienne à propos du rayonnement incident est traitée et articulée à d'autres éléments d'information. Les décharges des cônes rétiniens sont initialement accentuées et contrastées par le réseau neuronal intra-rétinien, puis, après un itinéraire complexe à travers le cerveau (passant par les corps géniculés latéraux), elles se projettent sur l'aire V1 du lobe occipital du cortex. Cette région du cortex cérébral contient plusieurs types de colonnes de neurones dont l'activation est corrélée à diverses composantes de l'information visuelle ; certaines d'entre elles, appelées « blobs », sont spécifiquement corrélées aux couleurs perçues [36]. N'a-t-on pas atteint à ce stade la « réduction » espérée de la couleur, après l'échec reconnu de sa réduction initiale à la longueur d'onde du rayonnement

électromagnétique ? La réponse à cette question est à nouveau négative pour les deux mêmes raisons que celles qui ont déjà été exposées auparavant : (a) la correspondance entre les contenus décrits d'expérience de couleur et l'activation des neurones des blobs de l'aire V1 n'est pas aussi stricte qu'on l'aurait voulu (même si elle est déjà bien meilleure que la correspondance entre ces contenus et les longueurs d'onde du rayonnement incident), et (b) on ne voit aucun pont conceptuel entre l'activité électrochimique de ces neurones-là (pourquoi d'ailleurs ceux de l'aire occipitale plutôt que ceux de l'aire frontale, ceux des blobs plutôt que ceux des inter-blobs ?), et le simple fait qu'*il y a* une expérience de couleur plutôt qu'aucune. La corrélation entre expérience chromatique et processus neuronaux a vite été améliorée par des travaux ultérieurs sur l'aire V4-V8 du cortex occipital qui ont montré un excellent parallèle entre son activité et la perception déclarée des couleurs [37], y compris dans les situations délicates où des variations d'ombre et d'intensité sont impliquées. Mais ici encore, la corrélation n'est pas parfaite, car la perception des couleurs peut impliquer divers facteurs apparemment périphériques comme l'orientation et la motricité, qui sont gérés par d'autres régions non occipitales du cerveau [38]. De plus, nous n'avons toujours aucune idée de *comment* les décharges rythmiques des neurones de l'aire V4-V8 donnent naissance à du bleu ou du rouge éprouvés ; pas le début d'une piste supplémentaire par rapport aux étapes précédentes de la quête. Et ainsi de suite. Aucun terme n'est en vue, ni même concevable, pour cette recherche sur l'origine de l'expérience des couleurs, en dépit des fruits remarquables de connaissance qu'elle a produits chemin faisant. La progression vers cette origine supposée est constante mais semble asymptotique, rejetée à l'infini. Le filet se resserre autour de la « zone obscure », mais ses mailles inévitablement ouvertes se laissent encore et toujours traverser par un océan de nuit.

Peut-on au moins désigner ce qui est laissé de côté, ce que l'élan objectivant manque du seul fait de son mouvement vers l'avant, ce que la recherche n'arrête pas de repousser vers de lointaines perspectives à force d'avoir commencé par l'oublier derrière elle ? On a envie de remettre à l'honneur, dans ce but de dénomination, certains mots anciens qui s'étaient au moins vu reconnaître

l'aptitude à encapsuler l'« obscurité » en eux, l'empêchant ainsi de se répandre partout ou d'être complètement méconnue. On pense par exemple aux mots « esprit » et « conscience », que je ne me suis pas privé d'utiliser car il fallait *dire* quelque chose. Ce que ne capture pas l'entreprise réductionniste des sciences *c'est l'esprit*, *c'est la conscience !* « L'esprit ? », risque alors de demander, faussement candide, un spécialiste de sciences cognitives, « mais je n'ignore pas cette fonction biologique adaptative complexe de régulation des comportements, et je suis en passe de jeter toutes les lumières souhaitables sur elle » ; « la conscience ? Vous voulez parler de la méta-cognition ? » Il aurait été vain d'espérer que le décret d'appropriation lexicale par lequel l'effort réductionniste se fraie son chemin s'arrêterait à la chaleur, à la couleur, à la vie, à la pensée et au temps. Les derniers retranchements terminologiques utilisés pour nommer ce qui lui échappe s'avouent subjugués : l'esprit, la conscience, sont déjà redéfinis, prêts à céder à un nouvel effort de réduction à condition d'avoir été préalablement vidés de leur cœur « ténébreux » (ou, plus exactement, trop « lumineux » pour pouvoir être fixé sans obnubilation). Considérons la définition de l'esprit que propose la vulgate cognitive contemporaine inspirée par le fonctionnalisme. Le fonctionnalisme n'est certes pas réductionniste au sens étroit, parce qu'il admet l'implémentabilité de chaque état mental sur plusieurs substrats physiques et ne cherche donc pas à réduire l'esprit *à un seul* d'entre eux. Mais il est réductionniste au sens large parce qu'il tient l'esprit pour une fonction de traitement de l'information (analogue à un logiciel), potentiellement effectuable sur un grand nombre de substrats physiques. Il est réductionniste en un sens encore plus large parce qu'il reconduit l'esprit à une structure systémique objectivée (celle de l'organigramme d'un logiciel). Un état mental, dans le cadre de pensée fonctionnaliste, est un « état interne [d'un organisme ou d'un robot] capable d'être causé par certaines entrées sensorielles et apte à causer certaines sorties comportementales [39] ». L'esprit est supposé être le réseau entier de ces états internes possibles, le générateur polymorphe des cartographies qui guident les conduites, le nom générique des fonctions qualifiées de « mentales » dans cette acception machinique. Bien entendu, les états mentaux se voient parfois associés à la conscience de leur réalisation, mais

cette association est loin d'être systématique. Il est couramment admis que la plupart des processus mentaux ne sont pas conscients, qu'ils relèvent d'un « inconscient cognitif [40] ». La conscience devient l'exception de la règle mentale, le rare et superficiel supplément de qualité de la quantité informationnelle. La difficulté a de nouveau été repoussée, l'esprit a été dans une certaine mesure réduit (au sens large du fonctionnalisme) au prix de sa redéfinition très majoritairement in-consciente. Il reste bien la conscience, mais même elle, à quelques doutes près [41], s'est vu substituer une abstraction, un schéma, une fonctionnalité. La conscience est ainsi couramment assimilée à une *fonction unifiée d'accès* aux informations, à un centre de contrôle des comportements et des paroles coiffant les modules spécialisés de l'esprit, et aussi à une aptitude à l'auto-surveillance. À tel point qu'il a fallu inventer une nouvelle expression pour ce qui, de la conscience, échappe à la tentative de la définir comme une fonction de fédération et de rétro-contrôle. Ned Block a proposé de donner à cet inscrutable resté hors de portée de la définition fonctionnelle le nom de « conscience phénoménale », et de réserver à la fonction unificatrice et auto-surveillante le nom de « conscience d'accès [42] ». Conscience phénoménale, expérience, *qualia*. Retranchements nouvellement ultimes dans les replis du dernier retranchement de la parole. Mais ce serait omettre l'impatience des chercheurs pressés d'en finir une bonne fois pour toutes avec ce qui est d'autant plus insaisissable qu'il est-saisissant. Les *qualia* se voient accuser, non sans quelques raisons, d'être les derniers rejetons de l'atomisme psychique du début du XX^{e} siècle. Et la conscience phénoménale se voit ravalée au rang d'illusion, ou encore de spectacle gratuit que donne une partie du cerveau à une autre pour s'assurer un émerveillement fantasmagorique [43] (mais, au fait, *qui* est le spectateur apte à prendre *conscience* de ce spectacle ?). Tant et si bien que l'expérience est tantôt traitée comme superflue, tantôt comme surnuméraire, et qu'on tient pour presque évident qu'elle *doit* se faire jour (à l'égal d'un « supplément d'âme » ancillaire) dès que toutes les fonctions de la conscience d'accès sont réalisées, ou dès que l'ingrédient allégué de la fantasmagorie est ajouté.

La voie vers la construction d'un robot conscient semble à partir de là ouverte, et elle jouit d'une grande popularité de nos jours [44], même si l'on sait qu'aucun test réalisable ou imaginable ne pourra jamais garantir que ce robot possède bien *autre chose* qu'une simple « conscience d'accès » [45]. *Autre chose* qui n'est ni connexion causale des entrées sensitives et des sorties comportementales, ni fonction d'unification des informations, ni boucle rétroactive d'auto-surveillance, ni aptitude à reproduire les comportements humains de manière que le *test de Turing* [46] soit passé avec succès. *Autre chose* qui n'est aucune *chose*, qui n'est même pas *quelque chose* au sens le plus vague de l'expression. *Autre chose* qui nous frappe par son ubiquité à peine avons-nous suspendu l'attention focalisée aux choses, qui est à la fois partout et nulle part, qui recouvre toutes les choses sans s'assimiler à aucune. Le projet réductionniste a eu le formidable résultat involontaire de nous montrer ce que *n'est pas* sa zone d'ombre, de la dégager de sa gangue de préjugés jusqu'à la laisser deviner dans sa nudité aérienne. Encore plus involontairement, il nous a rendu par ce biais plus accessibles quelques allusions réputées cryptiques de la philosophie pérenne et moderne : la voie négative, le connaissant inconnu, la précondition non existante de l'existence.

Mais après ce temps d'arrêt, il faut repartir. Se demander comment la pensée croit pouvoir saisir cet espace innommé, comment elle spécule en cherchant une représentation de la présence, comment elle forge des images métaphysiques de ce à quoi (ou à qui) se donne une *physis*.

QUESTION 6

Comment classer les thèses métaphysiques au sujet de la conscience ?

> *Peut-être l'idéalisme n'est-il pas défendable sous la forme qu'il a prise jusqu'à présent ; tandis que, s'agissant du réalisme, on ne peut même pas dire qu'il soit indéfendable, dans la mesure où il ne s'engage pas dans la dimension de la problématique philosophique.*
>
> M. Heidegger

Classer les thèses métaphysiques sur la conscience, c'est déjà prendre parti. La classification la plus courante, en philosophie de l'esprit d'obédience analytique, distingue entre les positions monistes matérialistes (ou physicalistes) et les positions dualistes. Les positions monistes matérialistes avancent qu'il y a un seul type d'être dans la nature, le type matériel, ou physique, et que tout le reste, y compris les phénomènes mentaux et la conscience, en est un trait émergent voire un épiphénomène. Les positions dualistes, héritées d'un passé cartésien mais toujours vivaces en raison de l'inachèvement (peut-être constitutif) du programme physicaliste, consistent pour leur part à soutenir que la nature comporte deux types d'êtres intrinsèquement distincts, physique et mental. À cela s'ajoute une sous-classification fine qui tient compte des diverses manières possibles d'articuler le mental au physique, ou de sous-évaluer l'un au

profit de l'autre. Les thèses monistes physicalistes se subdivisent ainsi en behaviorisme[1], théorie de l'identité neuro-psychique[2], réductionnismes, éliminativisme[3], et fonctionnalisme[4]. Les thèses dualistes, quant à elles, se répartissent en dualisme des substances[5] et dualisme des propriétés[6].

Si cette mise en ordre est partisane, c'est que le principe même de la classification exerce une sorte de censure ou de refoulement contre certaines positions tenues pour « archaïques ».

La plus fascinante de ces positions omises est sans doute le panspsychisme, récemment ressurgi dans des numéros spéciaux du *Journal of Consciousness Studies*[7] et d'autres revues, sous la forme modérée d'un « panexpérientialisme[8] ». Le panexpérientialisme répand la conscience primaire, la pure expérience, partout dans le monde matériel ; non pas, comme le néo-réalisme évoqué au chapitre I, en identifiant la conscience primaire d'une propriété d'objet avec cette propriété ; mais en soutenant que les objets ont *eux-mêmes* une expérience de leur condition ou de leur environnement ; qu'une bactérie, voire un atome, a un « ce que c'est d'être » cela. Cette forme d'expérience peut être aussi fruste, irréfléchie, asymbolique, non cumulative qu'on le souhaite, à la manière des « petites perceptions » instantanées des monades matérielles de Leibniz, elle reste considérée comme *éprouvée*, selon des modalités restant à définir.

La classification initiale, biaisée, n'a pourtant pas été vraiment transgressée par l'irruption de ces thèses controversées, puisque le néo-réalisme et le panpsychisme entrent sans ambiguïté dans la vaste catégorie des monismes matérialistes[9]. Selon ces doctrines, les supports d'expérience consciente sont encore et toujours des entités corporelles, étendues dans l'espace et dans le temps. Au lieu d'attribuer l'exclusivité de l'expérience consciente aux entités matérielles « cerveaux », ou aux fonctions remplies par celles des entités matérielles qui sont capables de traiter une quantité importante d'information, on la répand sur toutes ou presque toutes les choses matérielles. La pensée métaphysique reste ici entièrement absorbée par ses objets intentionnels les plus courants, et par une nature faite de ces objets.

La catégorisation binaire du monisme matérialiste et du dualisme psycho-physique ne se trouve vraiment ébranlée que par deux autres positions, peut-être encore moins bien comprises que le panspsychisme.

La première de ces positions alternatives est ce qu'on pourrait appeler, à la suite de Mach, le « monisme neutre ». Elle consiste à poser une entité, domaine, ou substance unique, une sorte d'« entre-deux » [10] ni matériel ni mental, dont les phénomènes matériels et l'expérience consciente seraient deux « aspects », deux « attributs », ou deux « facettes ». On s'aperçoit que le monisme neutre n'est pas toujours bien compris de nos jours lorsqu'on lit, sous la plume de neurobiologistes comme Antonio Damasio [11], un éloge de Spinoza en tant que précurseur du monisme *matérialiste*, et un recrutement de sa position au service d'un projet réductionniste à peine atténué. Or, si Spinoza peut être qualifié de « moniste », c'est parce qu'il affirme l'unicité de Dieu en tant que substance infinie [12], laquelle n'a aucune raison d'être qualifiée de matérielle par elle-même. La matière n'en est que l'un des aspects, puisqu'elle relève de l'attribut « étendue » de cette substance unique et divine ; quant à l'esprit conscient et pensant, il relève d'un second attribut à la fois distinct du premier et coextensif à lui dans la substance unique [13]. Même si « l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps [14] », il n'en reste pas moins que « ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement [15] », puisque esprit et corps ne dépendent l'un et l'autre que d'un Dieu non personnel sous ses attributs respectifs de pensée et d'étendue. La récupération infondée d'un vrai monisme neutre au profit du banal monisme matérialiste [16] est ce qu'il est permis d'appeler *l'erreur de Damasio*.

La seconde classe de positions exotiques se situe nominalement aux antipodes du monisme matérialiste ou physicaliste. Il s'agit des monismes idéalistes, souvent caricaturés et rejetés *a priori* dans le débat actuel sur les sciences cognitives au nom d'une vague imputation de solipsisme qui les discréditerait avant toute argumentation. Le problème est que la qualification de « solipsiste », l'accusation de privilégier un certain « moi » humain au détriment des *alter-ego* et du reste du monde, n'a de pertinence que dans le cadre du préjugé objectiviste même qui donne naissance au débat métaphysique tronqué

de la philosophie de l'esprit contemporaine : celui qui tient l'apparaître pour la révélation superficielle d'un ensemble d'entités séparées, *ego* sensibles incarnés et choses inertes apparaissantes. Ce préjugé ne fait pas que configurer l'espace des thèses métaphysiques possibles ; il force à en renvoyer d'emblée quelques-unes, et tout spécialement l'idéalisme, dans les marges de l'insoutenable. Si l'on veut évaluer les potentialités des thèses idéalistes, il faut alors commencer par suspendre le préjugé qui les récuse, et suivre patiemment leur travail d'auto-définition. On découvre ce faisant que l'idéalisme est une question ouverte pour lui-même, et que, loin d'être monolithique, il enveloppe une famille de thèses presque toutes plus nuancées que ses adversaires ne le laissent entendre. Cette richesse en auto-analyse et en diversité se comprend aisément. L'idéalisme est contraint de prendre son essor dans le seul milieu qu'il reconnaît, à savoir l'expérience, de ne pouvoir s'opposer à rien d'autre au cœur de ce milieu sans bornes, et de manquer dès lors de moyens pour caractériser des doctrines alternatives autrement que *dans ses propres termes*[17]. Tout ce que peut accomplir l'idéalisme dans ces conditions est de se différencier lui-même en multiples variétés, qui surgissent de sa polarisation interne entre trois repères existentiels : l'évidence d'être d'où il part (celle du *cogito*), la reconnaissance de la finitude à laquelle il se heurte, et les diverses infinitisations et absolutisations du sujet d'expérience, sur fond desquelles il découpe cette finitude.

Pour donner un aperçu du foisonnement des idéalismes, une courte liste non limitative suffira. On distinguera :

1. L'idéalisme (ou « *immatérialisme* ») théo-anthropologique de Berkeley, selon lequel :

a) l'être des objets n'est rien d'autre que leur être-perçu : « their *esse* is *percipi*[18] »,

b) la perception découle d'une influence immédiate de « l'esprit infini » divin sur nos esprits humains finis ;

2. *L'idéalisme pan-théologique* de Malebranche, dont le problème est de concilier le fait de la finitude humaine avec sa captation affirmée par/dans un Dieu ubiquitaire. Selon Malebranche, tout ce que nous voyons, nous le

« voyons en Dieu », en ce Dieu dont nos esprits participent. Mais parce que nous sommes des êtres finis, parce que nous sommes des créatures qui ne peuvent, dans les conditions normales, saisir l'intégralité du Créateur dont elles émanent et auquel elles sont unies, nous n'en voyons qu'un tout petit aspect, un aspect partiel subdivisé en formes séparées ou objets matériels [19]. Cela suggère *a contrario* que la contemplation mystique serait l'unique voie nous permettant de voir l'intégralité du Dieu que nous habitons. Ce que nous verrions alors aurait perdu toute division, tout contour, toute forme ; à quoi s'ajouterait une volatilisation du sujet du voir au sein du grand *voyant* où il s'inscrit. Mais cette vision comporterait aussi l'adhésion à une vérité « immuable, immense », dont seule l'appréhension rationnelle des « vérités éternelles » des mathématiques nous offre un *aperçu* dans notre état ordinaire [20] ;

3. *L'idéalisme (ou acosmisme) sans Dieu et sans sujet*, des écoles bouddhiques indiennes du IV^e^ siècle appelées *vijñānavāda* (voie de la conscience) ou *cittamātra* (conscience mesure de toute chose) [21]. Ici, tout ce qui est reconnu est la concaténation systématique, soumise à la loi de la coproduction conditionnée, des perceptions sensibles ou intellectuelles momentanées. Le sujet personnel est considéré comme une projection illusoire, une immobilisation réifiante, de ce processus de déploiement d'une activité consciente impersonnelle, exactement autant et pour les mêmes motifs que le monde extérieur [22]. Aucune transparence des phénomènes à la raison n'est par ailleurs supposée, à rebours du penchant platonicien des idéalismes occidentaux. La rationalité est plutôt considérée comme égarante (tout en restant indispensable en tant qu'antidote d'elle-même), parce qu'elle impose la fiction de formes universelles stables là où ne règnent que les traits particuliers impermanents. Comme il faut tout de même rendre compte de la part de régularité de l'apparaître, celle-ci est attribuée au déploiement aveugle des *germes* des actes psychiques accomplis antérieurement. Le processus de déploiement se produit dans la conscience-base (*alayavijñāna*), sorte d'immense réceptacle anonyme non

pas tant inconscient que préconscient de traces des processus mentaux passés [23] ;

4. *L'idéalisme subjectif* attribué à Fichte par Schelling [24], qui l'opposait à son propre « idéalisme objectif ». Cette appellation, proche de l'accusation traditionnelle de solipsisme, est à première vue justifiée par les principes et le vocabulaire de la première *Doctrine de la science*. Selon eux, c'est du « *moi* » que surgit cela à quoi il s'oppose en même temps qu'il *se* pose [25]. Mais le caractère éthico-dynamique de la définition fichtéenne du *moi*, qui ne désigne pas un être particulier mais un devoir-faire, un devoir-être, et une tension vers la liberté, motive, parmi bien d'autres dénominations plus plausibles, celle d'« *idéalisme pratique* [26] » ;

5.

L'idéalisme absolu de Hegel, implicitement conçu comme hypostase de *l'idéalisme critique* de Kant. L'idéalisme critique, on le sait, n'était que *programmatique*. Il assignait à l'entendement la seule tâche de *proposer* des règles qui certes préconditionnent l'appréhension d'objets, mais restent ouvertes à la série empirique par laquelle ces objets sont progressivement déterminés. L'idéalisme absolu, au contraire, est totalisant car il suppose « un entendement qui n'a en dehors de lui que ce qu'il *produit* lui-même à partir de soi [27] ». N'ignorant pas que nous sommes encore loin de réaliser cette vérité d'auto-englobement, Hegel postule un processus dialectique développé dans l'histoire, dont les étapes culmineront en un ultime acte réfléchissant par lequel l'esprit se reconnaîtra dans ses propres projections objectives [28].

Le problème que doivent affronter ces monismes idéalistes diffère, non seulement dans son contenu mais aussi dans son type, du problème du dualisme qui consiste à trouver quel peut bien être le procédé de la *communication* entre ses deux pôles radicalement hétérogènes. Mais il est du même type que celui des monismes matérialistes, parce qu'il s'agit apparemment dans les deux cas de dériver l'un des termes du couple corps-esprit à partir de l'autre. Là où les monismes matérialistes se voient sommés de rendre raison de l'apparition d'une

intériorité vécue au sein de l'extériorité universelle de l'objet-monde, les monismes idéalistes doivent rendre raison de la prétention à l'extériorité, voire à la transcendance, de certains phénomènes « intérieurement » perçus et vécus. Chez Berkeley et chez Malebranche, l'explication est fournie par une délégation d'extériorité au divin : c'est Dieu qui se voit attribuer la fonction du tout autre, du transcendant, de l'excès par rapport à notre finitude. Chez les idéalistes post-kantiens, c'est à l'inverse notre finitude, notre inachèvement, notre auto-appréhension comme êtres *limités*, qui creuse un manque et esquisse les lignes de fuite d'une transcendance rejetée à l'origine et à l'horizon de la connaissance. Chez les idéalistes bouddhiques, l'imputation de finitude de l'« esprit limité » est contrebalancée par son dépassement dans l'« esprit universel », ou conscience-base (*alayavijñāna*), ce qui s'apparente superficiellement à la structure des idéalismes théologiques ; à cette cruciale différence près que la production volontaire des idées par Dieu est remplacée par une « auto-production » cyclique, inexorable et involontaire, des événements psychiques par d'autres événements psychiques ordonnés avec eux en séries biographiques au sein de la conscience-base [29].

Un fait troublant, et à peine visible, est qu'à travers la classification choisie, *toutes* les positions métaphysiques énumérées jusque-là paraissent s'ordonner nominalement autour d'un présupposé dualiste. Cela semble étrange, parce que le dualisme ne représente que l'une des grandes classes de positions en présence : monismes matérialistes, monismes neutres, dualisme psycho-physique des substances ou des propriétés, ou bien monismes idéalistes. Mais la primauté du schéma dualiste, qui oppose l'esprit conscient et ce dont il y a conscience perceptive, à savoir les objets matériels, sous-tend la classification dans son principe. Chacun des deux monismes extrêmes, matérialiste et idéaliste, peut en effet être vu comme une affirmation d'exclusivité de l'un des deux pôles du schéma dualiste. Exclusivité du pôle matériel, et engendrement de l'esprit conscient par la matière selon le monisme matérialiste. Exclusivité du pôle vécu, et projection des phénomènes matériels par un acte de l'esprit conscient selon le monisme idéaliste. Le monisme neutre reproduit pour sa part le schéma dualiste au second degré en l'atténuant en une dualité d'aspects, ou d'attributs, de

l'unique substance. Et même le système des rapports internes entre les positions monistes matérialistes fait encore entendre un écho du schéma dualiste. Car si la version dominante de monisme matérialiste place l'expérience consciente dans la tête, et plus précisément dans le cerveau, les versions néo-réaliste et panpsychiste la placent dans les choses dites extérieures. Le dualisme n'est plus ici un dualisme des substances ou des propriétés, mais un dualisme spatial, un dualisme de l'intra-crânien et de l'extra-crânien, parfois rendu plus subtil par une *coopération* de l'intra-crânien avec l'extra-crânien pour tisser la toile de l'esprit [30].

À la réflexion, pourtant, cette configuration simple d'une forme dualiste qui s'imposerait à toutes les positions, y compris celles qui prétendent s'en démarquer, est trop étroite pour rendre intelligible le débat métaphysique sur l'origine de la conscience. Hors caricature, la plupart des thèses présentées comme idéalistes visent à dissoudre la forme générale de la classification qui les tient pour une affirmation exclusive du pôle individuellement mental de la dualité esprit-corps. Leur refus d'une telle classification n'a rien d'étonnant, puisque celle-ci découle, nous l'avons vu, du schème naturaliste/objectiviste en deçà duquel la volte-face idéaliste cherche activement à remonter. Ainsi, la dissolution de l'opposition dualiste est accomplie d'emblée dans l'idéalisme bouddhique. Il est vrai que ce dernier semble encore s'inscrire dans le cadre de l'opposition, lorsqu'il s'affirme comme une doctrine du « seulement esprit » (*sems tsam* en tibétain) [31], et qu'il tient le monde extérieur pour un mirage engendré par cet esprit. Mais nonobstant cette structure de surface, pragmatiquement utilisée pour guérir ceux à qui il s'adresse de leur réalisme chosiste, l'idéalisme bouddhique critique symétriquement *toute* imputation substantialiste, *toute* solidification des séquences de fulgurations apparaissantes, sur le versant sujet comme sur le versant objet. L'apparaître battant est son unique axe de référence, et celui-ci n'appartient à aucune formation métaphysique, à aucune *res*, pas plus à la *res cogitans* qu'à la *res extensa*. Dans le domaine occidental, la stratégie d'affranchissement de l'idéalisme vis-à-vis de son positionnement sur l'échelle dualiste est plus détournée, passant par des signes d'inconfort et par de subtils écarts. Elle n'en est pourtant pas moins

reconnaissable. La gêne vis-à-vis de l'opposition duale des doctrines est déjà évidente à l'ère des idéalismes théologiques, puisque ceux-ci font envelopper l'esprit humain fini par un absolu divin irréductible à l'un comme à l'autre des deux termes dualisants ; un absolu gros de tous les possibles, qui précède et conditionne sa dualisation apparente en un sujet percevant borné et des corps matériels résultant de son auto-perception fragmentaire. La gêne saute également aux yeux dans les idéalismes post-kantiens, tant il est vrai que leur référence tantôt explicite tantôt implicite à un *moi* cache mal une tension qui les porte d'abord vers l'universalisation du domaine mental, puis vers la perte du motif même du clivage dualiste au terme de leur développement. Les formulations apparemment les plus « subjectivistes » de l'idéalisme fichtéen portent déjà en elles le ferment d'un tel dépassement. Car l'opposition d'un moi *fini* et d'un non-moi résulte chez Fichte d'un geste *d'auto-positionnement absolu* irréductible à l'un comme à l'autre de ces termes [32]. Lisons par exemple cette phrase *a priori* surprenante des premières pages de la *Doctrine de la science* de 1794 : « Le moi, comme le non-moi, est le produit d'un acte originaire du moi [33]. » De toute évidence, la dernière occurrence du pronom personnel « moi » ne saurait avoir le même sens fonctionnel que la première [34]. Le dernier « moi » signifie une activité, pour ne pas dire une spontanéité, tandis le premier signifie un terme posé et opposé à ce qui n'est pas lui, à la suite d'un choc actif d'auto-réalisation analogue à celui du *cogito* cartésien. Le dernier moi préconditionnant toute position et opposition, il n'est encore appelé « moi » qu'à mesure de l'aptitude de ce pronom à signaler l'évidence sans égale : que tout cela se donne de quelque part, en première personne, même si ce n'est encore à nulle *personne*. Ce (dernier) « moi »-source est d'ailleurs explicitement considéré par Fichte comme *unité* (primitive) de sujet et d'objet, et non pas comme simple sujet [35]. L'inflexion universalisante ne paraît cependant au grand jour qu'à travers une évolution lexicale qui inactive les mots trop suggestifs d'une étroite subjectivité : entre sa *Doctrine de la science* de 1794 et celle de 1804, Fichte remplace en grande partie le pronom personnel du dernier « moi » par le nom commun « raison », sous-entendant par là *raison pratique*. Il recule en amont de ce qui reste de « personnel » dans le pronom « moi », et se donne pour tâche d'exposer

l'*absolu*, ni être ni conscience. Cela le conduit à critiquer aussi bien l'idéalisme étroit pour sa croyance démiurgique au pouvoir créateur des idées [36], que le réalisme élémentaire pour sa capacité à s'auto-contredire en prétendant penser ce qui est indépendant de toute pensée (la *chose en soi*) [37]. L'idéalisme se sublime ici dans le projet supérieur de la philosophie, qui est de ramener le divers à l'unité la plus indiscutable [38], celle du présent d'un se-savoir, d'un vouloir et d'un agir. Il a si bien perdu ses attaches avec l'un des pôles du clivage dualiste qu'il se retourne sans difficulté en un réalisme évolué de l'auto-construction de l'être [39] se découvrant comme moi. Mais c'est sans doute dans l'œuvre de Hegel que ce rejet de la restriction personnalisante de l'idéalisme, voire de sa limitation en doctrine, parvient à son apogée. Chez le professeur d'Iéna, la conscience universelle ne cesse de travailler pour produire, puis pour résorber à un niveau plus haut, la dualité de la chose et du sujet percevant particulier. Elle alterne les moments où elle immobilise en *chose* l'unité présumée des divers moments perçus, et d'autres moments où elle se réapproprie en tant que *sujet* le pouvoir d'unifier ; et elle se donne par la suite ce balancement même comme objet de sa réflexion, dans le geste d'auto-dépassement typique de la dialectique [40].

Même les vocables de dernier ressort, « savoir », « conscience », qui affichent sans ambiguïté le caractère « idéaliste » de ces doctrines, ne sont pas à prendre pour de véritables assignations restrictives qui désigneraient comme ultime *étant* quelque chose du pôle sujet par opposition au pôle objet. Ce qu'ils ont pour mission de signaler, c'est seulement que l'absolu ni-objet-ni-sujet dont ils déclarent partir et vers lequel ils s'arc-boutent n'est pas un repos, une *chose*, un donné, mais un processus, une dynamique d'auto-dépassement, une quête toujours-encore motivée par son incomplétude ; et que ce processus n'est pas simplement constaté, posé comme un foyer d'attention parmi d'autres, mais senti, habité, incarné de manière immédiate et irréductible à quelque contenu que ce soit. Leur absolu processuel coïncide avec sa manifestation vécue en tant qu'effort et spontanéité. Cela ne devrait pas nous surprendre. Si quelque processus doit dépasser la dualité esprit-monde en l'enveloppant, il ne saurait être qu'intégral. Et comment serait-il plus englobant qu'en s'identifiant à tout ce qui se vit ? Vécu de soi ou vécu d'objet, vécu d'auto-appréhension dans la

conscience ou vécu de transcendance par rapport à la conscience, vécu de mémoire biographique de l'accompli ou vécu d'inaccomplissement du vécu dans la vibration de son avancée-vers. Comme nous l'avons souligné de loin en loin, rien ne manque au vécu, pas même le vécu du manque, le vécu que quelque chose le dépasse. Rien ne lui manque, pas même ce que le participe passé employé pour le nommer dissimule, et qui serait mieux rendu par le participe présent « *se vivant* » : la poussée incessante en quoi il consiste, son vide à jamais incomblé maintenu en équilibre instable par sa conversion en désir de découverte.

Il y a en somme de fortes raisons de penser que le projet des grands idéalismes post-kantiens n'est pas de pousser le balancier métaphysique du seul côté « mental » d'un dualisme esprit-corps, mais de reprendre à leur compte, avec d'importants infléchissements, la position d'équilibre des monismes neutres d'inspiration spinoziste. Cela s'entrevoit déjà chez Fichte, qui écrit que « l'être est le terme d'une disjonction, et n'est qu'une *moitié* dont la pensée est l'autre [41] ». Cela se lit avec plus de netteté encore chez Hegel, qui juge que le point de vue du spinozisme est « le commencement essentiel de toute pensée [42] ». S'il doit en aller ainsi, selon lui, c'est que la résorption spinoziste de la variété du monde dans quelque champ unique s'avère constituer un puissant dissolvant apte à mettre en déroute des préjugés philosophiques [43] faits de systèmes restreints de vérités particulières. Hegel s'inscrit d'ailleurs lui-même au cœur de la thèse défendue par Spinoza, lorsqu'il décrit sa propre *Logique* comme une « présentation de Dieu tel qu'il est *avant* la création d'une nature et d'un esprit fini [44] ». Il nuance toutefois son approbation de la version spinoziste du reploiement moniste, en faisant ressortir ses deux déficiences majeures. Au yeux de Hegel, la première déficience du système de Spinoza est son option consistant à solidifier le domaine central en une « substance », support permanent de tout ce qui peut arriver. « La substance absolue est le vrai, écrit Hegel, mais elle n'est pas encore le vrai en son entier ; il faut aussi qu'elle soit pensée comme active en soi, comme *vivante* [45]. » Or, poursuit-il, le seul moyen de la mobiliser est de cesser de la viser comme une sorte de grande « chose » sphérique et parménidienne, et de la reconfigurer comme un processus « spirituel » en

développement [46]. Une deuxième déficience résulte presque inévitablement de ce modèle statique. Si tout ce qui *est* se ramène à l'unique substance, si le domaine de la pensée et le domaine des corps étendus sont en vérité une seule et même chose, comment rendre raison de leur différenciation ? Spinoza les considère comme deux attributs de la substance *une*. Et les attributs, à leur tour, sont définis comme autant de formes que l'entendement est capable d'isoler et de saisir dans l'essence pérenne de cette substance [47]. Mais, accuse Hegel, Spinoza ne décrit nullement le procédé de cette saisie, et il le maintient donc dans une obscurité aussi grande que celle de la communication dualiste des choses pensantes et étendue. Pire, on a parfois l'impression que la définition proposée par Spinoza est circulaire : qu'est-ce que cet *entendement* qui assure la capture des formes d'attributs ? Ne relève-t-il pas de l'*un* des deux attributs qu'est la pensée, à ceci près que lui se voit attribuer un rôle actif pendant que les attributs qu'il distingue restent figés ? On ne s'étonne pas dans ces conditions qu'aucune précision ne puisse être fournie sur l'origine de l'entendement formateur et dualisant, ni sur son mode d'intervention [48]. Là où un monisme substantiel prévaut, le reliquat de dualité qui continue à être postulé reste un mystère.

C'est le même genre de reproche qu'adresse William James aux monismes neutres d'inspiration spinoziste. Ces monismes posent un domaine substantiel inconnu doté de deux présentations distinctes, esprit conscient et matière inerte ; mais en cela, justement, ils restent formels, pour ne pas dire « verbaux [49] ». Non seulement le domaine substantiel unique demeure une entité spéculative, une facilité arithmétique que s'offre l'intelligence philosophique, mais la dualité esprit-matière se contente d'être pré-jugée, héritée sans précaution critique d'une tradition faite d'implicite culturel et de patrimoine spéculatif commun. Un peu plus d'attention fine à ce qui arrive, ainsi qu'aux usages les plus courants de la langue, confirme que le clivage dualiste est un produit élaboré de la réflexion plutôt qu'un donné insurmontable. Il n'y a pas besoin de se figurer une substance unique *cause de soi* pour rétablir métaphysiquement l'unicité supposée perdue dans la *physis*, dans le devenir pluriel de ce qui se montre, puisque la monstration même se vit au singulier. Il faut seulement se mettre en position de réaliser *in vivo* cette singularité organique de l'éprouvé, ainsi que nous avons

cherché à le faire dès le chapitre I de ce livre, et pour cela ne pas se laisser distraire, absorber, fasciner jusqu'à l'amnésie par le produit de sa propre activité analytique.

L'attention élargie qu'on doit exercer pour apercevoir cette singularité archétypale est d'ordre phénoménologique, et il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Heidegger compte parmi les philosophes qui en ont le plus exhaustivement tiré les leçons. L'un des thèmes récurrents d'*Être et Temps*, un thème presque obsessionnel tant il peine à remonter le courant d'une dispersion que le langage ne cesse de faire renaître, est l'unité originelle de l'être-au-monde. Examinons-en un exemple. Lorsque nous rencontrons quelqu'un, lorsque nous croisons son regard, lorsque nous étendons le faisceau de l'attention à l'entièreté de son visage, ce qui se donne n'est pas un pur objet. Cela, tout cela qui se présente alors à nous, est indissolublement composé de joie ou de mélancolie, de mobilité des lèvres, de tendresse, de sens latent de la rivalité ou de la coopération, d'éclats colorés des iris, d'obligation morale ressentie (comme le souligne Levinas), d'accès tantôt transparent tantôt opaque à une disposition d'esprit, de perte intermittente des limites personnelles, d'esquisses d'avenir commun ou de nostalgie sur un passé perdu, de diffusion de la lumière crépusculaire sur le duvet des joues, de crainte de la perte ou de la séparation, de rides au coin des paupières. Une sorte d'accommodation analogue à celle de la vue, généralement involontaire, permet de passer d'un foyer à l'autre de cette manifestation globale dont le déploiement textuel produit un effet d'inventaire hétéroclite. C'est seulement lorsque l'accommodation se systématise, au nom d'un intérêt professionnel (celui du dermatologue) ou d'un engagement affectif (celui de l'amant), que le tri commence à s'accomplir, que les traits de la peau susceptibles d'être régis par les règles définissant le *physique* se trouvent partiellement regroupés, et que les composantes résiduelles sont rassemblées sous le chapitre du *psychique*, dans une répartition souvent incertaine entre *notre* psyché et celle du partenaire. Une telle alternance d'indifférenciation et de dichotomisation active, remarque William James, a laissé une trace profonde dans la structure du langage courant. Nous commençons par évoquer « un chemin pénible, un ciel triste, un coucher de soleil superbe[50] », avant d'opérer

une rétractation dichotomique. Ce n'est qu'à l'issue d'une analyse serrée que nous n'attribuons plus au chemin qu'une pente ou une granulosité, au ciel d'automne qu'une faible luminosité, au coucher de soleil qu'une topographie de plages colorées, et que nous rejetons tout le reste de l'apparaître de première intention (la tristesse, l'effort, ou la beauté) sur *notre* propre rapport émotionnel avec ces entités objectivées. Encore cette répartition de l'objectif et du relatif n'est-elle qu'une esquisse perfectible, la granulosité, la luminosité, et la couleur pouvant après tout être considérées comme des qualités *secondaires* au sens de Locke, c'est-à-dire relatives à la constitution ou à l'échelle de notre appareil perceptif.

La substance *une* demeure bien insaisissable, au regard de l'unité désubstantialisée de la perception native. Mais la dualité qu'elle avait pour tâche de résorber en son sein glisse tout autant qu'elle entre les doigts de la saisie conceptuelle, et se résout en un travail de dualisation. Le besoin de faire de la dualité esprit-corps un déploiement d'aspects de l'entité métaphysique « substance spinoziste » n'a plus lieu d'être, parce qu'*il n'existe pas de telle dualité* dans l'état d'appréhension pleinement ouvert où (re)commence l'enquête. William James propose alors d'entériner ce fruit de l'attitude phénoménologique en le formulant comme thèse : la thèse d'un monisme des commencements de la réflexion plutôt que de ses élaborations ultimes ; un monisme de l'indifférence originaire plutôt que de la perte finale des différences. Un « monisme rudimentaire », écrit James, parce que ce monisme tend vers la déconstruction doctrinale plutôt que vers l'élaboration d'une doctrine. Toute opposition théorique de l'*un* et du *deux* substantiels s'affaiblit ici en une alternance des pratiques mentales du rassemblement et de la dichotomisation. Car, de la texture de l'unité incarnée ne surgissent pas *deux* attributs séparés comme l'étendue et la pensée, mais seulement l'occasion fluente d'une absorption dans la visée intentionnelle de choses ou bien au contraire d'une amplification *réflexive* du champ de l'attention. L'unité est ici plus parfaite que dans les monismes substantialistes parce qu'elle est vécue plutôt que conçue, et la dualité résultante se révèle du même coup plus instable, plus fugace, plus fabriquée que dans aucune de ces doctrines.

On ressent cependant un certain inconfort à l'énoncé de la conception néo-moniste de William James, de son « empirisme radical » proche dans son esprit du « vrai positivisme » dont Husserl n'hésitait pas à se réclamer. James n'a pu ni sans doute voulu s'abstenir de *nommer* son domaine neutre et monadique. Le nom qui désigne sa « réalité première » est bel et bien celui d'« expérience pure[51] ». Or, comme tout nom, celui-ci *détermine* ; et, comme toute détermination, celle-ci *nie* ce qui n'est pas recouvert par elle. Dans le vocabulaire commun, l'expérience s'oppose nécessairement à quelque chose, elle s'oppose en général à ce dont elle est expérience, autrement dit à son objet. Il a suffi d'un nom, et la mécanique inexorable des affrontements entre thèses sur fond de présupposé dualiste s'est remise en marche sans qu'aucun expédient additionnel de la langue ne semble pouvoir l'arrêter.

Bertrand Russell, qui était conscient de cet écueil, a un moment penché vers l'expression incolore « neutral stuff (étoffe ou substance neutre)[52] ». Cependant, s'en tenir à ce choix impliquerait soit d'en revenir aux catégories spéculatives si l'on prenait à nouveau au sérieux la dénomination de « substance », soit d'avouer qu'on ne sait pas de quoi on parle si l'on se fixait sur le vocable concret « étoffe ».

Après avoir évalué avec une remarquable précision le biais des phénoménologues vers la conscience, l'existence, voire la *chair*, lorsque celui-ci les conduit à se couper plus ou moins profondément du monde dans un écho lointain mais encore reconnaissable de la scission dualiste, Renaud Barbaras[53] a lui aussi fini par choisir un nom de substitution : *la vie*, reconduite en-deçà du clivage entre vécu et corps vivant, vers sa véritable essence qui est désir et mouvement auto-produit. Mais la vie ne fait pas exception à la règle d'airain de la détermination ; comme toute chose désignée, elle est différenciée-de ; elle se différencie pour sa part du non-vivant, du cadavre, de l'inerte, de l'objet des sciences physico-chimiques. Si l'on ne voulait pas la voir tomber d'un côté de cette grille de polarités, dans une résurgence obstinée du cadre dualiste et des autres divisions de la pensée analytique, il ne fallait pas la plonger dans le verbe, il fallait encore moins en brandir le nom comme solution à un piège récurrent de la pensée, il fallait simplement… la vivre.

Nous voilà arrivés au fond du paradoxe des doctrines métaphysiques de la conscience. Elles ont beau vouloir échapper au schéma pré-compris qui les conditionne, elles y retombent à mesure de leur effort, qui n'est autre que la poussée délimitatrice de la langue. La métaphore du bocal à mouches de Wittgenstein, si tentante dans ce cas, semble pourtant trop pauvre pour en capturer la saveur auto-réflexive. Les parois de verre du problème de la conscience sont en effet durcies par l'élan conceptualisateur même de ceux qui s'y heurtent. Et l'ouverture de ce bocal-là ne se fait jour que lorsque ses prisonniers suspendent tout mouvement définitionnel. Ne pas s'agiter en vain dans l'enclos de la dénomination, mais coïncider avec le motif de l'agitation ; ne pas lever la vie comme un étendard, mais la vivre, avons-nous conclu. C'est peut-être ce qu'a voulu signifier William James durant un bref instant de mise en suspens de sa pulsion discursive. « Les choses et les pensées, écrit James, ne sont point foncièrement hétérogènes, mais elles sont faites d'une même étoffe, *étoffe qu'on ne peut pas définir comme telle, maisseulement éprouver*[54]. » L'étoffe neutre au sens de Russell n'est pas définissable, mais seulement *éprouvable*. En toute rigueur, elle ne devrait pas se voir capturée par les rets finis de la langue, mais seulement se parcourir, se découvrir indéfiniment, se montrer telle qu'en elle-même au fil d'une amplification de lucidité réflexive apte à mettre en évidence l'œuvre de criblage, de légalisation, de retrait et de recueil, par quoi s'invente en elle la dualité du sujet et de l'objet. Le problème est que, voulant *énoncer* les conséquences de ce caractère éprouvé plutôt que défini de son « étoffe neutre », William James ne peut s'empêcher de revitrifier le bocal à mouche dont une brève pause de son activité langagière lui avait laissé pressentir l'issue béante autour de lui. Sa phrase précédente, que j'avais intentionnellement tronquée pour laisser s'accomplir plus longtemps la respiration indispensable à l'échappée, se poursuit ainsi : « et que l'on peut *nommer*, si l'on veut, l'étoffe de l'expérience en général ». Le nom de l'éprouver est « expérience ». Mais nommer transporte à nouveau loin de lui, vers l'un de ses thèmes d'épreuve. On y entend une fois encore, et encore, la distorsion d'une doctrine idéaliste qui réinviterait cette fois à la réification d'une « expérience absolue ». Tout est à reprendre *ab initio*. On doit recommencer à se persuader que pour aborder le

problème de la conscience avec quelque chance de succès, il vaut justement mieux ne rien commencer ; que c'est à force de s'abstenir de commencer quoi que ce soit, à force de baigner dans cette retenue d'avant tout commencement de discours, à force de découvrir patiemment les ressources auparavant recouvertes par sa rumeur, que l'énigme se dissipe d'elle-même.

Tout ce que *ce* discours-ci, déposé dans ce livre, réactivé à l'instant par votre regard de lecteurs, a pour but d'établir, ce sont donc seulement les conditions d'une prise de distance critique vis-à-vis du pouvoir égarant de tout discours au sujet de l'« expérience consciente ». Nous le savons déjà, et pourtant il faut le répéter, parce que le verbe captive et qu'il lui faut déposer périodiquement son antidote en lui-même, comme autant de petits cailloux blancs traçant la piste d'un possible retour en amont de l'égarement.

C'est peut-être dans cette suite d'essais et d'erreurs, de formulations avancées puis aussitôt retirées, que se perçoit le vrai sens des idéalismes. Ces doctrines prennent leur élan en dénonçant le matérialisme pour sa propension à chosifier l'origine. Elles acquièrent leur force en accusant les matérialistes de tenir pour secondaire aux choses ce qui se tient pourtant sans cesse à l'arrière-plan comme activité de position des choses et comme condition de leur présence aussi bien que de leur absence. Mais la critique idéaliste a besoin pour s'exprimer de faire des choix lexicaux, qui la conduisent à valoriser les vocables « moi », « conscient », « pour-soi », et à les opposer point par point à « non-moi », « inanimé », « en-soi ». S'apercevant alors que leur choix terminologique les a portés à corriger un biais intellectuel par un autre biais opposé, un biais objectiviste par un biais subjectiviste, les idéalismes opèrent une première vague de rectifications. Ils commencent par élever leur moi ou leur conscience à un statut « absolu » (c'est-à-dire inconditionné, indépendant du contraste avec quoi que ce soit d'autre), puis ils vont jusqu'à se requalifier en monismes neutres en se rapportant à l'attracteur doctrinal spinoziste. Mais ces rectifications s'avèrent également excessives. Il devient vite évident que la projection de la conscience absolue sur le plan de la substance *cause de soi* de l'*Éthique* la fige, alors qu'elle se voulait poussée vitale, marche historique, ou procès dialectique. Il faut alors en appeler aux connotations agissantes du *vivant*, ou à l'ouverture mobile de

l'« expérience pure ». Le balancier retombe une nouvelle fois, de l'ombre impressionnante d'un grand objet hypostasié vers une ombre de sujet dépouillée de la plupart de ses étroitesses « subjectives », sans que le mouvement pendulaire lui-même ait pu être maîtrisé. Arrive alors cette confidence chuchotée, infiltrée clandestinement dans la pause d'un procédé d'exposition, selon laquelle ce à quoi aspirent en vérité idéalistes absolus et monistes neutres n'est rien de ce qui se définit, mais plutôt tout ce qui « s'éprouve ». L'aveu est clair à qui sait le lire, et presque déchirant pour ceux qui le font : la thèse idéaliste, cette « thèse » dont l'étymologie grecque renvoie à l'acte de *poser en un lieu*, s'est déracinée à force de nier chacun de ses sols possibles, et ce qui a surgi à sa place est dénué de lieu et de repos, incapable de se poser où que ce soit, impropre à l'expression.

Ce qui se cherche plus ou moins confusément dans le jeu d'osmose réciproque entre les idéalismes absolus et les monismes neutres est en définitive une pratique, plutôt qu'une doctrine ; une pratique de réintégration de la pulpe de ce qui se vit et s'expérimente, plutôt qu'une doctrine du vivant ou de l'expérience pure ; un faire-devenir escorté par des verbes, plutôt qu'un étant sanctuarisé par un nom. Mais à partir du moment où cette conversion s'est accomplie, ce n'est pas seulement une ou deux doctrine(s) qui ont changé de signification, c'est toute la grille typologique des doctrines métaphysiques de la conscience qui se trouve éclairée d'une lumière inversée, comme si elle se voyait soudain développée en négatif. Au lieu d'espérer que la nature de l'expérience consciente soit révélée par une doctrine, il est désormais inévitable qu'on demande à l'expérience en flux de mettre au jour la nature des doctrines. Tant il est vrai, comme nous allons le voir, qu'avancer l'une ou l'autre des thèses métaphysiques sur l'expérience consciente suppose que le métaphysicien ait opté implicitement pour une orientation précise de son éprouver, qu'il se soit installé dans une modalité bien arrêtée de sa propre expérience, et qu'à partir de là il en privilégie le corrélat comme seul légitime. Ce que nous allons redécouvrir et approfondir, à la suite de l'inversion esquissée et conformément aux réflexions du chapitre IV, c'est que chaque thèse *sur* l'expérience consciente dépend d'un état *de* l'expérience consciente ; c'est que défendre une doctrine à propos de

l’expérience consciente prise *in abstracto* revient à se raidir dans l’une des postures possibles de l’expérience qui se vit, en disqualifiant les autres au moyen d’arguments, tantôt rationnels tantôt d’autorité, qui ne valent précisément que *sous le présupposé de cette posture*. Plusieurs thèses métaphysiques vont être revisitées au chapitre suivant dans cet esprit : non pas du point de vue de leur cohérence doctrinale mais du point de vue de ce qu’il faut *être* pour vouloir les soutenir.

QUESTION 7

Que faut-il être pour adhérer à une thèse métaphysique ?

> *On peut facilement croire que la conscience ou l'expérience intérieure n'est jamais sortie de l'inconscient, mais qu'elle et l'univers physique sont des aspects coéternels de la même réalité, à la manière dont le concave et le convexe sont des aspects de la même courbe.*
>
> W. James

Il est presque obligatoire de commencer par la posture qui sous-tend les thèses monistes matérialistes, parce que c'est sous son régime que se développent l'ensemble des débats contemporains, y compris ceux qui portent sur des thèses alternatives ; parce que cette posture s'imposant comme norme dans notre civilisation, il est inévitable que *toute* tentative d'en sortir, toute thèse alternative, y cherche préalablement un point d'appui ou une justification formulée dans ses termes.

Quelles sont donc les caractéristiques principales de l'état de conscience dont le matérialisme est l'expression doctrinale ? En reprenant l'enquête amorcée au chapitre IV, on peut les exprimer par quelques mots-slogans avant d'en développer le sens : effacement de soi, attention focalisée, extraversion, transitivité, ouverture indéfinie de l'enquête ; et, couronnant tout cela, l'acte

d'*objectivation* érigé en valeur si exclusive que les autres composantes de l'état de conscience de référence se trouvent mises à son service, et que son produit final est absolutisé.

L'objectivation est une forme d'*expérience* canalisée, une posture travaillée de la conscience, qui prend sa source juste en amont de l'acte consistant à faire référence et à attribuer des propriétés, qui trouve un relais dans le langage, et qui se parachève dans le travail scientifique. Son germe, c'est l'expérience anté-prédicative décrite par Husserl dans *Expérience et Jugement*[1], cette expérience proto-verbale qui consiste à fendre la variété des phénomènes vers une appréhension continue du *même*. Au lieu d'une chronique anecdotique des paraîtres, l'expérience se transforme par là en l'histoire de l'explication progressive d'un *cela* visé par elle et constamment identique à lui-même. La structure du jugement se trouve ainsi pré-déterminée dans celle d'une classe de vécus, puis sa naissance permet l'exploitation à l'infini des ressources de l'articulation sujet-prédicat qui restait latente dans ces vécus : l'identique visé se voit cristallisé en substantif, et les moments de son explication en prédicats. Le jugement permet enfin de bâtir au-delà de l'instant, d'accumuler un patrimoine de connaissances réactivable par chacun, valant pour tous et pour longtemps[2].

Pourtant, si le vécu de signification est le moment originel de l'expérience d'objectiver, il est loin d'en recouvrir toute l'étendue. L'environnement partiellement condensé en îlots stables de désignation verbale peut laisser subsister entre ses rivages des océans de chaos, de magie ou d'onirisme. Le discours a beau émerger comme conséquence d'une règle consentie, d'une mise en forme universelle de la pensée, cette régulation reste partielle. Comme nous l'avons vu au chapitre IV en commentant l'injonction d'Héraclite, le langage a en lui suffisamment de marges pour admettre l'expression des jugements de goût, des hallucinations, ou des univers poétiques, ce qui impose de rétrécir encore le champ des possibilités par rapport à l'usage inattentif, créatif, ou incantatoire de la langue. La seconde strate de l'expérience objectivante se présente donc comme un resserrement supplémentaire des gammes de vécus, comme une contraction de leurs possibilités explicitement demandée par des tables de la loi universalistes. Cette strate apparaît en cela différer considérablement de la

première, qui avait pour sa part été assumée avant qu'il y ait eu besoin d'en formuler les injonctions, au fil de l'activité native consistant à circonscrire un terrain de jeu partagé durant l'échange entre personnes. Mais si le second degré de l'expérience d'objectiver est bien une expérience d'assujettissement social, explicitement vécue comme telle, subie année après année, quelle organisation a reçu la mission de l'imposer ? C'est probablement Bachelard qui a décrit le plus nettement le fonctionnement de l'institution mise en place pour nous déloger des abris imaginatifs ou oniriques et pour nous imposer d'évoluer dans le pré carré des jugements nécessaires et unanimement valides. Cette institution de mise à disposition des esprits pour l'utilité sociale n'est autre que l'école, prolongée par l'université. L'éducation, écrit Bachelard, n'est *morale* que dans la mesure où elle « nourrit d'idéal *objectif* la solitude d'une âme[3] ». Réciproquement, l'objectivité finit par être identifiée par Bachelard à une valeur morale à part entière. Elle est, martèle-t-il, « le premier des devoirs », car une société doit inculquer à l'individu la nécessité de lui vouer chacun de ses mouvements, chacune de ses pensées. Il lui faut parvenir par l'éducation à « extravertir l'intérêt qu'une âme porte nativement à elle-même »[4]. L'extraversion est un effort, pour ne pas dire un dressage, à la négation puis à l'oubli de soi.

Mais cette conception qui oppose l'individu aux nécessités sociales, le singulier incarné à l'universel abstrait, est quelque peu caricaturale. Le conflit du pouvoir et de l'être, de l'obligation de servir et de l'aspiration à se réaliser, de la règle commune et de la spontanéité personnelle, ne se joue pas seulement sur la place publique. Son issue se décide aussi et surtout dans l'économie privée des désirs, des identifications et des projections. Après tout, l'individu éduqué ne se sent pas toujours contraint de l'extérieur par la discipline objectivante. Il peut prendre les devants, se laisser griser par cette discipline, épouser son projet, la reprendre à son compte comme un mode d'être qui le définit et le satisfait. En particulier, il lui arrive souvent de céder à la séduction qu'exerce la vision scientifique du monde jusqu'à lui vouer sa vie entière avec bonheur. S'il en va ainsi, c'est que l'expérience d'objectiver est *gratifiante*, bien qu'elle ne le soit que dans une certaine mesure, jusqu'au moment où les enivrements qu'elle procure se découvrent assujettis à quelque chose de plus vaste et sans doute de

plus tragique qu'elle. Même si elle focalise les individus sur des buts limités, dont se manifestera un jour l'immaturité au regard des questions qu'elle leur a permis d'esquiver, l'expérience d'objectiver exauce bel et bien certains de leurs souhaits informulés. Elle ne pourrait pas prendre possession du mode d'être de tant de personnes éduquées sans cela. Quels sont donc ces gratifications et ces souhaits exaucés ?

Le premier bénéfice, le bénéfice archaïque mais crucial, que procure l'acte d'objectiver consiste simplement à devenir quelqu'*un* : devenir un sujet, voire un individu, différencié de tout cela qui se donne. C'est en effet la discipline d'objectiver qui laisse derrière elle, dans le champ d'expérience, un reste indompté, insaisi mais saisissant, qui s'expose et se désigne comme sujet. Sans objectivation, ou avant qu'elle ait atteint un certain degré d'accomplissement, il ne saurait y avoir d'individu, de sujet, ou de personne pleinement constitués. Sans objectivation, il n'y aurait pas de recul de l'homme par rapport à son environnement, mais sa coextensivité à une « nature/*physis* » assimilée à un principe dynamique sans frontières ontologiques[5]. Sans tension de mise à l'écart, il ne serait pas question de se définir comme *personne* unique dans une « société » à géométrie variable ; seuls seraient disponibles des nœuds anonymes de relations de parentés réelles ou mythiques dans lesquels chacun pourrait se couler le temps d'un jeu de rôles[6]. Sans retrait de la nature, l'auto-positionnement des sujets serait court-circuité par la fusion assumée de chaque chair vivante avec quelque essence générique comme celle d'une espèce totémique[7]. Sans distinction de soi et de la puissance des choses, il n'y aurait pas d'esprits personnels, ni de *volontés* intégralement propres, mais (comme dans le récit d'Homère)[8] une soumission à l'ordre olympien qui fait de chacun l'instrument des projets d'un dieu ou d'une puissance chtonienne qui le hante. Pour parfaire la réciprocité de l'objectiver et du subjectiver, on note que dans des cultures où l'identité individuelle est glissante, où elle peut assumer des « peaux » que nous jugerions incompatibles, animales, humaines ou végétales, la catégorisation même de l'apparaître, et par là sa nucléation en invariants objectivés, manque de force et de stabilité[9]. Si objectiver permet à des sujets de s'extraire de leur environnement, subjectiver confère symétriquement l'autorité

nécessaire pour cristalliser ses articulations et le segmenter par catégories d'objets.

À travers cette maîtrise que permet l'expérience d'objectiver, on aperçoit un genre secondaire de gratification qu'elle tient en réserve pour ceux qui la cultivent. La marée des émotions, le lien presque lancinant des affections petit à petit transformées en symbioses, le rayon possessif d'un amour parental, le retour obsédant d'une vague culpabilité, menacent à tout moment de noyer le produit de l'effort de subjectivation, d'en effacer le contour par leur déferlement liquide. Nous nous sommes retirés du devenir indifférencié, nous nous sommes individualisés par le dialogue, mais voilà que tout à coup le partage empathique d'un saisissement, l'élan incontrôlable d'une tendresse, l'inquiétude de ne pas avoir été à la hauteur, viennent dissoudre les limites fragiles de notre *moi* difficilement délimité. Le remède le plus évident contre ce genre de péril de la perte de soi consiste à cloisonner son propre espace, à se séparer mentalement d'autrui en le renvoyant à son statut social, psychologique, voire biologique ; il consiste à raffermir les limites catégoriales d'objets et à y inclure partiellement nos interlocuteurs désignés en troisième personne, au détriment d'une plongée vertigineuse dans l'être-ensemble. Au lieu de laisser les choses et les êtres qui se présentent nous renvoyer des tonalités affectives claires ou sombres mais toujours immaîtrisables, l'antidote immédiat revient à les assécher de nos projections émotionnelles, à y étudier de manière distante, à la fois curieuse et tranquille, l'enchaînement des causes et des effets qui gouvernent les comportements aussi bien que les processus naturels [10].

Un autre lot de gratifications qu'apporte l'expérience d'objectiver est sans doute le plus partagé, et donc le plus important pour la civilisation. Il consiste à satisfaire ce qu'on pourrait appeler, avec une connotation nietzschéenne, la « volonté de puissance » : puissance de saisir ce qui fuit entre les mains, dans une forme d'objet modelable à loisir ; et puissance d'utiliser ce qui a été objectivé, à des fins de transformation et de domination. Notre but tacite, en recherchant ce genre de gratification, est ici encore de conjurer un risque auquel nous avons trop souvent été confrontés durant notre enfance. Avant la discipline de l'objectivation, nous avons appuyé nos vies sur une activité gratuite et une

attente confiante qui nous ouvraient plus que de raison à un futur indéfini. Mais il est souvent arrivé que notre attente ait été déçue par ce qui advient, et que l'accueil confiant auquel nous nous étions abandonnés soit devenu notre plus grand chenal de vulnérabilité. L'être-en-projet auquel nous pensions pouvoir nous livrer sans réfléchir s'est dérobé sous nos pas ; et à sa place s'est ouverte, béante, incertaine, et impersonnelle, la question du *sens*. Une réponse immédiate, quasi-réflexe à ce genre de risque, consiste à ne plus acquiescer entièrement à la surprise, à ne plus consentir sans révolte à la possible déception. La version pathologique la plus commune de cet antidote est connue sous le nom de psychose paranoïaque : les patients atteints se protègent de la double angoisse désidentifiante de l'affect et de l'inconnu, par un délire de la raison consistant à se croire menacés par des complots qui ont au moins l'avantage d'être supposés intelligibles. La version bénigne de ce même antidote n'est autre que l'expérience d'*objectiver*, l'expérience de se dissocier volontairement de ce qui arrive et de lui imposer une législation systématique afin de le prévoir et de *s'en servir*. Ici, le langage et la recherche scientifique mettent le temps, le vrai temps vécu impondérable et créatif, au service de sa propre capture dans les filets d'un rêve de spatialisation et d'éternité.

Ce qu'il faut retenir de ces remarques est que l'axe central de la volonté de puissance consiste à imposer un arrêt, à délimiter des contours, dans le flot de l'immaîtrisable. Cette suspension espérée a cependant ses limites, qui se manifestent au plus immédiat de nos vies. Un bon révélateur de l'impossibilité de généraliser l'éternalisme spatialisant que Popper qualifiait de *parménidien*, est la nécessité de reconnaître *aussi* autrui comme non-objet dans le rapport en deuxième personne du dialogue (après avoir tenté son objectivation). « L'objet de la connaissance, souligne Levinas, est toujours fait, déjà fait et dépassé [11]. » L'objet enclos dans sa définition formelle, doté de ses propriétés identifiées, est à proprement parler un *fait*. Il est passé et fixé, y compris lorsqu'on envisage son futur qui ne peut plus être que celui de sa prévisibilité. L'objet est (ou devrait être) ce qui a cessé de nous interpeller, de nous inquiéter, ou de nous ravir de surprise, pour ne plus nous offrir que ce que nous l'avons autorisé à révéler dans le cadre des lois prescrites par notre entendement pur. Par contraste, autrui est

véritablement présent, et non pas passé, parce qu'il est « appelé à la parole [12] » : il a à être *là* pour se *produire lui-même* dans les propos qu'il émet au présent et dans les actes qu'il esquisse ou renouvelle à présent ; car, en tant que personne, il ne se restreint pas à ce qui est simplement constatable, il ne se réduit pas à son corps et à ce qu'il a été, mais s'inscrit bel et bien dans ce qu'il peut maintenant décider d'être. Sa spontanéité actuelle brise l'écrin solide dans lequel on avait voulu ranger ce qui arrive, elle fait fondre les cloisons de la classification de cela qui se présente en une multiplicité répertoriée d'objets. Elle nous force à refaire attention à l'encore indistinct, et au déjà créatif, que nous avions voulu encadrer et prévoir au moyen de l'objectivation.

Se tourner de la deuxième à la troisième personne, c'est donc se détourner du risque d'une temporalité ouverte, et d'un dialogue équilibré mais sans garanties, pour s'entraîner à une sorte de savoir-faire calligraphique des traces laissées par un temps échu. Il est facile de s'apercevoir qu'une telle discipline de l'état de conscience, à peine sa motivation morale et son pouvoir de gratification personnelle oubliés au profit de son expertise de la manipulation de choses fixées, n'a pas de meilleure issue métaphysique que le monisme matérialiste. L'issue s'atteint en deux étapes. La négation de soi, la dévalorisation des jugements « seulement » subjectifs, le déclassement ontologique de l'émotion et du sentiment esthétique, la mise à distance du « toi » en faveur du « lui », ont d'abord pour conséquence de faire ressortir quelque chose qu'on déclare extérieur au nom de sa subsistance à travers le flux des vécus, et de définir par simple soustraction un champ dit d'intériorité. Puis, dans un deuxième temps, le fruit dualiste de la démarche devient lui-même objet de négation, conduisant à tenir l'intérieur pour une production de l'extérieur, la *res cogitans* pour une émanation de la *res extensa*. Le dualisme s'auto-annihile dans l'élan même de son déploiement, il s'auto-simplifie en un monisme de la *res extensa* par simple extrapolation de la posture qui l'a permis en premier ressort. Pour un esprit qui s'est laissé dompter par la discipline objectivante, *il ne peut y avoir* en définitive rien d'autre que ce que son regard a été éduqué à fixer. Il n'*existe* rien d'autre parce que tout le reste s'est vu dépossédé de sa légitimité à se dire et à se connaître ; parce que l'expérience vécue dans son ensemble a été ravalée au rang

d’instrument pour s’affranchir d’elle-même, ou de friche à labourer pour s’y enraciner d’abord et s’en extraire ensuite. La focalisation de l’attention sur les pôles d’identité stable de l’expérience (sa soumission à l’ordre d’ignorer les variations, les moirés affectifs, les saccades visuelles, et la versatilité incessante de ce qui se vit), conduit à n’investir de la qualité absolue d’*être* que les régions de constance expérientielle recherchée, et à n’attribuer à leur résidu fluent négligé que la superficialité du paraître.

Un accomplissement extrême de ce projet de monopolisation de l’être par les seuls objets partagés, et d’évacuation de tout le reste dans la zone dévalorisée de l’apparence, a été mené à bien par Daniel Dennett. La stratégie de son ouvrage *Consciousness Explained* revient à proposer une séquence d’exercices spirituels à l’envers, tendant à modifier et à stabiliser l’état de conscience de ses lecteurs dans la seule attitude intentionnelle. Les exercices sont poursuivis jusqu’à ce que les lecteurs se sentent obligés de consentir à la thèse centrale du livre : tout ce qui, dans l’expérience consciente, ne se laisse pas arraisonner par un compte rendu scientifique, est déclaré *illusoire* ; la *structure* de l’expérience consciente (accessible à l’étude scientifique) relève de ce qui *est*, tandis que le « *remplissement qualitatif* » de cette structure (échappant au compte rendu objectif) se trouve repoussé dans l’enclos déprécié du paraître. Ces exercices s’appliquent en bref à changer radicalement le *voir-comme*[13] des lecteurs ; pas seulement leur *voir-comme* des contenus d’expérience, mais leur *voir-comme* de la totalité de ce qu’ils vivent. Jusqu’au point où les lecteurs exercés avouent, espère Dennett, ne plus *voir* l’étoffe qualitative, colorée, odorante, chaude, savoureuse, de l’expérience autrement que comme un comblement *fictif* des interstices que laisse la trame structurale de leur activité cognitive. L’exercice de référence est représenté sur la quatrième de couverture du livre. Il s’agit d’un quadrillage presque entièrement fait de lignes noires sur fond blanc, sauf une région en forme d’anneau où des lignes rouges remplacent les lignes noires. Dans la région composée de lignes rouges, on a l’*impression* (trompeuse, bien sûr) de voir une coloration rosée et légèrement fluorescente s’étaler *entre* les lignes qui n’enserrent pourtant rien d’autre qu’une surface blanche. Il est alors tentant, et Dennett favorise systématiquement cette tentation, d’extrapoler ce

constat à l'ensemble de l'expérience consciente, et de n'accorder de consistance ontologique qu'à son « quadrillage », à sa trame, c'est-à-dire à sa structure scientifiquement identifiable [14]. Ce qui se montre, c'est-à-dire le *continuum* du remplissement qualitatif perçu, est ravalé à un faux-semblant. Le lecteur a beau se révolter en remarquant que cela n'est déclaré apparent que secondairement, en vertu d'un raisonnement, alors que l'expérience première est bel et bien celle d'un *continuum* qualitativement plein, il a beau protester avec Searle qu'en matière d'expérience l'apparence *est* la réalité, il se voit invité par Dennett à faire et à refaire de multiples tests d'« illusions de remplissement » jusqu'à ce qu'il apprenne à *éprouver* (et non plus seulement à comprendre rationnellement) leur caractère illusoire. Le problème est que, par son insistance à obtenir l'*expérience*, et pas seulement l'intelligence, du *caractère illusoire de la compacité qualitative de l'expérience*, Dennett commet une contradiction performative flagrante. Il reconnaît ironiquement, peut-être à son corps défendant, que la compréhension de sa thèse « déflationniste » au sujet des états de conscience a pour condition préalable un *état de conscience* adéquatement modifié par ses soins. L'état de conscience dennettien ayant aussi sa qualité, son remplissement (le sentiment envahissant d'être trompé), une régression indéfinie alternant des remplissements et des perceptions de leur caractère illusoire, s'ensuit. J'*éprouve* au second degré le caractère illusoire de la part qualitative de mon expérience première (comme le demande Dennett) ; mais, en étendant mon doute à cette épreuve, je fais au troisième degré l'expérience de la part de tromperie de mon expérience qualitative d'illusion ; et ainsi de suite, sans fin théoriquement assignable. Il y a pourtant bien un terme provisoire, vivant, impensé, de cette régression ; et ce terme n'est autre qu'une expérience présente pleine de pulpe qualitative (que ce soit la qualité du sensible, ou la qualité du doute à propos de la qualité sensible). L'exercice de Dennett ne peut dès lors avoir pour but que de nous empêcher d'accorder la moindre importance à cela, de nous refuser toute possibilité de nous établir dans cette réalisation défocalisée, et de nous pousser sans cesse à refocaliser l'attention sur une structure objectivable. Il vise à nous faire perdre de vue qu'une conscience vraie est pré-supposée jusques et y compris par l'affirmation de l'absence de vérité des

contenus qualitatifs de conscience [15], et à se faire oublier lui-même au passage en tant qu'exercice expérientiel, au profit de sa seule conséquence doctrinale qu'est la variété fonctionnaliste du monisme matérialiste.

On s'aperçoit à travers ce tour de passe-passe dennettien, celui d'une expérience choisie pour son aptitude à s'ignorer elle-même, que l'objectivation a pour condition sous-jacente une stratégie élémentaire de la conscience qu'on appellera la *transitivité*. La transitivité peut être définie comme une façon qu'a l'expérience de se tourner le dos, et de chercher ailleurs le principe de tout ce qui arrive, y compris de soi-ici. Une pensée transitive [16] s'oppose à une pensée intransitive comme le font les deux familles de verbes qui portent ces qualificatifs. Elle ne s'accomplit que tendue vers son objet, de même que le verbe transitif exige d'être suivi de son complément d'objet. Elle s'oppose à une pensée intransitive qui se satisfait de son propre déploiement, à la manière dont le verbe intransitif se borne à exprimer un processus sans terme manifeste. La pensée transitive ne se tient elle-même que pour une circonstance transitoire, que pour une terre de transit. Elle est en-route-vers. Elle se perfore, elle se traverse et se délaisse au profit de ce qu'elle vise. Son complément d'objet lui devient seul perceptible, et demeure dès lors le seul candidat à toutes les fonctions, y compris celle du « sujet » abandonné à l'arrière-garde du geste de transition. Ce qui existe, aux yeux de la pensée transitive, c'est l'entité *dont* on parle, c'est la scène *qu'*on observe, c'est le corps matériel *sur lequel* on agit, ce sont les outils *qu'*on manipule, ce sont les artefacts *qu'*on fait servir à quelque chose (ou qui ne servent à rien d'autre qu'à entretenir la frénésie du faire). « On », pour sa part, ne se devine encore que comme le résidu transi de ce qu'il a fallu surmonter pour s'élancer vers quelque chose à travers la façade orientée des « que » ou des « sur quoi ». Il est sommé de se faire lui-même objet, propriété d'objet, épiphénomène d'objet, ou de ne pas être. Car ne pas avoir statut d'étant, se tenir dans l'en-deçà typique d'une condition de possibilité de la position de tout étant, équivaut au simple néant pour la pensée transitive. Le « on » n'est pas quelque chose et il est donc *rien* selon les canons de la transitivité. La leçon wittgensteinienne selon laquelle la sensation ou la conscience « n'est pas quelque chose, mais […] n'est pas rien [17] », énoncée dès l'introduction de ce

livre, est littéralement inaudible à l'esprit transitif ; inaudible parce que dépourvue de manifestation autorisée dans l'état de conscience qui est le sien.

S'élancer, surmonter, passer à la hâte ne peut se satisfaire que d'une perspective sans obstacle, d'une *clause d'ouverture indéfinie de l'enquête*. C'est certainement cette dernière clause qui singularise le mieux l'apogée *scientifique* de l'activité d'objectivation. En la mettant en œuvre, la pensée transitive passe par-dessus son inachèvement et lui donne un sens positif, une vertu attractive. L'ouverture, on le sait, est la marque immanente de la transcendance, le signe visible qu'il y a toujours plus à connaître dans le monde que ce qui en est immédiatement accessible, et donc la preuve que quelque chose de lui nous échappe, nous excède[18], et nous limite par un choc en retour. Admettre l'ouverture de l'enquête signifie donc se ménager un aperçu vers la transcendance. Le problème est que la pensée transitive a du mal à se résoudre à son incomplétude et à se contenter d'un aperçu ; elle signifie souvent avec un optimisme militant que le programme d'achèvement est en marche, que la lacune ne saurait être que temporaire, et qu'à l'aperçu va se substituer une vision fidèle.

À partir de là, deux erreurs à propos de l'ouverture de la recherche, du balancement indéfini des « conjectures et réfutations », menacent la pensée transitive dans son application au problème de la conscience. La première, déjà dénoncée par Kant dans la *Dialectique transcendantale* de sa *Critique de la raison pure*, revient justement à extrapoler la ligne de fuite de l'investigation jusqu'à un point ferme mais imaginaire supposé totaliser toute la connaissance qui pourra être obtenue au cours d'une histoire présumée sans fin. Le point ferme s'identifie à la « chose réelle » telle qu'on se figure qu'elle devrait être pour expliquer la manière dont nous la découvrons progressivement, en oubliant que le processus de découverte est la source effective de cette figuration. Une telle hypostase, qu'on peut appeler « l'erreur du point de fuite », est souvent commise par les défenseurs des monismes matérialistes et physicalistes en philosophie de l'esprit. L'une des manifestations les plus claires de cette erreur se lit dans la quasi-vacuité de leur croyance selon laquelle la conscience *est* un phénomène « physique ». Une telle croyance n'aurait une signification précise que si l'on pouvait désigner une théorie physique présente ou annoncée qui

procure quelque clarté indiscutée sur son origine [19]. Mais en l'absence d'une telle théorie, le mot « physique » n'est plus qu'un fragment de slogan dénué de contenu, tout au plus investi d'une valeur déontologique. On entend plus souvent parler dans ce contexte doctrinal *du* physique que de *la* physique, d'une mystérieuse nature physique des choses que de leur légalisation par la science physique réelle. *Être* « physique », au sens de la doctrine physicaliste, n'équivaut pas à relever d'une théorie physique connue ou connaissable, mais à être élucidable par une science physique idéalement accomplie, selon l'idée qu'on se fait actuellement de son achèvement, et surtout selon les exigences les plus débridées qu'on a de nos jours vis-à-vis de ce que *devrait* nous offrir cette science. Proclamer que la conscience *est* « physique » revient alors à poser comme impératif que la physique future *devra*, pour accomplir le rêve de science englobante dont on l'investit, rendre intégralement raison de *tout*, y compris de la conscience (sans préciser, bien sûr, ce que voudrait dire en rendre raison dans ses propres termes). Malheureusement, cette façon spéculative et idéalisante de proclamer le caractère « physique » de la conscience ne va pas sans conséquences délétères, qui prennent la forme d'une curieuse tautologie. Être « physique » *in abstracto*, sans référence à des théories physiques connues, ne peut signifier rien d'autre que « ne pas être mental », ce qui donne lieu à l'étrange proposition latente selon laquelle « le mental *est* un phénomène non mental ». Pour éviter cette conséquence, il serait certes possible de restreindre la fonction de la locution « être physique » à exprimer la *prescription* de se servir de procédés expérimentaux relevant des sciences physiques dans la recherche sur les corrélats neurobiologiques de la conscience ; mais dans ce cas, on n'éviterait la tautologie que pour tomber dans une trivialité : il *vaut mieux* en effet utiliser des méthodes qui ont fait leurs preuves dans le passé des sciences pour espérer atteindre une certaine efficacité (cette efficacité fût-elle purement techno-manipulatrice, et ne prétendant en rien nous rapprocher d'un dévoilement du lieu de provenance de la conscience). Nous reviendrons plus bas sur cette composante pratique qui est sans doute le seul point d'appui indiscutable, quoique métaphysiquement faible, du physicalisme.

Le second fourvoiement fréquent de l'attitude transitive sera appelé « l'erreur du point aveugle ». Elle est pour ainsi dire la réciproque de la première, parce qu'à l'hypostase du point de fuite, elle fait répondre la méconnaissance des répercussions qu'a sur les savoirs le point-source de leurs décisions fondatrices. L'erreur du point aveugle consiste en bref à ignorer qu'une fraction de l'ouverture de l'enquête découle non pas de son simple inachèvement contingent, mais d'une incomplétude authentique, incompensable, *définitive* parce que imposée par les choix méthodologiques *initiaux* qui sous-tendent la recherche, voire par l'état de conscience qu'adoptent dès le départ ceux qui la poursuivent. L'objectivation est un décret primordial qui met par définition de côté tout ce qui relève de l'être situé, de l'immédiateté, de l'instabilité de l'expérience consciente, et qui fait de ce refoulement de la singulière plénitude du vécu dans son angle mort la condition de son opérativité. La transitivité est quant à elle un mode d'être, un état de conscience optionnel, qui éloigne l'attention de l'acte mental et la projette sur le motif de cet acte, préparant ainsi les accomplissements de la connaissance objective. Ne pas reconnaître cela, conformément à une forme d'amnésie répandue dans notre culture, ne pas réaliser que ces orientations commençantes coupent *par construction* l'enquête scientifique de sa source expérientielle, a pour conséquence d'amorcer une course en avant vers l'origine chosifiée de la conscience dont tout annonce qu'elle ne peut déboucher que sur la plus entière désillusion (même si une myriade de trouvailles excitantes et utiles faites en chemin protège la collectivité du *sentiment* d'échec et la tient en haleine). Utiliser la méthode scientifique pour combler sa propre lacune constitutive ou son « point aveugle » fondateur est à peu près aussi pertinent que s'élancer vers le futur pour réhabiter le passé, ou que regarder au loin pour percevoir ce qui se tient ici. Aucun degré d'effort scientifique ne permettra de regagner ce qui a été perdu en fondant la science sur la décision même de cette perte.

Une trace de l'erreur du point aveugle au sein du débat philosophique contemporain se lit dans la combinaison de prégnance et d'échec de la thèse physicaliste selon laquelle la conscience, sans être à proprement parler « *réductible* » à une base matérielle ou à un niveau d'organisation régis par les

sciences physiques, n'en « *émerge* » pas moins de cette base. La doctrine de l'émergence a en première analyse de quoi séduire, parce qu'elle s'éloigne de la caricature du physicalisme sans renoncer à son principe. *Réduire* la conscience à une base matérielle (par exemple neurobiologique) voudrait dire montrer qu'elle est une conséquence immédiate, directe, prévisible, théoriquement maîtrisable, de processus physiques se déroulant dans un certain corps. Mais considérer que la conscience *émerge* de cette base matérielle, cela veut dire qu'elle en est une efflorescence indirecte à haut niveau d'organisation, un effet ayant l'allure de l'entière nouveauté, un corollaire *a priori* imprévisible et théoriquement insaisissable. Cela permet, soit dit en passant, de ne pas exiger immédiatement des théories physiques connues qu'elles permettent de dériver la conscience à partir de leurs prémisses, et d'alléger du même coup la charge de la preuve physicaliste. Par ailleurs, au contraire d'une propriété réduite, qui se verrait imposer une relation bi-univoque avec une base de réduction bien définie (on dirait dans ce cas qu'elle est *réalisée* par cette seule base matérielle), une « propriété » émergente est censée être *multiréalisable*, c'est-à-dire capable de se manifester à l'identique dans plusieurs configurations matérielles distinctes. Le problème est que cette thèse de l'émergence et de la multiréalisabilité de la conscience ne résiste pas longtemps à un examen ontologique sérieux du concept même d'émergence. Comme le remarque Jaegwon Kim à titre préliminaire, la plupart des propriétés de haut niveau relevant de sciences comme la chimie, la biologie, ou la sociologie, peuvent se concevoir comme des émergents « faibles ». En d'autres termes : (a) ces propriétés de haut niveau sont compréhensibles comme des réseaux configurationnels complexes de propriétés physiques sous-jacentes, mais (b) elles n'ont aucun pouvoir causal propre et donc aucune autonomie ontologique par rapport aux propriétés dites « élémentaires ». Leur caractère de nouveauté et d'imprévisibilité, typique de l'émergence, n'est qu'*apparent* ; il dérive d'une déficience théorique, conceptuelle, ou perceptive des sujets connaissants que nous sommes[20]. L'incapacité dans laquelle nous nous trouvons d'anticiper leur apparition à partir de la connaissance des propriétés « élémentaires » relève donc d'une forme simplement contingente d'imprévisibilité. Par contraste avec cela, poursuit

Kim [21], la conscience s'avère un cas complètement à part. Pour elle, et pour elle seulement, semble se justifier l'emploi d'un concept d'émergence « forte », radicale, qui en fait une « propriété » *vraiment* nouvelle, une « propriété » dont l'imprévisibilité *a priori* découle d'une limitation essentielle plutôt que contingente de notre connaissance objective, une « propriété » dont l'immaîtrisabilité s'étend à tout le champ des théories physiques actuelles *et* possibles. Mais parler d'« émergence forte » dans ce sens extrême, et en réserver le concept au cas déclaré *unique* de la conscience, n'est-ce pas avouer à demi-mots qu'on ne voit pas du tout quel genre de connexion il peut bien y avoir entre le niveau physique et le niveau de l'expérience consciente ? Ne doit-on pas reconnaître, avec Galen Strawson [22], que pour être simplement en droit de *supposer* qu'une propriété de haut niveau émerge d'une « base », il faut avoir identifié dans cette base quelque chose « en vertu de quoi » cette propriété peut se manifester ? Or, n'est-il pas clair qu'on n'a jamais pu entrevoir au niveau physique ou physiologique un trait quelconque « en vertu de quoi » l'expérience consciente devrait en émerger, alors qu'il est, par exemple, facile d'identifier un trait physique microscopique *en vertu duquel* le caractère liquide de l'eau se manifeste au niveau macroscopique (l'intensité des forces de Van der Waals entre les molécules H_2O) ? Si on continue malgré tout de brandir le mot « émergence » à propos de la conscience, n'est-ce pas alors parce qu'on ne veut pas déclarer forfait, et que plutôt que d'abandonner une option physicaliste organiquement liée à la méthode scientifique, on préfère l'abriter dans une ultime niche verbale ? La singularité reconnue du cas de la conscience dans sa dimension d'expérience, sa mise en rapport avec des limites constitutives de la connaissance, l'invention d'un concept d'émergence *sui generis* ne s'appliquant qu'à elle, équivalent à reconnaître que sa conception physicaliste est bel et bien une variante de l'*erreur du point aveugle*. Car tout cela comporte l'aveu à demi-mots que l'immaîtrisabilité de la conscience ne résulte pas d'un défaut momentané des théories physiques et physiologiques dont nous disposons, mais qu'elle s'étend en principe à toute théorie de ce type, et qu'elle découle donc vraisemblablement de leurs plus profondes hypothèses fondatrices.

Si l'option métaphysique d'un monisme matérialiste ou physicaliste reste cependant dominante dans notre culture, c'est en vertu de deux arguments qui ont été rapidement esquissés dans les paragraphes précédents, mais qui vont à présent être développés un peu plus longuement, avant d'être encore plus amplement discutés dans les chapitres suivants. Ces deux arguments ont beau être évocateurs, ils ne sont pas logiquement contraignants. Dès lors, leur pouvoir de conviction n'est ressenti comme décisif que dans l'état de conscience transitif-intentionnel qui préconditionne l'acceptation des doctrines qu'ils ont pour mission d'appuyer, ce qui relève d'une forme de pétition de principe non pas certes purement logique, mais du moins logico-existentielle.

L'argument principal, mais aussi le plus faible en raison de sa symétrie, est évidemment la mise en évidence de *corrélations* plus ou moins étroites (selon les protocoles expérimentaux) entre événements cérébraux publiquement accessibles et événements mentaux rapportés en première personne. Il est renforcé par la possibilité d'induire des altérations du fonctionnement mental par certaines interventions ciblées sur le cerveau, signant *apparemment* la dépendance causale du mental à l'égard du cérébral. Cette possibilité attesterait peut-être une telle dépendance causale unidirectionnelle s'il n'y avait aussi la possibilité réciproque d'occasionner des altérations du fonctionnement cérébral par des interventions d'ordre psychothérapique sur le cours des événements mentaux. Dans ces conditions, le fait de la réciprocité doit être non pas certes nié, mais au moins minimisé sur le plan ontologique par les défenseurs de l'option physicaliste ; il doit être considéré par eux comme un cas de causalité seulement *apparente* sur le mode « descendant » (d'un niveau supérieur à un niveau inférieur d'organisation), à ne pas confondre avec la « *vraie* » causalité (confinée selon eux au niveau d'organisation physique « de base ») [23].

Au moins un procédé neutre pour synthétiser philosophiquement la structure de ces dépendances mutuelles *sans* préjuger immédiatement de leur signification causale est-il offert par le concept de « survenance » (*supervenience* en anglais) du mental sur le physique : on considère que le niveau mental « survient » sur le niveau physique lorsque *toute* modification des événements mentaux suppose une modification des processus cérébraux, tandis qu'il existe

certaines altérations (généralement minimes ou adéquatement distribuées) des processus cérébraux qui laissent les événements mentaux inchangés. Mais ici, à nouveau, une distorsion se fait jour lorsqu'on oublie que la « survenance du mental sur le physique » est seulement une expression traduisant une forme élaborée, partiellement déséquilibrée, de *corrélation* entre les deux séries de phénomènes, et qu'on se laisse trop fasciner par ses connotations de superficialité du mental par rapport au physique. Car, au fond, les corrélations, dépendances mutuelles, et articulations de type « survenantes » entre le physique et le mental ne sont pas une *condition suffisante* pour affirmer que toute la réalité du mental est épuisée par le physique. D'autres explications des corrélations et dépendances que l'assimilation-réduction du mental au physique, et même d'autres façons de leur donner sens qu'en termes causaux, sont disponibles, comme nous le verrons en détail au chapitre XII. La plus connue des explications alternatives, parmi celles qui restent enfermées dans le schème causal, est un héritage du spinozisme. Elle consiste à postuler la dépendance *commune* du mental et du physique à l'égard d'un troisième terme qui se manifesterait tantôt comme mental, tantôt comme physique, et sur lequel on pourrait *intervenir* par un travail psychologique aussi bien que par des instruments physiques.

Pourtant, en dépit de l'état d'indétermination dans lequel nous laissent les arguments de la corrélation et de l'intervention, ceux-ci restent largement considérés comme les points d'appui majeurs du monisme matérialiste ou physicaliste. Quel est le motif d'un tel engouement pour des arguments peu concluants ? Essayer de le comprendre, mettre au jour le biais systématique qui conduit bien des chercheurs à brandir ces arguments comme quasi-preuves du monisme physicaliste va nous guider naturellement vers le second argument latent en faveur de cette doctrine métaphysique : celui de la productivité des actions accomplies sous son présupposé.

Si les corrélations et dépendances entre le mental et le physique sont couramment envisagées comme preuve de l'exclusivité ontologique du physique, c'est que les moyens physiques d'accès et de manipulation sont nettement plus *efficaces*, plus finement modulables, et surtout plus aisément maîtrisables, que les moyens mentaux. La raison principale pour laquelle il en va

ainsi, c'est précisément que ces moyens physiques relèvent de l'attitude transitive : ils consistent en autant d'objets publiquement visés et partagés à la disposition des gestes de préhension, autant d'objets délimités et placés là-devant pour toute utilisation et toute amélioration collective. Par contraste, les moyens d'intervention de type psychologique sont essentiellement *intransitifs* ; ils supposent dans une large mesure la *participation* des individus, l'*engagement* des sujets, et une recréation personnelle des procédures, qui ne peuvent de ce fait être qu'indirectement orientées par des prescriptions verbalisées, et qui restent donc mal contrôlées par des cribles intersubjectifs. La stratégie « physique » d'investigation, et l'attitude transitive qui la sous-tend, se révèlent dès lors capables d'un progrès technologique indéfini, alors que la stratégie « psychologique » ne suit pas au même rythme parce qu'elle demande plus de sérieux et d'ascèse que de dextérité. De là à convertir une préférence de productivité méthodologique en primauté ontologique de l'objet privilégié de la méthode, c'est-à-dire de là à considérer une cible commode du *faire* comme la seule chose qui *est*, il n'y a qu'un pas vite franchi. Les sciences physico-chimiques et physiologiques qui se donnent pour tâche d'étudier et de manipuler le fonctionnement cérébral trouvent tout naturel de faire ce pas, puisqu'il revient à accorder la dignité d'*être* aux objectifs de leur activité réglée de maîtrise de l'environnement. Ces sciences sont si captivées par leur propre élan et par les témoignages d'efficacité qui ne cessent de s'accumuler à leur propos qu'elles repoussent comme secondaire tout ce qui n'a pas reçu leur caution pragmatico-ontologique. Elles tendent donc soit à balayer du revers de la main les objections « fondamentales » comme le « problème difficile » de l'origine de la conscience, soit à en annoncer la solution à l'horizon glorieux de leur avancée supposée sans bornes (si ce n'est sans limites). Même le fait évident que leur analyse de plus en plus fine du fonctionnement neuronal n'aurait jamais pu acquérir la signification d'une élucidation des processus mentaux si elle s'était entièrement coupée de toute voie d'accès à l'expérience en première personne n'altère en aucune manière leur confiance, car il leur semble dénué de portée théorique. Les chercheurs traitent l'expérience en première personne comme une porte parmi d'autres vers la connaissance objective recherchée, comme un passage à

traverser puis à abandonner derrière soi, comme un simple « contexte de découverte » qui ne conditionne en rien le contenu des savoirs justifiés, et ils ne se laissent donc pas impressionner par la présence têtue de l'expérience délaissée jusque dans le sentiment qu'ils ont de son insignifiance. Il faut dire que pour ces chercheurs, la thèse métaphysique du monisme matérialiste ou physicaliste a un avantage stratégique considérable : elle les met professionnellement à l'abri du doute instillé par de nombreux philosophes de l'esprit à propos de leur capacité à répondre aux questions les plus radicales, et leur permet en attendant de se consacrer à d'innombrables questions limitées sur les « mécanismes » de la perception, du sommeil et de la veille, de la conceptualisation, de l'émotion, etc., non seulement avec sérénité mais aussi avec un espoir mobilisateur. Le préjugé métaphysique de type matérialiste ou physicaliste sert en somme de « mol oreiller » permettant aux recherches scientifiques de déployer leurs immenses potentialités sans se laisser inhiber par des scrupules philosophiques. Ainsi perdure-t-il en dépit de la faiblesse logique des deux grands « arguments » (corrélation neuropsychique et efficacité des procédés d'intervention neurologique) répertoriés en sa faveur.

Le problème que pose aux philosophes une telle auto-affirmation pratique du monisme matérialiste n'est pas uniquement que cette doctrine ne répond pas à leurs exigences argumentatives, et les remplace par une sorte de prosélytisme de la volonté de puissance ; il est que sa façon de procéder devient hégémonique dans le domaine de la pensée, au nom de l'efficacité techno-scientifique érigée en seule valeur. Les normes qui sous-tendent le préjugé matérialiste ou physicaliste s'imposent bien au-delà de sa circonscription, et deviennent l'étalon sur lequel viennent se régler non seulement les programmes scientifiques mais aussi ceux des débats philosophiques qui tendent à transgresser leur cadre. Il en résulte que les défenseurs de *toutes* les thèses métaphysiques sur la conscience, y compris de celles qui visent à surmonter les déficiences du physicalisme, se sentent obligés de s'auto-justifier sous le régime de la pensée transitive. Chaque thèse, aussi opposée qu'elle soit au matérialisme, se trouve implicitement contrainte à argumenter comme si elle traitait d'objets et propriétés conçus sur le *modèle* des corps matériels, alors même que ses pseudo-objets et pseudo-

propriétés n'ont été imaginés que pour pallier tant bien que mal les insuffisances explicatives d'un monisme ontologique des corps matériels. Les exemples de tels pseudo-objets et pseudo-propriétés abondent, qu'il s'agisse de réactualisations de la substance neutre spinoziste, de la *res cogitans* cartésienne, ou des « propriétés phénoménales » de David Chalmers [24]. La *structure* même des explications non physicalistes en vient à suivre le modèle physicaliste, lorsqu'elle met en scène des connexions pseudo-légales entre ses pseudo-objets ou pseudo-propriétés, d'une part, et les vrais objets et propriétés de la physique, d'autre part, à la manière des « lois psychophysiques » postulées par Chalmers.

Penchons-nous donc avec un regard critique sur quelques-uns des procédés intellectuels par lesquels des thèses métaphysiques alternatives cherchent à s'élever contre la thèse moniste physicaliste, mais ne parviennent à le faire qu'en adoptant ses formes ou ses normes (sous la contrainte de son état de conscience de référence), et en revendiquant une part de son terrain ontologique.

À titre de banc d'essai de cette mise en évidence de l'ombre portée du physicalisme au-delà de sa circonscription, nous commencerons par la théorie de l'identité psychophysique, en vogue entre la fin des années 1950 et le milieu des années 1960. Contrairement à ce qui en est souvent dit, la théorie de l'identité n'est pas *nécessairement*, par elle-même, un monisme physicaliste. L'un de ses premiers défenseurs, Herbert Feigl, a été amené à souligner une divergence majeure entre la théorie de l'identité et la thèse moniste physicaliste, pour couper court à de nombreuses mésinterprétations qui tendent encore aujourd'hui à faire résorber la première par la seconde. S'il admet que les seules lois fondamentales auxquelles peuvent accéder les sciences sont les lois physiques, Feigl nie cependant que la *réalité* « dont les *régularités* sont formulées dans les lois physiques » soit elle-même une réalité exclusivement physique. La *réalité ultime*, pleine de réminiscences de la substance spinoziste, doit selon lui être comprise comme une entité d'un autre ordre qui, d'un côté, se manifeste comme un ensemble de structures descriptibles par les lois physiques, et d'un autre côté « est connue de nous par *accointance* (c'est-à-dire par connivence, par contact, par coextensivité) à travers notre expérience directe ». Autrement dit, la réalité ultime, entité au sujet de laquelle Feigl demande le droit de faire silence, est

« représentée dans deux systèmes conceptuels différents » : le système de la physique et le système de la « phénoménologie psychologique »[25]. La réalité ultime est doublement approchable, doublement manifestable, *mais autre que ses manifestations*. Il découle de ce schéma que la théorie de l'identité appartient bien au type des thèses métaphysiques à pseudo-objets (ici, l'entité « réalité ultime ») traités sous le régime d'une pensée transitive, même si, selon son principal fondateur, elle excède de loin l'archétype physique de la transitivité avec ses objets autorisés de type corporel.

À la fin des années 1960, deux défauts ont été reprochés à la théorie de l'identité, invitant beaucoup de chercheurs à abandonner son extrapolation spéculative de la norme ontologique physicaliste, en faveur d'une ontologie physicaliste *stricto sensu*. Le premier défaut était que la théorie de l'identité excluait par principe que les processus mentaux aient d'autres implémentations que cérébrales, ce qui interdisait de prendre en compte l'avènement annoncé de l'*intelligence artificielle*. Le second défaut allégué était que les contours des concepts mentalistes, mal définis, ne recouvraient les concepts neurophysiologiques que de façon incertaine et approximative, ce qui rendait hasardeuse l'affirmation de leur pure et simple identité. Pour prendre un exemple, la « nostalgie » peut *a priori* recouvrir quantité d'états neurologiques distincts suivant la variété des objets possibles de cette émotion et les climats affectifs qui l'entourent. Auquel de ces états neurologiques la nostalgie est-elle dès lors « identique » ? Doit-on se contenter de dire, selon la sagesse commune du moment, que chaque « échantillon » de nostalgie est identique à un état neurologique donné, même si le « type » du sentiment de nostalgie ne peut pas se voir attribuer une configuration physiologique unique ? Cette distinction entre échantillons et types ne suffit pas à surmonter la difficulté, car si nos concepts « typiques » ne réussissent même pas à capturer les termes de l'allégation d'identité, si l'unicité de chaque cas d'identité écarte toute possibilité d'attestation reproductible, le maintien de cette allégation apparaît mal fondé.

Quelle qu'en soit la crédibilité, les deux critiques ont suscité des développements doctrinaux majeurs. La seconde critique a débouché sur la théorie éliminativiste, dans laquelle les concepts mentalistes, déclarés trop flous,

sont purement et simplement écartés au profit de concepts neurophysiologiques. Et la première critique a engendré le fonctionnalisme, qui, nous l'avons vu, compare l'esprit à un logiciel, à une structure abstraite de réponses représentationnelles et comportementales pouvant être mise en œuvre sur plusieurs substrats matériels, et pas seulement des cerveaux. Ces deux dernières thèses d'obédience physicaliste, populaires durant les dernières décennies du XX^e^ siècle, ont pu s'arroger le mérite des comptes rendus scientifiques de plusieurs aspects structuraux des opérations mentales, au prix d'un programme de recherche simplifié mais productif qui, à l'instar de toutes les variantes de monisme physicaliste, laisse délibérément à l'écart la question la plus fondamentale. L'éliminativisme remplace l'esprit par un organe et un processus objectif, laissant de côté (selon l'expression de Thomas Nagel) *ce que c'est d'être* un tel processus. Quant au fonctionnalisme, il fait de l'esprit une *structure* causale, laissant subsister un « gouffre explicatif [26] » avec le trait non structural par excellence qu'est la qualité vécue d'une expérience particulière. Dans le cadre admis de la pensée transitive, la critique d'une doctrine métaphysique comme la théorie de l'identité, qui repose sur la manipulation tantôt ouverte, tantôt tacite de pseudo-objets comme la « réalité ultime » de Feigl, ne peut aboutir qu'à une transitivité plus stricte encore, portée sur les seuls objets de la physique ; cela suffit à faire perdre à l'expérience consciente (ou « conscience phénoménale ») le statut majeur d'aperception de la réalité par accointance qu'elle conservait encore dans cette doctrine, et à en faire quelque épiphénomène incompréhensible et subalterne.

La pensée transitive ne pouvant, on vient de le voir, qu'osciller entre d'incertaines imaginations théoriques et une lacune béante laissée en son point aveugle, on ne doit pas s'étonner d'un retour de balancier préconisant de combler la lacune par une nouvelle chance accordée à la théorie antérieure. Et, de fait, un renouveau de la théorie de l'identité a pu sembler récemment offrir une réponse crédible au grand oubli que partagent l'éliminativisme et le fonctionnalisme : « nous avons la possibilité de gagner sur les deux tableaux, écrit Brian Loar. Nous pouvons prendre l'intuition phénoménologique à la lettre, en acceptant les concepts introspectifs et leur irréductibilité conceptuelle, et en

même temps tenir les qualités phénoménales pour *identiques* aux propriétés physiques-fonctionnelles du genre qu'envisage la science neurologique contemporaine[27] ». La théorie de l'identité autoriserait ainsi à se rendre à l'évidence massive de la primauté existentielle de l'expérience vécue, sans pour autant perdre la faculté de faire allégeance au présupposé fondateur de la méthode scientifique, à des fins de conformité idéologique ou d'efficacité manipulative. En faveur de la théorie de l'identité ainsi remotivée, on a fait valoir quelques arguments qui sont cependant loin d'avoir emporté la conviction d'une large communauté de penseurs. L'argument le plus parlant, et le plus souvent exhibé, est celui de son pouvoir apparent d'explication. La théorie de l'identité coupe court dès le départ à la question de savoir comment l'esprit conscient *émerge* d'une base matérielle, puisqu'elle affirme leur identité ontologique. Elle rend raison de la corrélation neuropsychique de manière à la fois efficace et triviale, en soulignant qu'il ne s'agit pas de deux mais d'un seul processus représenté dans deux cadres différent. L'identité étant l'explication la plus simple possible, si ce n'est la meilleure, de la corrélation psycho-neuronale, on est pour ainsi dire forcé de l'adopter, proclament ses défenseurs contemporains. Mais au fait, la théorie de l'identité peut-elle vraiment être dite *expliquer* quoi que ce soit ? Bien des auteurs en doutent, avec de bonnes raisons[28] :

- Les énoncés d'identité sont des redites, pas des explications ; une vraie explication comporterait une séquence déductive, allant de prémisses acceptées à des conséquences observées, par l'intermédiaire de lois ;
- Les énoncés d'identité sont symétriques, alors qu'une explication élucide un effet A par une cause B et non pas l'inverse. L'impression, fausse, d'une dissymétrie explicative surgit du préalable *facultatif* selon lequel la théorie de l'identité est une branche du physicalisme. Ceci la contraint tacitement à « expliquer » le psychique par le physique. Mais, prise au premier degré, la clause d'identité pourrait aussi bien, ou aussi mal, « expliquer » à l'inverse le physique par le psychique ;

- Les énoncés d'identité ne comportent aucun pouvoir prédictif : il est impossible de dire *a priori*, en retournant simplement la prétendue connexion explicative, à quel état psychique jusque-là inconnu un état neurologique à peine découvert est associé ;
- La corrélation neuropsychique ne se réduit pas à une correspondance formelle entre objets et quasi-objets, ou entre deux aspects d'un quasi-processus envisagé en troisième personne (comme la représente la théorie de l'identité). Elle est un fait concret qu'il faut établir au cas par cas, en employant une approche en deuxième personne pour recueillir des rapports d'expérience, ou en première personne pour prendre conscience de ce qu'on vit à l'instant où une image de son propre cerveau se montre à l'écran. Cette dernière objection est sans doute la plus fondamentale de toutes ; mais au-delà de la théorie de l'identité, elle vise n'importe quelle thèse formulée sous le régime de l'attitude transitive qui tendrait systématiquement à réescamoter la richesse de l'expérience située ou le travail de l'empathie dialogique au profit d'une *chose ou* d'une *propriété* « phénoménale » désignable à volonté.

Si l'on persiste à refuser de sortir entièrement de l'attitude transitive, et à vouloir élaborer une théorie métaphysique sous son régime, quelle option reste encore disponible ? Peut-être celle de renforcer la composante non physicaliste de la théorie de l'identité, d'étoffer sa représentation d'une entité centrale proto-physique et proto-psychique, d'établir plus fermement par là l'apparence d'un itinéraire explicatif allant de l'entité centrale à ses deux « aspects ». Peut-être également celle d'offrir un strapontin plus large à l'attitude phénoménologique à travers l'attribution d'un rôle taillé sur mesure pour l'expérience en première personne, dans un schéma spéculatif relevant pourtant essentiellement d'une pensée en troisième personne. Un bon exemple de cette dernière stratégie est la thèse finement élaborée par Max Velmans sous le nom de « monisme réflexif[29] ». Pour Velmans, comme pour d'autres penseurs monistes non physicalistes inspirés par la tonalité spinoziste de la théorie de l'identité, il faut postuler un « univers psychophysique homogène dont nous sommes partie

intégrante, et qui peut être connu de deux façons complètement différentes[30] ». La nette affirmation de cette entité à la fois centrale et totale permet d'affronter l'un des défauts les plus patents du paradigme matérialiste-physicaliste, et d'en proposer un palliatif (conceptuellement) plausible… avant de buter sur un usage mutilé de la phénoménologie.

Reformulons donc ce défaut sous un angle alternatif, afin de montrer comment le monisme réflexif de Velmans prétend en venir à bout. La faiblesse principale de la doctrine physicaliste peut se voir comme l'envers et la conséquence de sa force principale, comme le talon de cet Achille de la pensée philosophique. Sa force revendiquée, rappelons-le, est l'auto-suffisance prédictive et explicative des sciences physiques, leur capacité de principe à rendre raison de tout phénomène à partir de leurs seules ressources conceptuelles et algorithmiques, autrement dit la « clôture causale » de leur domaine de validité. Tout phénomène, et donc en particulier tout comportement d'être vivant et pensant, *doit* pouvoir s'expliquer en faisant intervenir des processus purement physiques, des chaînes de causalités exclusivement physiques, des lois relevant directement ou indirectement (à travers les strates de la survenance et de l'émergence faible) des sciences physiques. C'est un tel privilège d'exhaustivité principielle que revendique l'option physicaliste, et ceux qui la défendent ont à en assumer les conséquences. Or, l'une de ces conséquences est manifestement désastreuse pour la prétention de la thèse moniste matérialiste/physicaliste à rendre compte de l'expérience consciente. S'il n'y a, comme l'exige l'idéal du physicalisme, aucune lacune dans la concaténation des causes physiques qui unit un stimulus sensoriel à une réponse comportementale par le biais d'un fonctionnement cérébral, alors l'expérience consciente n'a absolument aucun rôle à y jouer. Une telle conclusion fait écho à la figure du « zombie » qui sera étudiée au chapitre suivant, et elle ne cesse de ressurgir à propos des théories neurologiques de la conscience, comme nous le verrons au chapitre IX. C'est là ce que Velmans appelle le « paradoxe causal » de la conscience[31].

Le monisme réflexif, avec son substrat universel censé se manifester sur le mode psychique aussi bien que physique, est alors présenté comme une solution de ce paradoxe[32]. Supposons en effet, propose Velmans, que la même *grande*

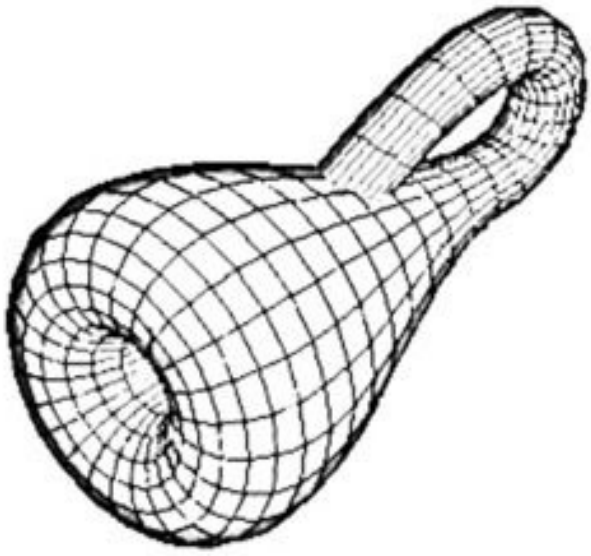
chose universelle se présente sous deux aspects différents, l'aspect vécu en première personne et l'aspect reconstruit en troisième personne. Dans ce cas, la clôture *causale* de la description (« physique ») en troisième personne n'exclut nullement qu'une description en termes de *raisons* ou de *motivations* ressenties, typique de la première personne, soit exactement aussi pertinente que la précédente pour rendre compte des comportements. La concaténation des vécus n'a plus à être considérée comme seulement épiphénoménale au regard de la chaîne des causes physiques, ni comme moins fondamentale que cette dernière sur un plan ontologique, pour la simple raison qu'elle partage avec elle un statut ontologiquement dérivé à partir de l'unique « univers psychophysique ». Dans le cadre du monisme réflexif, la chaîne des causes physiques a exactement le même statut perspectif que la chaîne des motivations vécues ; l'une et l'autre, la physique et la psychique, se font jour en tant que vues différentes sur la même « chose » ou le même processus universel, sous deux angles distincts. Dès lors, il n'y a rien de choquant à alterner les langages physique et psychique, ainsi qu'on le fait souvent dans la vie courante ou dans les sciences physiologiques, pour tenter de mieux comprendre la succession des événements qui ont abouti à un comportement. L'alternance ne doit pas ici être tenue pour une trahison de la seule chaîne causale réelle (la chaîne physique), mais simplement pour un choix optimisé d'aperçus perspectifs visant à décrire aussi économiquement que possible un processus sous-jacent plus réel que chacun d'entre eux.

Le vrai défaut de ces conceptions métaphysiques proposées comme alternatives au monisme matérialiste ou physicaliste se laisse voir lorsqu'on creuse sous leur métaphore des deux représentations et des deux perspectives. Ce qu'on découvre alors est qu'elles n'offrent qu'un simulacre de théorie conforme à la pensée transitive, et que la nécessité interne dans laquelle elles se trouvent d'échapper au moins en partie à ce mode de pensée leur est impossible à cacher. Après tout, le motif principal de la résurgence contemporaine de la théorie de l'identité neuropsychique n'est pas seulement d'offrir une conception doctrinale convaincante de la place de la conscience dans la nature après l'échec partiel du fonctionnalisme, mais de faire (enfin) une place à la phénoménologie et à l'attestation vécue d'une expérience, dans ce qu'on pourrait appeler « une

science élargie de la conscience ». La nouvelle version de la théorie de l'identité, aussi bien que le monisme non physicaliste de Velmans, participent ainsi d'un mouvement plus large de traduction théorique de la méthode qu'emploient *de facto* les neurosciences cognitives : la confrontation permanente d'une description neurologique en troisième personne avec des rapports d'expérience en première personne, qui seule permet à bon droit de conférer au processus neuronal le statut d'un corrélat physiologique d'événement mental [33]. Le problème est que son contrôle incertain du passage entre une pensée transitive (métaphysique aussi bien que scientifique) et une pensée intransitive (phénoménologique) expose cette traduction théorique à des confusions conceptuelles. Si le monisme néo-spinoziste proposé par Max Velmans, ou avant lui le monisme néo-leibnizien esquissé par Raymond Ruyer, laissent entrevoir qu'ils ne peuvent pas se passer d'une approche phénoménologique relevant de la pensée intransitive, c'est seulement à condition de la subordonner à une description des relations entre le grand objet universel (également appelé « chose en soi ») et l'un de ses attributs, laquelle relève d'une variété métaphysique de pensée transitive. Cette dernière description doit alors être placée sous surveillance, afin d'y guetter l'apparition d'une faille entre des pensées transitive et intransitive mal distinguées, entre une conceptualité massive et une réceptivité en filigrane.

La dénomination doctrinale « monisme réflexif » utilisée par Velmans vise d'emblée à signaler un retour à l'expérience par-delà le déploiement métaphysique. Elle parvient à évoquer en deux mots une boucle de rétroaction, un mouvement réflexif, qui reconduit à l'expérience consciente dans l'acte même de viser son support métaphysique unique ou son corrélat physico-physiologique. La boucle s'amorce quand on note que le sujet percevant et pensant est localisé dans l'espace, à la manière d'un objet singulier jeté parmi les objets du monde manifeste. La même boucle se referme lorsqu'on s'aperçoit que les objets manifestes sont de simples apparitions résultant d'un acte distanciateur et spatialisant qu'accomplit la conscience du sujet que l'on est. L'espace en tant que domaine d'objets contient le sujet objectivé, mais à l'inverse le sujet conscient est porteur d'espace, et il se fait donc constitutif d'objets étendus.

« Dans la mesure où nous sommes des parties de l'univers qui, à leur tour, font l'expérience du "grand univers", nous participons d'un processus réflexif par lequel l'univers s'éprouve lui-même [34]. » L'univers vu par Velmans ressemble en somme à une *bouteille de Klein*, dont le goulot replié s'élargit à l'arrière pour produire le corps, tandis que le corps se contracte et s'allonge vers l'avant en un goulot. Le goulot représente métaphoriquement le sujet dont les catégories *constituent* l'espace objectif, et la bouteille représente le domaine d'objets qui fait émerger le sujet de son sein [35]. Comme la bouteille de Klein également, l'univers de Velmans n'a ni intérieur ni extérieur, puisque son extérieur est projeté par l'intérieur et son intérieur plongé dans l'extérieur. À ce détail capital près que le point de vue de Velmans est, et se sait être, celui de l'éprouvant, du constituant, du projetant, au regard duquel la pseudo-extériorité de la bouteille conçue n'est qu'une commodité de représentation.



À la manière de Velmans, Ruyer commence par énoncer une forme de doctrine moniste selon laquelle l'organisme et la conscience émergent comme deux présentations distinctes d'une seule *réalité première*. Il donne à son monisme une allure si simple qu'elle fait irrésistiblement penser à la théorie de l'identité neuropsychique. C'est le cas lorsqu'il déclare que « la conscience *est* la

réalité, ou un élément de la réalité, du système nerveux[36] ». Mais cette belle construction spéculative n'est au fond qu'un faux-semblant, dont le voile est vite jeté à terre par une sorte d'effondrement sur le plan phénoménologique. On s'aperçoit de cette mutation de la pensée en découvrant ce qu'est exactement la réalité première au sens de Ruyer. Appelée par lui « domaine absolu de survol » ou « surface absolue », elle ne s'apparente à rien d'autre qu'à une pure expérience vécue encore dénuée d'auto-appréhension réflexive. Dans le sillage de cette caractérisation exclusivement expérientielle de la réalité première sur laquelle est bâti son schéma moniste, Ruyer concède que « toute l'efficacité appartient au subjectif. L'objectif n'est qu'un épiphénomène[37]. » En particulier, le système nerveux ne doit *lui aussi* être compris que comme un épiphénomène, au sens où il n'est que l'une des apparences manifestées dans la réalité première expérientielle, parmi celles que retient une conscience auto-délimitée réflexivement en son sein. Si Ruyer adresse en dépit de cela une critique ouverte à l'idéalisme qui fait de la conscience un point de départ inquestionné, c'est parce qu'il ne peut admettre la prédilection apparente de cette famille de doctrines pour l'un des deux termes du clivage dualiste traditionnel, pour le terme *res cogitans* plutôt que pour celui de *res extensa*. Contre une telle distorsion, Ruyer exige de sa réalité première expérientielle qu'elle soit consubstantiellement *cogitans* et *extensa*, qu'elle soit à la fois grosse de conscience et d'espace. « La conscience, écrit-il, est de l'essence même de l'étendue vraie[38]. »

On retire de ces lectures l'impression que, chez Velmans, comme chez Ruyer avant lui, des termes spéculatifs de désignation transitive tels que « grand univers », « chose en soi » ou « réalité première » ne sont que des prête-noms pour cela vers quoi on ne peut justement pas gesticuler en s'extravertissant, à savoir le constat d'immanence, le choc intransitif consistant à réaliser l'expérience pure au premier degré et tout le reste au second degré comme ses objets. Sous couvert d'expliquer la corrélation neuropsychique par une dualité de perspectives ouvertes sur un même *objet total*, c'est de l'attitude même de saisie tendue d'un objet qu'elles se sont subrepticement mais insuffisamment affranchies. L'état de conscience dans le cadre duquel évoluent ces deux

penseurs n'est déjà plus celui de la seule « attitude naturelle » ou de la perpétuelle distension intentionnelle. Il a commencé à basculer, fût-ce par intermittence, vers l'état de mise en suspens, d'*épochè* phénoménologique, au sein duquel l'élucidation d'un problème comme celui de l'origine de la conscience n'a plus à prendre la forme d'une connexion d'objets, mais suppose une redéfinition de la limite entre ce qui compte comme problèmes à résoudre et ce qui se manifeste comme la précondition trop souvent inaperçue de leur formulation. Le résultat de ce caractère seulement sporadique, sans doute mal contrôlé, du basculement d'état de conscience de ces penseurs, est que leur position hésite entre une fausse symétrie pensée et une vraie asymétrie vécue des « perspectives » en première et en troisième personnes. Chez Ruyer, une « métaphysique de la monade », apparemment symétrique parce qu'elle se présente de manière équilibrée selon les perspectives objective et subjective, dissimule mal l'asymétrie effective de ce qui finit par s'avouer une « monadologie subjective [39] ». Quant à Velmans, il déclare d'un côté (sur un mode discursif et transitif) que sa position combine un « monisme ontologique » et un « dualisme épistémologique », en ce sens qu'« il doit y avoir une chose, événement, ou processus que l'on peut connaître de deux manières complémentaires [40] », physique ou psychique. Mais d'un autre côté, il reconnaît (sur un mode phénoménologique et intransitif) que les deux modes complémentaires de présentation de la « chose » centrale, les deux perspectives alléguées, ne sont en rien équivalentes. Car après tout, « sans expériences en première personne, on ne peut pas avoir d'observations en troisième personne [41] ». La première personne est l'arrière-plan, la condition *sine qua non* de la troisième personne. Il n'est pas possible de mettre les deux sur un pied d'égalité comme prétendent le faire le monisme neutre et le dualisme ontologique, ni d'inverser leur dépendance comme prétend le faire le monisme matérialiste. En cette extrémité originaire du champ de la réflexion philosophique, la pensée transitive et ses schémas d'objets préformés deviennent tout simplement hors de propos. La visée d'objet arrive à son point d'exténuation, et masque très mal le champ transcendantal qui la précède en fait comme en droit.

Ce genre d'oscillation pas tout à fait maîtrisée entre deux postures d'être et de connaissance se retrouve dans la conception que l'on présente de nos jours comme l'adversaire archétypal et le repoussoir intellectuel du monisme matérialiste : le dualisme des substances ou des propriétés. Dans l'esquisse que nous avons proposée de la psychogenèse du monisme physicaliste, le dualisme naît d'un arrêt, d'une pause, d'une réticence dans le mouvement qui conduit à l'entière négation de soi. Quelle est la source existentielle de cette pause ? Dans quel équilibre (ferme ou précaire) d'états de conscience s'enracine la demi-mesure dualiste ? Pour le savoir, la démarche la plus directe consiste à relire quelques pages fondatrices de deux auteurs dualistes séparés par plus de trois siècles : René Descartes et David Chalmers. Ce que nous y découvrons est que leur état de conscience associe une pratique réflexivement attestée de l'*épochè* phénoménologique à une volonté disciplinée de ménager un espace pour la connaissance objective. Il part d'une redécouverte de la coïncidence de soi avec l'apparaître immanent. Il s'infléchit en une activité de mise en retrait vis-à-vis de cet apparaître. Et il se prolonge par un effort de différenciation entre l'apparaître rétracté et ce qui apparaît posé d'abord en lui, puis pour lui, comme face à lui, dans le but de pouvoir traiter ses contenus apparaissants comme autant de transcendances accessibles à la manipulation collective.

Penchons-nous d'abord sur Chalmers, dont la démarche est prompte et le basculement postural facilement perceptible. Chalmers [42] part de la proclamation lancinante de la présence incontournable de l'expérience, connue de manière « plus intime » que quoi que ce soit d'autre. Il écarte une à une les tentatives d'en rendre raison en lui substituant à la dérobée des faits cognitifs particuliers accessibles à la méthode scientifique. Il réfute soigneusement le parallèle entre l'expérience consciente et le principe vital, souvent brandi par l'apologétique matérialiste pour justifier la croyance que *rien* de ce qui semble irréductible aujourd'hui ne résistera à une réduction explicative future, pas plus la conscience que les énigmes passées sur la nature du vivant [43]. À mi-chemin de sa critique implacable, pourtant, Chalmers change de priorité. Il écarte la tentation « mystérianiste » consistant à reléguer définitivement l'expérience consciente dans l'angle mort de la démarche scientifique, et il revendique la possibilité pour

une science au domaine de définition élargi de prendre *aussi* en charge la question de l'expérience. Mais pour parvenir à cette fin tout en continuant à concevoir (avec la tradition épistémologique dominante) les sciences comme des disciplines d'objets vouées à établir des lois connectant leurs propriétés, il lui faut faire de l'expérience consciente un objet additionnel, ou du moins une *propriété d'objet* supplémentaire. Le tournant est pris en deux phrases consécutives : « une théorie de la conscience devrait considérer l'expérience comme fondamentale. Nous savons qu'une théorie de la conscience demande l'adjonction de quelque chose de fondamental dans notre *ontologie*[44]. » Considérer l'expérience comme fondamentale, cela est compatible avec une attitude transcendantale qui la tiendrait pour une condition d'arrière-plan ou une origine non thématisée (encore, dans ce cas, n'y aurait-il même pas à *considérer* l'expérience, mais simplement à s'y savoir établi). En revanche, prendre l'expérience pour quelque chose qui s'ajouterait à notre *ontologie*[45], c'est à la lettre réifier l'expérience consciente, en faire un étant, voire un objet de pensée (d'expérience !) parmi d'autres, même si c'est *en plus* des autres ; ou bien la tenir pour une propriété fondamentale des choses au milieu d'autres propriétés fondamentales comme la charge, la masse, et le spin, ainsi que le propose plus précisément Chalmers. En un instant, l'état de conscience de l'auteur a basculé. Il s'est transformé brusquement, passant de l'ouverture à la focalisation, afin de se remettre en phase avec le déploiement de la démarche scientifique, déclaré indéfini en dépit de l'échec reconnu de son emprise réductive. L'apparaître obsédant, envahissant, omnienglobant, autre désignation de l'expérience consciente, s'est soudain transformé en un trans-paraître, et ce qui l'a remplacé, c'est une multiplicité accrue des figurations de choses en elle. Le monolithe de l'apparaître s'est pulvérisé en une myriade d'apparaissants, l'un d'entre eux ayant reçu mission de porter le reflet fragmentaire de son bloc natif et d'en devenir en quelque sorte le représentant saisissable. Le problème de la provenance de l'expérience consciente a pris place (mais place restreinte, et donc pas à sa mesure) dans une sous-région délimitée et objectivée de son propre domaine. C'est ainsi que ce domaine s'est *dualisé*, selon Chalmers, en deux classes de *propriétés d'objets* : les propriétés physiques et les propriétés

expérientielles. C'est ainsi également que le but de la nouvelle science étendue qu'il appelle de ses vœux est devenu d'établir des lois connectant les deux espèces de *propriétés*, physiques et psychiques, postulées au sein de l'unique champ ontologique reconnu. D'une dualité de postures, transitive et intransitive, on a ainsi rechuté dans un schéma métaphysique qui relève de la seule posture transitive, quitte à laisser affleurer sous le nom de « propriétés expérientielles » le fossile à peine visible de son autre précondition posturale.

Entre recueillement [46] et extraversion, l'état de conscience de Descartes a suivi une trajectoire oscillante voisine, déposant par là le germe conjoint d'une philosophie de l'esprit canonique, et de l'approche moderne de la nature. À la différence de Chalmers, cependant, Descartes ne cherchait pas à assurer que la méthode scientifique s'étend (fût-ce non-réductivement) jusqu'à l'expérience, voire que l'expérience est l'objet d'*une* science. Sa tâche était à la fois moins spécifique et plus ambitieuse, puisqu'elle consistait à dégager, par son balancement, un vaste terrain pour le déploiement de *toutes* les sciences à l'état naissant. À l'époque, rester bloqué en état d'extraversion, cela revenait à accepter la théorie naïve de la connaissance comme copie sensorielle passive des choses extérieures, encore en vigueur dans l'aristotélisme du XVI^e^ siècle [47], et à exprimer de la réticence face au développement du pouvoir actif de l'entendement mathématique. Rester bloqué en état de recueillement, à l'inverse, signifiait ne pas établir assez clairement la différence entre soi et les choses, répandre l'âme dans les territoires naturels, se percevoir en coextensivité avec l'âme du monde (à la manière des néo-platoniciens de la Renaissance [48]), ne pas fixer de bornes à ce qui s'éprouve, se souffre, et se vit, et par conséquent ne ménager ni un espace pour ce qui est à connaître, ni la possibilité de l'acte qui permet de le poser face à soi comme objet. Il fallait donc commencer par le recueillement pour prendre acte fondateur de ce qui est manifestement *là*, puis procéder à une extraversion méthodique afin de refouler ce *là* massif vers l'arrière et de consacrer les efforts du chercheur de vérité aux contenus posés devant, ou objets. Pour autant, il n'était pas question aux yeux de Descartes d'oublier complètement ce qu'il préconisait de rejeter en arrière-plan. Le recueillement, chez lui, était encore vivant, continuellement vivant, et il fallait

donc lui donner un lieu, un droit, un nom (âme ou esprit, *res cogitans*). Il fallait tracer des limites entre l'immense domaine assigné aux jeunes sciences de la nature vouées à décrire les figures et les mouvements des choses montrables, et la légitimité têtue de ce qui, simplement, *se montre* de soi-même (pour le dire comme Wittgenstein). C'est seulement sur cette question délicate des *limites* que la démarche de Descartes s'est avérée, inévitablement, incertaine, et qu'elle s'est exprimée de façon quelque peu baroque par l'hypothèse des animaux-machines et par la désignation de la glande pinéale comme lieu d'articulation de l'âme humaine au corps [49].

Ni le recueillement ni l'extraversion, ni l'acte de réduction phénoménologique ni la systématisation de l'« attitude naturelle », ne vont pourtant sans dire. Chacun de ces états de conscience, qui s'articulent en une seule stratégie d'être-au-monde adaptée à l'ère de la première révolution scientifique, a dû être conquis de haute lutte par Descartes.

La première de ses six *Méditations métaphysiques*, vers laquelle nous ne cessons de revenir, trace l'itinéraire de la désorientation auto-imposée de quelqu'un qui veut être absolument sincère avec lui-même, et ne céder à aucun des leurres par lesquels la convention sociale anesthésie l'intranquillité existentielle. Un dialogue intérieur entre la voix claire du désarroi et la voix fausse de l'apaisement tourne de plus en plus à l'avantage de la première. Jusqu'au vertige : « Je vois si manifestement qu'on ne peut jamais distinguer par des marques certaines la veille du sommeil que j'en suis stupéfait [50]. » Le doute se propage, mais la bien-pensance est si enracinée qu'il faut entreprendre un long travail sur soi pour que sa puissance corrosive ne soit pas trop tôt étouffée. « Ces remarques ne suffisent pas encore, il faut que je prenne soin de m'en souvenir ; inlassablement en effet reviennent les opinions accoutumées [51]. » Il ne suffit pas d'*argumenter* ni de présenter les *raisons* du doute à propos des lieux communs ontologiques ; il est nécessaire de se laisser pénétrer par lui, de sorte qu'il finisse par ouvrir le regard à ce que Michel Henry appelle l'*apparaître* comme *commencement radical* [52]. Il faut que le doute se soit infiltré si profondément dans les croyances les plus élémentaires que seuls les actes de douter et de croire restent intouchés, ou, plus profondément, que seule *la lumière*

d'expérience qui les porte demeure. La réduction phénoménologique, pour ne pas dire « l'éveil à soi », est bien un combat contre les conditionnements anciens, et Descartes a su faire de ses phases épiques l'un des récits les plus vibrants de l'histoire de la philosophie.

L'objectivation aussi est un combat, directement indispensable à l'avènement des sciences de surcroît, et Descartes y consacre une grande partie de sa troisième *Méditation métaphysique*. Grâce à la table rase initiale, le sol est dégagé pour la reconnaissance du statut de pures « réalités objectives » (au sens médiéval *d'objets de pensée*, autrement dit d'*idéalités*) de ces choses extérieures auxquelles nous croyons communément. Cela libère la possibilité de leur appliquer le pouvoir de notre intellect rassemblé dans la discipline de l'ordre et de la mesure qu'est la mathématique[53], donnant ainsi le coup d'envoi à la science moderne de la nature. Une fois cette liberté acquise, ajoute toutefois Descartes, il faut en affermir le fruit en nous assurant qu'à la « réalité objective » des thèmes de nos recherches répond un degré plus haut de « réalité formelle », c'est-à-dire de réalité effective, ou de réalité tout court. Pour cela, nous nous fions à notre « lumière naturelle[54] » censée nous garantir que nos idées des choses et des propriétés ont bien une *cause réelle* (au sens le plus fort de ce dernier qualificatif). Certes, la cause réelle n'a pas de raison de correspondre terme à terme à la multiplicité des objets que nous identifions, conformément à l'enseignement du doute initial ; mais elle s'annonce de manière plus impressionnante encore à travers une idée « si grande que je sois certain qu'elle n'est en moi ni formellement ni éminemment[55] ». Autrement dit, la cause réelle est identifiée à *Dieu*, par le biais d'une variété de la preuve anselmienne.

Sans s'appesantir sur la question de savoir si Descartes a affaibli son acuité critique dans la troisième *Méditation*, par rapport à la lucidité peu commune de la première, il faut maintenant s'assurer que cette puissante résurgence de l'ontologie n'a pas contaminé rétroactivement la conception cartésienne du « premier commencement » expérientiel. C'est dans les passages centraux de la deuxième *Méditation métaphysique* que se joue le risque d'une telle contamination en retour. Comment comprendre autrement la formulation de style ontologique que donne ici Descartes de l'aboutissement de son exercice de

recueillement ? Comment interpréter l'énoncé selon lequel je suis une « *chose* qui pense [56] » ? Certes, la pensée au sens cartésien ne se restreint pas à un simple exercice des facultés mentales de raisonnement ; elle est également sensation, imagination, volition, c'est-à-dire qu'elle embrasse la totalité de l'apparaître. L'apparaître n'a donc pas été perdu de vue en faveur de quelques-uns de ses contenus. Mais le simple emploi du mot « chose » (« *res* ») ne nous fait-il pas immédiatement retomber de l'expansion attentionnelle nécessaire pour réaliser le *cogito* en-deçà des *cogitata*, à la focalisation sur un secteur limité de la pensée, et donc sur l'un de ses objets ? Le dualisme des substances ne naît-il pas de cet échec à maintenir jusqu'au bout l'effort, non pas surhumain mais simplement proto-humain, de la réduction phénoménologique [57] ? Bien des développements de la philosophie de Descartes montrent incontestablement des signes d'une rechute en dessous du niveau de son acte fondateur, comme le déclassement de la chose pensante que *je suis* au rang de substance *créée* parmi d'autres probables [58]. Et pourtant, quantité d'indices nous persuadent aussi, comme cela a été suggéré plus haut, que Descartes n'a jamais complètement perdu de vue le sens de son geste inaugural ; qu'il s'est sans cesse mis en mesure de le réaccomplir dès qu'il lui a fallu s'écarter des thèmes scientifiques pour affronter les questions sur les confins de la connaissance.

Un premier signe de sa ténacité réflexive est perceptible dans la réponse aux *cinquièmes objections* formulées par Gassendi. L'objecteur y affirme que la certitude du « je suis » n'avait pas besoin de s'appuyer sur le dernier retranchement de la « pensée », c'est-à-dire de l'apparaître pur ; qu'elle était suffisamment attestée par la moindre de nos *actions* localisées dans l'espace et dans le temps. Cette demi-réduction pragmatique, sans doute suffisante pour prendre conscience réflexive des sources de la performativité empirique, est cependant rejetée par Descartes au profit d'une pleine réduction phénoménologique. Car, remarque-t-il, la gesticulation du corps pourrait n'être qu'un *rêve* et la certitude de l'acte n'est donc radicale qu'en tant qu'*expérience* de l'acte [59]. Le corps ne participe de l'indubitable que dans la mesure où il est corps d'épreuve, ou *corps propre*. Il est vrai que dans *Les Passions de l'âme*, Descartes expose une physiologie des émotions, et qu'il semble donc mettre en

scène non problématiquement un corps humain [60] traité comme objet d'une science de la nature encore en gestation. Même là, pourtant, le motif du saisissement initial de Descartes, celui qui l'a poussé à exercer le doute hyperbolique et à retourner au tissu même de l'expérience, ressurgit : le *rêve*, toujours et encore, témoigne de ce qu'il est parfaitement possible de se tromper sur la cause corporelle ou mondaine d'une passion, et que seul par conséquent le *vécu* de cette passion est incontestable [61]. C'est là un second indice que le geste de réduction phénoménologique initial reste présent en sous-main ; une présence d'autant plus significative qu'elle se manifeste au centre de la première grande tentative moderne de *naturaliser* un aspect majeur de la vie mentale, en attribuant les affects à des processus cérébraux et cardiaques capables de troubler l'âme.

Mais ce n'est pas tout. L'attitude de réduction phénoménologique ne persiste pas seulement dans les coulisses d'une révolution scientifique qui s'en serait affranchie ; elle continue d'être la principale ressource de Descartes, dès que des interlocuteurs le forcent à révéler les fondements ultimes de sa philosophie. L'exemple le plus pur de retour à la *tabula rasa* expérientielle est offert par la réponse que propose Descartes à une critique pressante de la princesse Elisabeth [62]. « J'avoue, écrit Elisabeth, qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému à un être immatériel [63]. » L'aporie matérialiste de la production d'un esprit conscient à partir d'un objet inerte, ou de son assimilation pure et simple à une chose étendue, semblait moins déroutante à la princesse de Bohême que l'aporie dualiste de la communication des substances pensante et étendue, immatérielle et matérielle. Elisabeth s'attendait sans doute à une réplique intellectuellement fondée, à un déploiement renouvelé de concepts de la part d'un Descartes mis en demeure de s'expliquer sur l'un des points les plus obscurs de sa philosophie. Mais la réponse qui lui arrive en retour, par une lettre datée de huit jours après la sienne, est troublante parce qu'elle déplace la question sur un tout autre terrain que discursif, et qu'elle exige rien de moins pour être comprise que de *changer d'état de conscience*. Elle demande, pour être plus précis, de se garder d'abstraire ou d'imaginer, et d'en revenir aux évidences *senties* d'une vie plus

qu'ordinaire parce que consciente d'elle-même. Descartes préconise cette conversion posturale avant de l'illustrer par son propre exemple : « Je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit [64]. » C'est seulement comme cela, en interrompant les activités mentales de l'intelligence et de l'imagination, que l'on peut, non pas bien sûr conceptualiser, mais *réaliser* une union si intime de l'âme et du corps qu'ils semblent « une seule chose ». C'est seulement en s'*abstenant* de « philosopher » que chacun se met en mesure d'« éprouver » la « notion de l'union » [65]. C'est seulement en suspendant les jugements, en relaxant l'effort de la pensée transitive, qu'on en revient au fait intransitif premier de l'incarnation et que l'aporie dualiste se volatilise dans sa propre origine.

Un tel renvoi à l'expérience en deçà du raisonnement n'est pas isolé ; il n'est pas réservé à la confidence intime chuchotée dans une lettre. Descartes en affirme la nécessité jusque dans ses réponses publiques aux quatrièmes objections, lorsqu'il fait référence à « cette étroite liaison de l'esprit et du corps que nous *expérimentons* tous les jours [66] ». Mais une si pleine conversion expérientielle de la démarche philosophique reste confondante pour qui ne la pratique pas régulièrement (« tout le reste de son temps »). Les chercheurs contemporains en sciences cognitives, absorbés par leurs propres visées d'objets et éduqués à *valoriser* l'oubli de l'origine de ces visées, risquent de n'en tirer qu'une seule conclusion : que Descartes, à court d'idées pour rendre raison de la communication entre la matière étendue et l'âme dématérialisée, s'est vu forcé d'avouer l'inconsistance de son système dualiste ; et que son aveu a pris la forme pathétique d'un appel à l'évidence quotidienne de la motricité volontaire en-deçà de l'intelligence rationnelle. Descartes lui-même s'est rendu compte que sa réponse à Elisabeth, qui invoque une platitude quand on le somme de produire un raisonnement, peut sembler burlesque tant elle s'apparente à une esquive : « J'ai quasi peur, s'excuse-t-il, que Votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement [67]. » Et pourtant, Descartes n'a peut-être jamais été aussi sérieux ; car il invite son interlocutrice à faire elle-même l'expérience de l'une des plus

hautes vérités auxquelles il soit parvenu, une vérité si ultime qu'il n'y a rien à *dire* en sa faveur. Cette vérité, c'est justement que, pour éclairer jusqu'au fond le rapport entre les deux versants clivés par l'opération d'objectivation, le domaine des corps et celui du vécu de leur perception ou de leur manipulation, il ne faut plus affirmer ni penser quoi que ce soit ; qu'il faut au contraire « relâcher les sens » et « reposer l'esprit » de manière à remonter spontanément en amont de l'acte séparateur d'objectiver. Là, et là seulement, l'énigme de la communication des deux pôles distingués se dissipe comme une vapeur légère, parce qu'il n'y a plus deux « choses » à faire communiquer, mais cette simple expérience dont le travail de questionnement a secondairement donné lieu à des concepts de choses et à des divisions entre elles. Descartes n'ignorait décidément pas que le bocal à mouche post-wittgensteinien, celui que nous appelons le problème de la conscience, ne peut fondre puis disparaître que si la mouche ratiocinante cesse de voler d'une notion à l'autre et consent à s'ex-stasier dans l'écoute. Ne serait-ce que parce que la raison est partie intégrante du problème qu'elle prétend résoudre.

Il suit de cette réflexion que le dualisme de Descartes, loin d'être une « erreur », comme le proclame A. Damasio[68] avec la quasi-totalité des spécialistes de neurosciences cognitives et des philosophes analytiques contemporains, était le moins mauvais des compromis initiaux possibles face à la double nécessité historique d'assurer la sphère de l'objectivité scientifique, et de garder en vue la lumière de l'apparaître en tant que sol fécond de tout ce qui arrive et de tout ce qui se fait, y compris le travail d'objectivation. La plupart des tentatives ultérieures de revenir sur ce compromis ont abouti à une démarche hémiplégique, à une distorsion d'un côté ou de l'autre. Le monisme matérialiste d'un La Mettrie ou d'un Diderot glorifiait les sciences mais rendait les scientifiques aveugles à leur source vive. La réaction romantique s'enivrait de la richesse de l'expérience, de ses battements esthétiques, de sa résonance avec une nature contemplée, mais remettait en question des choix méthodologiques cruciaux pour la naissance de la science moderne. Si l'on souhaite, à bon droit, surmonter les maladresses réifiantes et les clivages trop nets du dualisme cartésien, ce n'est donc certainement pas en niant sa motivation initiale qu'on

peut y arriver. C'est seulement en repartant de son oscillation d'états de conscience, en assumant entièrement son exigence de concilier la vérité première de l'être-là et la vérité seconde des étants, la vérité donnée de l'apparaître et la vérité construite des objets apparaissants, la phénoménologie qui interroge les racines de la naturalisation et la science qui explore la nature, que l'on a une chance de faire mieux que lui avec la même ambition d'ouverture et d'exhaustivité que lui.

Pour récapituler, l'accommodement dualiste cartésien était utile afin de construire une science conquérante bien qu'encore imprégnée de son humus expérientiel, une science assurée d'elle-même par ses succès mais se gardant de devenir étrangère à ce qui la rend possible. En même temps, le dualisme préparait, par sa rigidité substantialisante et par une série de questions formulables dans ses termes mais restées sans réponse, les dérives ultérieures consistant à ne plus admettre que l'un de ses deux pôles, et à rester crispé dans l'une des attitudes associées. C'est donc cela qu'il faut dépasser : non pas la dualité des états de conscience, mais sa transcription substantialiste ; non pas le libre balancement entre deux postures expérientielles, mais sa lenteur et ses paralysies récurrentes.

Dans le panorama des positions contemporaines, il en est une qui offre des réponses précises, à la fois dualisées et non dualistes, à ce besoin de renouveau de la motivation juste de la stratégie cartésienne. Il s'agit de la *neurophénoménologie* fondée par Francisco Varela. Varela a très tôt identifié le cœur de la démarche qu'il faut suivre pour cela, comme en atteste cette phrase d'un de ses premiers articles : « Une mutation de l'expérience (c'est-à-dire de l'être) est aussi nécessaire qu'un changement dans la compréhension intellectuelle, si l'on veut parvenir à suturer les dualismes de l'esprit et du corps [69]. » Cette entrée en matière est identique à celle de Descartes et de toute la lignée phénoménologique : en amont de tout effort rationnel, elle préconise une réintégration de l'expérience, et un *travail sur* l'expérience, comme principe d'une dissolution du problème de la conscience. Ainsi que le montre la suite des travaux de Varela, la mutation indispensable de l'expérience ne se restreint cependant pas à la capacité d'accomplir la réduction phénoménologique à

nouveaux frais ; elle consiste à favoriser la plasticité et l'interchangeabilité des modes de l'attention ou des états de conscience, conformément à un projet authentiquement post-dualiste [70]. « L'expérience vécue, écrit-il, est là d'où nous partons et ce à quoi nous devons nous relier en retour, comme à un fil conducteur [71]. » L'expérience vécue est au cœur ; mais elle l'est en tant qu'axe pérenne d'un mouvement de départ et de retour, de visée et de coïncidence, de quête de l'objet neurologique et de rapatriement sur le sol phénoménologique.

Dans la neurophénoménologie de Varela, ni les composantes rapportées de l'expérience en première personne ni les structures objectives ne sont considérées comme intrinsèquement fondamentales. Pas plus fondamentale l'une que l'autre, chacune est en attente d'un schème interprétatif ou d'une donation de sens de la part de l'autre. Pas de fondationnalisme physicaliste, pour lequel la conscience n'est qu'une propriété émergente d'un objet des sciences de la nature ; et pas davantage de fondationnalisme idéaliste, pour lequel les contenus verbalisables d'expérience en première personne sont la base ultime à partir de laquelle tout le reste, y compris la nature objective, est construit. Au lieu de cela, une circulation permanente de l'un à l'autre, une réaction de l'un sur l'autre, au sein d'une forme de vie humaine à la fois incarnée, située, et sociale à laquelle participent les chercheurs *par* et *dans* leur expérience. La méthode qui en découle consiste à établir une dynamique d'interprétation réciproque entre comptes rendus en première personne d'expériences vécues, et descriptions en troisième personne de processus neurologiques. S'inscrire dans une telle dynamique ne revient pas à relever des concomitances, qui restent de toute manière assez approximatives aussi longtemps que la stabilité de l'expérience subjective et la fiabilité de son compte rendu ne sont pas à la hauteur des données neurophysiologiques, et qu'à l'inverse ces données neurophysiologiques n'ont pas été suffisamment regroupées en classes phénoménologiquement signifiantes. Cela équivaut plutôt à remplacer le problématique constat de corrélation entre événements vécus et événements neuronaux par des « contraintes mutuelles génératives » entre les deux termes.

Mais que veut dire exactement l'expression *contraintes mutuelles génératives* ? Elle signifie que la démarche neurophénoménologique demande

d'établir une synergie entre l'approche phénoménologique et l'approche neurologique-objectivante, en favorisant le raffinement de l'une par le raffinement de l'autre, et en mettant en place les conditions d'une possible *action* de l'une sur l'autre. Cette façon de procéder s'impose d'autant plus qu'aucune catégorie neurophysiologique, qu'elle soit topographique, fonctionnelle ou dynamique, ne correspond *immédiatement* à une expérience. Si l'on veut établir une telle correspondance, il faut singulariser des structures neurologiques qui s'y prêtent ; et on ne peut savoir qu'elles s'y prêtent qu'*a posteriori*, après les avoir confrontées à des récits en première personne. Réciproquement, aucune catégorisation phénoménologique ne correspond *a priori* à tels événements corporels particuliers, tant le caractère personnel, contextualisé dans un milieu et une histoire, des contenus rapportés d'expérience, est structurellement éloigné des figures spatialement réparties de l'activation cérébrale et neuro-végétative[72]. La stratégie recommandée pour établir une correspondance neurophénoménologique consiste donc à affiner la recherche phénoménologique en tirant parti de sa confrontation critique à des événements neuronaux contemporains, et, conjointement, à orienter la recherche neurophysiologique en s'appuyant sur des préalables phénoménologiques. Il n'y a là aucun cercle vicieux de double indétermination catégoriale, mais au contraire une spirale productive d'élaboration des catégories par un va-et-vient réglé entre des études en première et en troisième personnes. Ici encore, il n'est pas question de désigner des pôles figés dans un schéma dualiste, mais de s'engager dans une avancée conjointe, dans une assistance mutuelle, dans une heuristique de la comparaison et de l'échange, en remettant constamment en chantier les processus jumeaux de la subjectivation et de l'objectivation.

Ce changement de procédé, d'une attention dirigée exclusivement vers l'objet manipulable « cerveau » à une plasticité posturale faisant alterner focalisation et défocalisation attentionnelle, d'un exercice centré sur des savoir-faire technologiques et théoriques à une discipline élargie incluant le savoir-être expérientiel, ne va pas sans conséquences majeures sur le plan des représentations ontologiques associées. Nous avons vu que l'une des motivations principales de la doctrine métaphysique matérialiste est la transfiguration d'un

choix méthodologique d'efficacité dans l'action, en une option ontologique consistant à n'accorder d'*être* qu'aux cibles de cette action. Toute décision alternative se heurte à une clause automatique de défiance, au nom de la grande question préalable que doit affronter chaque candidate au titre d'image du monde dans notre civilisation : quel procédé capable de *progrès* est-il guidé par l'ontologie qu'elle implique ? Or, voilà qu'une nouvelle pratique déborde massivement le champ des objets corporels de manipulation, inclut une culture de la stabilisation de l'expérience vécue et inspire, non pas en dépit de cela, mais grâce à cela, des démarches de recherche originales et fécondes. La principale source du crédit des ontologies matérialiste et physicaliste s'en trouve tarie, ou du moins massivement déviée ; et à la place se fait jour une pensée allégée de ses pesanteurs ontologiques héritées, une pensée irrésistiblement conduite vers la racine de ses propres préjugés métaphysiques.

Le célèbre « problème difficile de l'origine de la conscience », formulé de manière plus frappante que jamais par Chalmers, apparaît, du coup, non pas résolu mais *mis en repos*, dissipé [73]. D'un point de vue neurophénoménologique, en effet, la question de l'origine physico-physiologique de la conscience *n'a même pas lieu d'être soulevée*, parce qu'elle suppose qu'on ait auparavant attribué un statut d'*étant fondamental* au domaine physico-physiologique alors que celui-ci représente seulement un *moment* dans la dialectique du subjectif et de l'objectif, de l'expérience vécue et de ses contenus stabilisés. Cela semble simple, évident, presque trop évident. Et pourtant, la dissolution méthodologique du problème de la conscience proposée par Varela reste mal comprise. Bien des spécialistes de neurosciences cognitives la tiennent pour une simple échappatoire, de la même manière sans doute qu'ils prendraient la référence de Descartes à l'*expérience immédiate* de l'union de l'âme et du corps pour une dérobade. C'est que le mouvement amorcé par Varela est doublement révolutionnaire, et doublement en avance sur son temps. D'une part, Varela esquisse une conception profondément nouvelle de la science. Il étend la science non seulement dans sa circonscription d'objets, comme Chalmers, mais dans sa définition même, puisqu'il la conduit à englober les règles d'auto-réalisation et de communication des points de vue des sujets. D'autre part, le va-et-vient

permanent entre rapports en première personne et descriptions en troisième personne, dont Varela fait le principe même de sa méthode, est difficilement accessible à partir de n'importe quel état de conscience. L'état de conscience dominant et valorisé par notre civilisation, à savoir l'attitude transitive, ne peut favoriser qu'une vision déséquilibrée de la circulation neurophénoménologique : une vision biaisée selon laquelle l'approche en première personne n'est qu'une expression dégradée de ce qui se passe « en réalité » dans le cortex cérébral, et n'a d'intérêt que comme matériau parmi d'autres pour la reconstruction « hétérophénoménologique[74] » de l'état mental d'un être humain étudié à partir d'une position extérieure. C'est seulement dans un état de conscience amplifié, assoupli, agrandi, comme celui de Francisco Varela lui-même, que les deux orientations posturales, transitive et intransitive, vivent en symbiose et offrent de ce fait une perception équitable de la première et de la troisième personnes. C'est donc sans doute seulement dans un état de conscience semblable à celui de ce penseur capable d'assumer en même temps ses trois rôles complémentaires de chercheur scientifique, de philosophe, et de maître de méditation, que la disparition du problème de la conscience dans le jeu des pratiques neurophénoménologiques va de soi. À charge pour chacun d'entre nous de faire craquer la camisole étroite d'une argumentation conduite sous le présupposé de l'« attitude naturelle », et de se mettre en mesure de rejoindre la sphère d'existence en expansion dont témoigne la quiétude varélienne face au problème (prétendument) « difficile » de la conscience.

Après avoir mis au jour les états de conscience qui sous-tendent les deux doctrines officiellement en lice de la philosophie contemporaine de la conscience, le monisme physicaliste et le dualisme, nous allons à présent nous intéresser à l'assise vécue de la thèse fortement dissidente qu'est le panpsychisme. La nécessité de cette recherche renouvelée d'un soubassement existentiel en-deçà des arguments discursifs est peut-être encore plus grande dans ce cas que dans les précédents, parce que l'opposition majoritaire à laquelle se heurtent les thèses d'allure panpsychiste est rarement mieux motivée que par des déclarations d'incrédulité ou par des réaffirmations du consensus civilisationnel. « Le panpsychisme, écrit ainsi Peter Simons en réponse à Galen

Strawson qui le défend, est l'une des positions métaphysiques les plus contrintuitives et les plus repoussantes [75]. » « Repoussant » est le qualificatif qui convient le mieux pour décrire le sentiment qui saisit de nombreux chercheurs à l'évocation du panpsychisme, parce qu'il ne s'agit précisément que d'un sentiment phobique partagé et non pas d'une certitude rationnellement justifiée. Un grand penseur panpsychiste du XIX^e^ siècle, Gustav Fechner [76], a eu beau souligner que l'inférence qui conclut à la sensibilité éprouvée des vers de terre et des plantes (voire d'êtres encore plus élémentaires) n'est guère plus infondée que celle qui conclut à la conscience de nos *alter-ego* humains, rien n'y a fait. Le panpsychisme reste souvent perçu comme une monstruosité archaïque de la pensée, un résidu de notre passé animiste ou des penchants magiques de cultures dont nous nous sommes, croyons-nous, définitivement éloignés [77].

Conformément aux remarques qui viennent d'être avancées, l'hypothèse sous laquelle nous allons travailler est que la répulsion ressentie vis-à-vis de la constellation doctrinale panpsychiste n'est pas d'ordre intellectuel, mais implique une décision collective (évidemment tacite) d'être-au-monde, située dans l'histoire. Le risque de cette hypothèse est qu'elle nous engage à remonter la pente chronologique des mutations existentielles, alors qu'il est possible que la piste d'un tel retour soit coupée, et que dans ce cas nous devions nous contenter d'examiner nos traditions éteintes à partir d'une pure extériorité paléontologique. Pouvons-nous donc retrouver, non pas seulement la trace fanée, mais aussi la saveur et la voie d'accès à l'être-au-monde panpsychiste ? Pouvons-nous à bon droit engager cette quête archéophanique alors qu'elle est à peine formulable dans notre propre contexte mental et culturel ? La réponse à cette question semble à la réflexion positive. Nous pouvons tracer une piste vers cet être-au-monde alternatif en recoupant trois types de données : les données anthropologiques qui sont certes désengagées, mais qui contiennent, par le biais des contes ou des mythes, une marque lisible des attitudes alternatives qu'il s'agit de faire revivre ; les données historiques concernant des époques juste antérieures à l'âge classique, qui laissent voir une synergie entre une épistémologie participative et le paradigme panpsychiste ; enfin, et surtout, les

témoignages d'auteurs récents qui ont ressaisi avec un certain sens de l'émerveillement *ce que c'est d'être* un homme pré-moderne.

Que faut-il donc être pour *réaliser*, et pas seulement pour affirmer analogiquement, que : « Chaque montagne est une *personne*. Les cours d'eau sont leurs veines et leurs artères. L'eau en eux est leur vie, comme notre sang à l'égard de nos corps [78] » ? Ou bien encore que « Tout dans l'infini dit quelque chose à quelqu'un [79] » ? Le témoignage des peuples premiers à tradition chamanique [80], et des hommes contemporains qui ont tenté de se réinscrire dans leurs pas, est pratiquement unanime : ce qu'il faut commencer par établir, c'est le *silence*, un silence creusé patiemment dans les frondaisons de nos pensées jusqu'à ménager un espace libre où fassent écho les sonorités méconnues des failles minérales éclatant sous le gel, les froissements du vent en forêt, et les grondements aux pieds rocheux des cascades. Le chaman « aime le silence, l'enveloppant autour de lui comme une cape – un fort silence dont la voix est semblable au tonnerre […] Il parle aux plantes et elles lui répondent [81] ». Ainsi, c'est en parcourant silencieusement les déserts et les flots, en arpentant à pas feutrés leurs sentiers ou leurs courants durant des semaines, en s'y laissant guider par de taciturnes éclaireurs du Mexique et d'ailleurs, qu'une anthropologue contemporaine, Joan Halifax, déclare avoir vécu la synchronie des étincelles du feu avec son propre système nerveux, s'être sentie devenir une étendue bleue brillante en continuité avec la Terre-océan, avoir appris à dialoguer avec les pierres, et à chanter avec les baleines [82].

De quel silence précis a-t-on besoin, pour s'inscrire dans la mutation d'être panpsychiste ? En quoi se distingue-t-il du « repos de l'esprit » par lequel Descartes accède à la dimension phénoménologique de l'expérience pure ? Comment faire la différence entre le silence qui accueille le fait du vécu, et le silence qui laisse murmurer le foisonnement complice des vies du monde manifesté ? Les deux silences se distinguent par les usages variés qu'ils font de la *sensibilité*. La sensibilité du philosophe français qui s'enferme dans un « poêle » est repliée à dessein pour la mettre à l'écoute de la présence la plus diaphane qui soit : celle de l'être-présent lui-même. Mais la sensibilité de l'apprenti-chaman [83] rayonne à fleur de peau, d'ouïe, d'odorat ; elle y frémit en

poussant des antennes vers chaque aspérité de ce qui se montre. Ne se comprenant pas encore comme une propriété de l'interface entre soi et le monde, elle offre l'occasion presque inaperçue d'une déchirure de cette cloison, d'une compénétration réciproque des choses et de soi dans une expérience a-personnelle. La sensibilité s'oublie elle-même à force d'être exacerbée ; elle se fait véhicule d'un épanchement de l'être dans la grandeur de ce qu'il rencontre, et d'un déferlement en retour de l'altérité sentie dans son identité sensible. La sensibilité n'est plus démembrement du monde le long de ses contours saisissables, mais flot de coappartenance qui inonde les tissus, les personnes, et les paysages jusqu'à les dissoudre en un seul élément au sein duquel s'échangent interrogations muettes et visions ouvertes[84]. Le ciel, la terre, les animaux et les plantes ne se donnent plus comme autant de choses distinctes, mais comme les fibres palpitantes d'une seule *chair*[85] qui étend sans limite nette celle du corps sentant. Dans notre être-au-monde contemporain ordinaire, seule l'empathie entre deux personnes retient en elle une rumeur assourdie de cette immensité résonante capable de nouer l'humain à l'environnement non humain qui le cerne. Peut-être alors en avons-nous la nostalgie, ainsi que le suggèrent quelques scènes du film *Avatar*[86], qui vulgarisent la possibilité rêvée de revenir à un être-à-la-nature symbiotique, quitte à l'exiler sur une autre planète. Mais cette aspiration s'avère complètement coupée de sa source, incapable de s'exprimer autrement qu'avec l'insigne maladresse d'un bricolage intellectuel. Elle sous-entend en effet que l'union des extra-terrestres « sauvages » avec la biosphère de leur propre *Gaïa* a besoin de la médiation d'un *réseau neuronal étendu, transindividuel*, afin de s'accomplir. Pourtant, aucun câblage n'est nécessaire pour nous faire participer au nexus naturel ; l'attention exquise au sentir, et le long abandon silencieux à ses effleurements, suffisent. C'est ce que nous avons à demi-oublié, mais que savaient encore les promeneurs solitaires du XVIII^{e} siècle, au nom desquels témoigne Chateaubriand : « Après le souper, écrit-il, je me suis assis à l'écart sur la rive ; on n'entendait que le bruit du flux et du reflux du lac, prolongé le long des grèves ; des mouches luisantes brillaient dans l'ombre et s'éclipsaient lorsqu'elles passaient sous les rayons de la lune. Je suis tombé dans cette espèce de rêverie connue de tous les voyageurs : nul souvenir distinct de

moi ne me restait ; je me sentais vivre comme partie du grand tout et végéter avec les arbres et les fleurs. C'est peut-être la disposition la plus douce pour l'homme, car, alors même qu'il est heureux, il y a dans ses plaisirs un certain fonds d'amertume, un je ne sais quoi qu'on pourrait appeler la tristesse du bonheur. La rêverie du voyageur est une sorte de plénitude de cœur et de vide de tête qui vous laisse jouir en repos de votre existence[87]. » La dissolution du « moi », la suspension de la pensée, l'extase dans ce qui se donne à la présence, et finalement le bonheur dénué de contenu, loin d'être des états exotiques réservés à des extra-terrestres aux neurones interconnectés, sont autant de fruits simples d'une écoute sensible soutenue.

Une telle combinaison de silence et d'hyperesthésie est l'état de conscience le plus propre à sous-tendre les doctrines panpsychistes à travers les âges. On identifie déjà cette affinité entre attitude épistémologique et thèse métaphysique chez de nombreux penseurs renaissants, qui défendaient l'idée d'une animation universelle en l'appuyant sur une approche exclusivement sensualiste de la *physis*[88], et qui valorisaient une forme fusionnelle plutôt que distanciatrice de la connaissance de la nature. On en observe aussi la résurgence, de manière peut-être plus audible pour nous parce que marquée par la familiarité avec la science moderne, chez le fondateur de la psychophysique qu'est Gustav Fechner. Car la thèse fechnerienne de l'intériorité consciente des plantes, exprimée dans un livre ayant pour titre le nom de la déesse scandinave de la végétation[89], n'est pas qu'une aventureuse construction abstraite. Elle est née d'une expérience très singulière, qui s'est manifestée au sortir d'une longue maladie faute d'être invitée par une valorisation culturelle désormais absente. Entre 1840 et 1843, Fechner a souffert d'anorexie et de photophobie, ce qui l'a contraint à rester inactif dans une pièce obscure (le silence). Puis, s'étant progressivement rééduqué à supporter la lumière, il est sorti un jour dans son jardin et a été fasciné par l'éclat coloré des feuilles et des fleurs avec lesquelles il lui semblait entretenir un profond courant de sympathie[90]. Sa sensibilité était comme vierge, son esprit comme purifié, et il savourait l'impression d'être traversé par d'autres vies, en état de connivence avec elles : « on imagine à peine le degré de nouveauté et de vivacité d'une nature qui rencontre l'homme venu lui-même la

rencontrer avec des yeux nouveaux[91] ». C'est *dans* cet état, et *de* cet état de conscience, qu'est né le projet philosophique de chercher les critères organisationnels de l'intériorité vécue, et d'en supposer la réalisation accomplie partout dans l'univers[92]. C'est de lui également qu'est venue la puissante motivation de la psychophysique quantitative[93], qui, par-delà son usage scientifique, avait pour but avoué de démontrer que la *psyché* n'est au fond que l'autre face de la *physis* (au moins chez les êtres organisés et homéostatiques, ou êtres vivants).

Chez tous les auteurs cités, le signe le plus profond de cette mutation sensible de la conscience est sans doute la réversibilité du regard, ce qu'on pourrait appeler en d'autres termes un *chiasme visuel*. Si désormais la sensibilité ne se réduit plus à « informer » le sujet sur ce qui se passe dans un milieu séparé de lui, et si elle parvient au lieu de cela à transfixer la frontière entre eux, alors se fait jour une entière réciprocité des rôles entre le regardé et le regardant. « La question réelle et vitale, écrit Fechner, n'est pas de savoir si le monde a un esprit que nous sommes seuls à connaître, mais s'il s'agit d'un esprit qui nous connaît[94]. » Cette phrase traduit certes, au premier examen, une pensée débridée sur l'âme du monde, mais elle peut aussi être lue comme l'expression spéculative d'une expérience à la fois plus modeste et plus bouleversante : celle de se sentir scruté, épié, possédé par tout ce qui se présente à l'entour. La vraie différence entre la connaissance expérimentale scientifique et la co-naissance sensible de type chamanique réside sans doute dans leurs directionnalités : à sens unique pour des sciences pleines de l'autorité du juge kantien sommant la nature de répondre aux seules questions qui lui sont posées ; à double sens pour des disciplines d'écoute profonde dont ceux qui les pratiquent acceptent de se faire les élèves d'une nature à la fois insoumise et indistincte. Un chercheur ne se reconnaît pas regardé par son objet[95] (s'il le faut, il évitera son regard[96]), tandis qu'un apprenti chaman peut se laisser boire par la prunelle de son vis-à-vis. Le cœur battant de l'intersubjectivité tel que l'a identifié Sartre[97], cette capacité de se savoir vu par l'autre autant qu'on le voit, de percevoir l'autre percevant autant que perçu, est ici étendu bien au-delà de l'espèce humaine. Une troupe d'animaux, un sous-bois odorant, un vent sifflant, un ruissellement argenté

peuvent être perçus percevants, jusqu'au point de vertige où les rôles basculent et où la question « qui ? » (qui est moi, qui est l'autre) se dissout dans une danse sans limites. Illustrant la réciprocité par le récit de sa rencontre avec un bison, David Abram écrit : « Nos yeux se sont verrouillés l'un à l'autre. Lorsqu'il a grogné, j'ai grogné en retour ; lorsqu'il a déplacé ses épaules, j'ai déplacé ma posture ; lorsque j'ai remué ma tête, il a remué sa tête en réponse. Je me suis trouvé pris dans une conversation non verbale avec cet autre [98]. » Il serait vain de vouloir entièrement arraisonner l'accord des gestes et des postures en l'expliquant par le contrôle qu'exercent des neurones-miroirs sur les mouvements de *deux* corps-objets, comme si l'on ne savait pas que le sens de ces actes se joue dans la chair de corps-propres qui se vivent alors comme n'en formant plus qu'*un*, et comme si l'on avait oublié que la connivence sensible peut parfois s'étendre jusqu'à des êtres dénués de système nerveux. Non seulement *connaître* cette explication purement objectivante ne suffit pas à *s'inscrire* dans une relation réciproque, mais cela relève d'un état de conscience qui a pour premier effet d'inhiber l'extension de l'empathie au-delà de notre espèce [99]. Si j'explique, je ne *suis* plus ce que j'ai à expliquer, je me coupe de l'opportunité présente de le vivre, et je l'abolis de ce fait puisqu'il n'est autre qu'un vécu. Si je retrouve mes habitudes urbaines et les préjugés civilisationnels qui vont avec, si je sais à nouveau que je suis sujet et que l'autre est objet d'analyse conceptuelle, mon aptitude à la communication inter-espèces disparaît. Mes yeux se détournent ; mes mouvements ne sont plus harmonieux ; les feuilles de saule couvertes de scintillements de rosée ne résonnent plus au frôlement de mon regard (re)devenu simple ligne droite unissant un récepteur photosensible à un émetteur de photons ; je ne suis plus *pris* dans la conversation non verbale avec le bison, mais seulement observateur d'un comportement animal.

Il ne s'agit pas de critiquer par là l'approche objectivante et rationnelle, et encore moins d'en contester l'efficience, mais simplement de montrer *en quoi elle n'est pas universelle*. Cela semble paradoxal, parce qu'objectiver revient à accéder à une position abstraite permettant d'universaliser les jugements. Mais le paradoxe est levé dès qu'on s'aperçoit que la présupposition vécue de ce mode d'universalisation n'est pas, pour sa part, universelle ; que la manière d'être du

juge n’est pas la seule possible ; que la position d’accueil, ou la perte de positionnement qui en découle, est également disponible ; et qu’en cette approche de l’acceptation ouverte, le pouvoir même de juger apparaît étranger. En bref, l’activité de constitution d’objectivité n’est universalisante que sous son propre présupposé de désincarnation ; elle n’est pas *existentiellement* universelle pour des êtres incarnés. Ce tracé des limites dans le continuum des attitudes ménage un espace pour une conception franchement dissidente comme le panpsychisme, qui ne s’entend pleinement que sous un régime autre que celui du jugement, dans un état de conscience participatif essentiellement incompatible avec l’état de conscience distanciateur que demanderait sa justification argumentative. Que le panpsychisme dépende de ce mode d’être alternatif, de cet état de conscience distinct, ne devrait pas lui être imputé à charge. Car l’accuser d’une telle « déficience » reviendrait à perdre de vue le caractère de norme culturelle de l’état de conscience objectivant, et à ériger cet état en absolu à partir de lui-même.

La seule vraie faiblesse du panpsychisme lui est interne. Elle consiste, comme cela a déjà été reproché aux monismes neutres et aux théories du double aspect, à ne pas savoir aller jusqu’au bout de sa différence et à emprunter quelques-uns de ses moyens d’expression à l’universalité concurrente de l’objectivisme. Comme ces deux positions, le panpsychisme manque de lucidité sur son propre statut, qui est postural plutôt que doctrinal. Il se cherche alors une formulation faussement discursive, édifiée sur le modèle inapproprié des thèses, inférences et jugements, par-delà les procès verbaux expérientiels d’intimité aux êtres et aux choses qui seraient seuls légitimes de son point de vue. Comme les monismes neutres et les théories du double aspect, également, le panpsychisme se résout en un itinéraire original vers la réduction phénoménologique, c’est-à-dire en autre chose que lui-même, dès qu’il cherche à aller jusqu’au bout de ses propres conséquences. Cela ressort nettement de la démarche de Fechner, comme auparavant de celles de Ruyer et Velmans. Fechner brosse un portrait plus ou moins monadologique de l’univers, en lui attribuant une âme du monde omnienglobante et omniprésente, et en le peuplant d’une multiplicité d’âmes (ou d’intériorités conscientes) individuelles qui en sont des points de vue partiels.

Tandis que l'âme du monde est entièrement auto-accessible, écrit-il, les âmes individuelles restent inaccessibles les unes aux autres (dans leur intériorité) en raison de l'exclusivité mutuelle de leurs perspectives[100]. Dans son cadre de pensée, comme dans celui des théodicées de Leibniz et de Malebranche, il est bien sûr impératif de conférer aux corps matériels un statut compatible avec la thèse de l'animation cosmique. Ces corps, selon Fechner, ne sauraient représenter que l'aspect extérieur que présentent des monades (ou âmes, ou esprits) pour d'autres monades qu'elles-mêmes ; ils sont considérés comme la face visible des monades, manifestée dans la face invisible mais voyante de chaque autre monade. Mais s'il en va ainsi, la monade ultime qu'est l'âme du monde doit se voir attribuer des caractéristiques qui la distinguent radicalement des monades partielles. La monade des monades étant à proprement parler *tout*, et incluant tout le reste, il n'y a aucune autre monade qui puisse l'envisager de l'extérieur, et donc aucune autre qui soit en mesure de la voir comme une *chose* totale. Tout au plus les monades partielles en aperçoivent-elles une facette limitée, sous la forme de l'apparence matérielle des autres monades partielles qui la composent. La conséquence de cette image de l'univers commence par être inexorablement idéaliste, avant de se résorber dans l'évidence phénoménologique. Les monades partielles n'étant qu'un fragment de l'âme du monde, et l'âme du monde n'ayant pas d'extérieur, il n'y a d'autre réalité que le creux voyant de l'âme du monde, ses déclinaisons limitées dans les âmes individuelles, et un apparaître corporel morcelé pour chacune de ces âmes (c'est-à-dire en fin de compte pour les déclinaisons de l'âme totale qui les enveloppe). Les corps matériels ne sont compris ici que comme autant de miettes de l'auto-apparaître de l'âme du monde, ou plus exactement du monde en tant qu'âme. De la construction grandiose et spéculative du panpsychisme, il ne reste alors plus que son point de départ, envisagé dans un état de conscience qui lui est propre : le constat d'être-au-monde, au centre apparent d'un environnement résonant, complice, chargé de regards croisés qui expriment l'universalité de l'expérience sensible ; un constat éprouvé tellement premier et tellement éclatant d'évidence qu'il s'est vu investi, dans un élan d'exaltation naïve, de tout le poids ontologique du monde sous ce nom d'*âme omnienglobante*. Comme dans bien

d’autres cas, l’aboutissement idéaliste de la doctrine semble être l’hypostase et l’hyperbole de son initiation phénoménologique.

On comprend aisément que la réalisation de notre propre condition d’existant puisse subir cette expansion cosmique, si l’on suit pas à pas le développement spontané du vécu panpsychiste. À l’instar du phénoménologue et du philosophe dualiste en leurs premiers aperçus, le penseur panpsychiste se découvre situé dans un monde en tant que faisant l’expérience de ce monde. Comme eux également, il tend à identifier comme sa propre chair les ramifications de l’éprouvé dans un espace qui est une forme de sa sensibilité. S’il veut à présent assumer toute la spécificité de sa position, il doit décider de ne pas s’arrêter à un point précis de ce processus, de ne pas borner sa perception du charnel à l’enveloppe cutanée, de ne pas identifier son seul corps propre comme sensible, vivant, et pensant. Ce point d’arrêt n’ayant pas été reconnu, ce rétrécissement de l’aire spatiale du vécu n’ayant pas été opéré, la chair d’épreuve ayant été étendue à tout ce qui bruisse, remue, change, ou simplement se présente, le lieu du sensible ne saurait envelopper rien de moins que l’entièreté de l’univers senti. Ce n’est plus seulement *moi* (*ego*) qui me découvre comme *cogito* au sens où l’entend Descartes, mais c’est l’univers qui, à travers l’opercule du moi, s’auto-révèle comme expérience pure.

Un même germe phénoménologique apparaît en définitive commun à toutes les doctrines de la conscience (comment en irait-il autrement, puisque notre être-jeté-vivant-et-éprouvant-dans-un-monde est un patrimoine originairement partagé ?). Mais ce germe amorce différemment son cristal métaphysique selon le degré de contrôle qu’exercent les disciplines éducatives et culturelles sur les états de conscience. Contraint au plus haut point, confiné à quelque origine abstraite des coordonnées expérientielles, le sujet physicaliste laisse *toute* la place au déroulement de sa légalité objectivante, et il s’aliène à lui-même jusqu’à ne plus pouvoir se comprendre que comme l’épiphénomène d’un objet parmi d’autres. Suffisamment contrôlée pour ne pas empêcher le développement des sciences, mais restant constamment présente à soi, la conscience moderne représentée par Descartes se thématise sur le mode dualiste. Levant un grand nombre de contrôles hérités des premiers pas de la science moderne, se

répandant à nouveau dans un style chamanique sur les ravines de la Terre ou les efflorescences de l'atmosphère, mais revendiquant pour elle la possibilité d'une formulation discursive vaguement analogue à celles de la science, la conscience romantique ou réactionnelle post-moderne s'expose sous forme de doctrine panpsychiste. Pour ne tomber dans *aucun* de ces biais doctrinaux successifs, il suffit alors de ne plus ignorer le préconditionnement qu'exerce chaque mode d'être sur eux, puis de circuler entre plusieurs modes d'être sans s'arrêter à une doctrine. Les thèses physicaliste, moniste neutre, dualiste, panpsychiste, etc., qui reviennent à figer en formules statiques des stratégies anciennes de recherche de coexistence (ou de dominance) entre les enseignements de plusieurs états de conscience, se dissolvent d'elles-mêmes dès qu'une mobilité satisfaisante entre ces états a été instaurée.

QUESTION 8

Qu’est-ce que ça (ne) fait (pas) d’être un Zombie ?

La liberté ne signifie pas moins qu’une résurrection d’entre les morts – ces morts que nous sommes toujours, du point de vue de Fichte, tant que, possédés par l’éclat de l’Être objectif et indépendant qui se trouve devant nous, nous menons notre existence dans l’idolâtrie de la réalité extérieure.

P. Sloterdijk

Étant donné le (non-) objet désormais avéré du débat sur la conscience, chaque argumentation à son propos est éclairée d’une lumière insolite. On ne peut pas éviter de se heurter phrase après phrase, déduction après déduction, à son point aveugle reconnu, qui est celui du concret, du situé, de l’unique, du *non* conceptuel, et de sentir que cette carence devenue visible ne saurait jouer que le premier rôle dialectique. L’enquête philosophique doit se voir conférer dans ces conditions la mission de pivoter sur elle-même afin de circonscrire le hiatus constitutif de son propre développement rationnel. Son but n’est pas de regarder dans le sens indiqué par le travail de visée et d’inférence, qui ne peut de toute manière que l’éloigner de son (non-) objet en la condamnant à la plus volontaire des cécités, mais d’en surveiller les marges, les silences, les arrière-gardes oubliées.

Réexaminons dans cet esprit le débat de la philosophie analytique contemporaine sur le statut de l'expérience consciente, avec son jeu de heurts réglés entre positions standardisées. Nous savons que réduire, faire émerger, identifier, ou éliminer les concepts mentaux, en affirmant la primauté des concepts physiques, est le projet multiforme du physicalisme. Les dualistes, de leur côté, veulent montrer l'inanité de ce projet en développant une batterie de raisonnements par l'absurde que nous allons discuter dans cette section. Afin de percevoir les silences et les marges de ce type de raisonnement, il faut commencer par rappeler deux malentendus courants qui rendent le dialogue difficile entre les protagonistes du débat canonique, et qui les font souvent tomber dans les mêmes ornières alors qu'ils se veulent opposés.

Il y a d'abord le malentendu que produit l'ambivalence contemporaine du vocabulaire mentaliste. Lorsqu'on parle d'intention, de perception, de raisonnement, voire de processus mental en général, on peut donner deux ordres de significations bien différents à ces mots. On peut leur prêter la signification qu'ils ont dans le langage ordinaire, à savoir celle de procédures *vécues* et parfois *décidées* par le sujet. Ou bien on peut leur donner la signification théorique qu'ils ont acquise dans les sciences cognitives, à savoir celle de processus souvent *inconscients* [1] et dont la définition est en tout cas indépendante de l'expérience consciente qu'on peut en avoir. Réduire ou identifier le mental au physique n'a pas du tout les mêmes conséquences selon qu'on a retenu le sens ordinaire ou le sens théorique-cognitif de l'adjectif « mental ». Dans un cas, la réduction ou l'identification doivent *indissolublement* concerner l'expérience consciente (ou « conscience phénoménale »), alors que dans l'autre cas cela n'a rien de nécessaire. On soupçonne alors que l'option d'une signification purement théorique et cognitive du vocabulaire mentaliste est choisie dans le but de simplifier le problème de la réduction ou de l'identification au physique, de l'alléger d'entrée de jeu de ce qu'il a de plus sauvagement insaisissable pour la langue, la pensée et l'expérimentation.

Il y a ensuite un malentendu général concernant l'être-situé des sujets conscients. Les dualistes cherchent à réifier cet être-situé (en propriétés ou en substance), tandis que les physicalistes le minimisent à dessein, en affirmant

qu'il ne fait que traduire de manière contingente une prise de position particulière à l'intérieur d'un monde de substances et de propriétés objectives conforme à leur représentation. Mais les dualistes ne peuvent pas dire ce qui les autorise à détacher les propriétés ou les substances psychiques de la situation qui les actualise, et les physicalistes se montrent incapables d'indiquer en quoi le simple fait d'adopter une *position* (corporelle) dans un environnement de propriétés et de substances physiques aboutit à se *vivre comme* être-situé-incarné. Telle est la lacune que partagent les thèses dualiste et physicaliste : leur incapacité à saisir la singularité de l'être-situé, et leur tendance à projeter la situation en objet (que celui-ci soit psychique ou physique). Dualistes et physicalistes se trouvent conjointement condamnés à maintenir cette lacune et à ne pas la voir, pour la simple raison qu'ils ont fini par s'accorder (après la phase inaugurale de lucidité phénoménologique représentée par Descartes) sur la présupposition suivant laquelle *toute* recherche doit être conduite dans le seul état de conscience intentionnel-naturaliste.

Or, le fait que l'être-situé soit réifié ou minimisé par les protagonistes du débat sur la conscience a une conséquence curieuse, que l'on pourrait qualifier de « grand retour du refoulé ». Cette conséquence, c'est l'usage fréquent d'*expériences de pensée* mettant en scène des situations d'incarnation ; celles-là mêmes qu'on prétend secondaires ou dérivées. Il est vrai que cet usage des expériences de pensée situantes est immédiatement suivi d'un travail de reconceptualisation qui a pour but de purifier l'intelligence universaliste de son bref contact avec la dimension pré-théorique et singulière de son problème ; mais il est alors trop tard pour revenir en arrière. Un chemin vers une autre posture, vers un état de conscience s'écartant de l'attitude « naturelle », a été involontairement tracé par l'exercice mental d'insertion dans la peau d'un sujet (fût-il imaginaire), et cela suffit à dissoudre les arguments abstraits les mieux affûtés, à les rendre inopérants parce que *déplacés*.

Rappelons que toute expérience de pensée[2], qu'elle soit utilisée dans les fondements des sciences ou dans l'enquête philosophique, a pour fonction d'instaurer une scène *particulière* sur laquelle des préconceptions ou des théories *générales* se trouvent mises au défi. Cette configuration particulière peut parfois

rester semi-abstraite et semi-distanciée, comme dans l'expérience de pensée du microscope de Heisenberg. Ici, en effet, on décrit l'observation d'un électron au moyen d'un photon qui rebondit sur lui avant d'être recueilli par un microscope, en adoptant tacitement le point de vue d'une contemplation extérieure du processus, plutôt que celui d'un regard collé à l'objectif du microscope. Mais l'expérience de pensée peut aussi être éminemment concrète et engagée, au sens où elle demande explicitement à ceux qui en prennent connaissance de s'introduire *eux-mêmes*, par l'imagination, en un lieu précis du cadre instauré par la théorie ou la préconception testée. C'est le cas, par exemple, de l'expérience de l'ascenseur en chute libre d'Einstein, dans lequel *nous* sommes invités à nous installer et à y ressentir l'apesanteur ; ou encore de l'expérience du chat de Schrödinger[3], dont le dispositif rhétorique aboutit à *nous*, qui ouvrons la boîte où il est enfermé, et qui constatons (« bien entendu ») que le chat est *soit* vivant *soit* mort mais pas les deux à la fois. La stratégie qui consiste à *abstraire* de nouveau, après une telle incursion provisoire dans le concret, est également bien connue. L'expérience de pensée, une fois décrite, est destinée à aboutir à une conclusion théorique valant pour toute expérience située du même type, et s'autorisant dès lors à faire abstraction de la catégorie même de situation. L'expérience du microscope produit une démonstration semi-classique des relations d'« incertitude » de Heisenberg, l'expérience de l'ascenseur étaye le *principe d'équivalence* entre masse inerte et masse pesante qu'Einstein emprunte à Mach, et l'expérience du chat de Schrödinger se traduit par un énoncé générique du « problème de la mesure » de la mécanique quantique. Mais le détour par un lieu particulier d'incarnation a suffi à rappeler l'évidence : la théorie n'est autre que l'invariant pensé d'un faisceau réglé de variations agies puis éprouvées.

Dans le débat moderne en philosophie de l'esprit, le passage à rebours du concret à l'abstrait se manifeste dès son expérience de pensée archétypale : celle du doute hyperbolique cartésien. Cet acte de douter, on n'a cessé de le voir, est le motif même de la découverte de soi du « je » doutant. Le doute extrême aboutit à une certitude d'autant plus concentrée qu'elle coïncide avec lui-se-réalisant ; une certitude qui se confond avec l'acte de la vivre à l'instant où elle

est manifeste : « Il faut finalement poser que cet énoncé, *je suis, j'existe*, moi, toutes les fois que je le prononce ou que je le conçois mentalement, est nécessairement vrai[4]. » Cependant, juste après son ravissement d'auto-coïncidence, l'être-situé cherche à sortir de lui-même pour s'assigner un statut dans sa propre représentation ; il s'inquiète d'une certitude qui ne le pose pas encore comme *étant* spécifié, mais comme (je) *suis* à la fois centré et sans bornes : « Je ne connais pas encore d'une intellection suffisante ce qu'est ce moi, ce que je suis, moi qui à présent de toute nécessité suis[5]. » L'être-situé a besoin de se ressaisir en tant qu'*entité* au moyen de son propre intellect, qui le localisera dans un système de coordonnées conceptuelles plutôt que de le laisser flotter dans la plénitude indéterminée de l'évidence ; et c'est ce ressaisissement qui s'exprime comme transfiguration de la première personne *là* (je *suis*) en une troisième personne acentrée (le moi *est* cela). Procédant par élimination, mettant progressivement à l'écart des secteurs entiers de la grille de lecture posée par son intelligence, niant qu'il soit animal, corps, ou organe, l'être-situé va réfléchir sur l'acte qui l'a conduit à sa certitude et projeter sa réflexion devant lui à la manière d'une « chose » pensante qui s'ajoute aux choses[6]. Origine des visées de choses comme des doutes sur l'existence intrinsèque des choses, le *cogito* a finalement été lui-même *réifié* à titre de remède à un reste d'« anxiété cartésienne[7] ». Mais ici encore, le basculement germinal en-deçà des points d'appui solides de la vue et du toucher, vers l'être-voyant-touchant, a laissé des traces indélébiles dont l'histoire ultérieure de la philosophie n'a plus cessé de faire revivre le motif.

Toutes les expériences de pensée contemporaines de philosophie de l'esprit, que nous allons à présent discuter, se sont vu imposer la même règle de passage clandestin entre situation et ontologie ; et elles offrent de ce fait la même occasion de discerner rétroactivement le situé sous le masque de l'entité. Chez les néo-dualistes, la situation est contractée en propriétés psychiques/expérientielles ; chez les physicalistes, elle est particularisée en position d'un corps humain dans un environnement matériel ; et chez des perspectivistes conséquents comme Thomas Nagel[8], elle se trouve abstraite et spatialisée en tant que simple « point de vue ». Il s'agira donc, en suivant les plis des exposés et des discussions autour de trois expériences de pensée majeures,

d'identifier le moment du passage, le moment du basculement projectif vers une ontologie fantasmagorique ou banale, avant qu'il ne nous ait malencontreusement entraîné à ignorer leur inévitable point de départ situé. Les trois expériences de pensée à scruter sont : l'argument du *zombie* ; l'argument du « ce que cela fait d'être » (« *what it is like to be* ») ; et l'argument de la *connaissance* (du contenu sensible), ou argument de *Mary*, ou argument de Franck Jackson.

La figure paradoxale du *zombie* sous-tend l'un des arguments majeurs du néo-dualisme des propriétés défendu par David Chalmers [9]. Cet argument repose sur la possibilité de *concevoir* qu'un être justifiant la même description scientifique que le nôtre, obéissant aux mêmes lois physiques que le nôtre, et se comportant exactement de la même façon que nous en toutes circonstances, soit néanmoins privé d'expérience consciente. Le simple fait que cela demeure concevable montre que l'association des « propriétés » expérientielles aux propriétés physiques n'a rien de nécessaire, et par conséquent, ajoute Chalmers, que les « propriétés » expérientielles doivent être conçues comme distinctes des propriétés physiques. Après tout, il n'y a rien dans les sciences, et dans la physique en particulier, qui rende impossible un tel être-sosie pour qui « tout est obscur à l'intérieur [10] » ; un être apte à nous singer jusqu'aux moindres détails, mais chez qui le fonctionnement mental n'est jamais « éclairé » par le faisceau lumineux de la conscience (pour poursuivre la métaphore en l'inversant). C'est ce genre de contrepartie inconsciente de nous-mêmes que Chalmers appelle un « zombie ». Le terme, issu des cultes du vaudou des Caraïbes, a été très galvaudé par des mythes populaires occidentaux, et il a fini par désigner, dans l'univers des films fantastiques ou des films d'horreur [11], une sorte de « mort-vivant » certes doté de mouvements (généralement ralentis), mais privé d'âme.

La raison du succès de cette étonnante créature que représente le zombie philosophique est qu'il ne fait au fond qu'entériner deux tournants désormais familiers : l'un est la priorité donnée aux théories objectivantes de l'esprit, qui excluent par définition ce qui se vit subjectivement (si ce n'est comme fait additionnel, dérivé, secondaire), et l'autre est un vocabulaire des sciences cognitives qui entérine cette priorité en défaisant systématiquement le lien entre

la terminologie mentaliste et sa connotation courante, indissociable de l'expérience vécue des opérations mentales. Loin d'être un jeu gratuit de l'imagination philosophique, l'expérience de pensée des zombies a l'immense mérite de démasquer ce genre de jeu avec le vocabulaire cognitif, et de lui éviter de s'institutionnaliser en une *novlangue* orwellienne interdisant par construction de formuler en elle la seule question vraiment vertigineuse. En tant que possibilité de la pensée ou de l'imaginaire, nous verrons que le zombie est critiquable, mais en tant qu'expression d'un trait distinctif des théories cognitives, il s'impose à titre de corrélat inévitable de leurs choix initiaux.

Il est très instructif de voir le jeu trouble des sciences cognitives sur leur propre vocabulaire ressortir de manière frappante de la figure du zombie. Dans sa discussion assez célèbre de l'allégorie, Todd Moody propose de dupliquer les termes mentalistes afin de distinguer le cas où ils sont utilisés dans le sens qui convient aux êtres conscients que nous sommes, et le cas où ils sont utilisés par des zombies [12]. La discrimination s'effectue en ajoutant tout simplement le suffixe (z) aux vocables mentalistes des zombies, mais pas à ceux qu'emploient des êtres conscients. On distingue par exemple « comprendre » et « comprendre(z) », « croyance » et « croyance(z) », « penser » et « penser(z) », « souvenir » et « souvenir(z) », *etc.* Chez le zombie, une croyance(z) équivaudra à une disposition à agir (ou plutôt à gesticuler) d'une manière déterminée dans des circonstances spécifiées ; comprendre(z) reviendra à acquérir un ensemble cohérent et adapté de telles dispositions à agir ; un souvenir(z) sera simplement une *information* stockée (l'information étant prise ici au sens de Shannon [13], qui exclut toute considération sur qui en prend connaissance, elle peut elle-même à bon droit être dénotée information[z]) ; et enfin penser(z) désignera un processus de traitement computationnel de l'information(z). À présent, si l'on y réfléchit un peu dans le sillage des remarques faites plus haut, il apparaît évident que le vocabulaire à suffixe (z) n'est autre que le vocabulaire cognitif à l'état nu ; il est pur aveu symbolique de la vraie nature du langage cognitiviste. Le zombie n'est pas tant une créature exotique issue d'un esprit philosophique amateur de films d'horreur ou de folklore des Caraïbes qu'une expression à peine outrée du présupposé fondateur des sciences cognitives. Mais s'il en va ainsi, la

proposition de D. Chalmers, qui consiste à admettre l'existence de « propriétés psychiques-expérientielles » *en plus* des propriétés physiques-cognitives, n'apparaît plus que comme une tentative de surcompenser artificiellement et de manière extrinsèque une lacune intrinsèque laissée dans son sillage par la décision normative qui a présidé à la naissance des sciences cognitives (pour ne pas dire à la naissance des sciences objectives dans leur ensemble). Tout se passe comme si, afin de neutraliser la distorsion introduite par l'ajout subreptice du suffixe (z) dans le vocabulaire mentaliste des sciences cognitives, Chalmers n'avait pu envisager d'autre solution que d'y ajouter encore un suffixe supplémentaire, disons (pc) pour psyché-conscience. Le dualisme ne rétablit artificiellement dans sa plénitude vécue la croyance(z) des cognitivistes qu'en lui ajoutant une propriété psychique-expérientielle qui la transforme en un composite encore plus saugrenu : la croyance(z)(pc). Le côté factice, et en fin de compte peu lucide, du procédé de compensation dualiste saute aux yeux à travers cette notation. Ce qu'il aurait fallu faire pour surmonter la faille tacitement creusée dès la fondation des sciences cognitives n'est pas *ajouter* une très fantomatique « propriété conscience » à l'esprit(z) pour le transformer en esprit(z)(pc), mais lui *retirer* son suffixe privatif (z) pour le restituer comme *esprit* : « esprit » dans la langue ordinaire patrimoniale, et non plus dans la *novlangue* cognitiviste qui cherche à faire oublier ses distorsions en se donnant comme seul usage correct. S'il n'est guère question dans le débat actuel d'accomplir ce geste de réintégration de la banalité lexicale, c'est qu'il implique un autre retour autrement profond : un renversement complet de la démarche et de l'échelle de priorités des sciences. Entièrement tendues vers le progrès objectivant, ce qui leur est demandé ici est de s'ouvrir à l'éventualité d'un ré-grès vers leur précondition universelle qu'est l'expérience vécue, par le biais de retrouvailles avec un tissu langagier hérité ; un ré-grès qui n'est d'ailleurs que métaphorique, comme le progrès souhaité, puisque les deux s'accomplissent identiquement dans une alternance d'amplification et de rétrécissement intentionnel du champ d'expérience pure.

Le renversement proposé concerne bien, quoi qu'il en soit, *toutes* les sciences, et pas seulement les sciences cognitives. Car, ainsi que nous l'avons vu

au chapitre v, ce n'est pas seulement « comprendre », « penser », « croire » qui se sont vu indûment alourdir d'un suffixe (z) par les sciences cognitives, les privant de leur indéniable connotation expérientielle ; mais c'est aussi « mouvoir », « chauffer », « vivre » qui ont été auparavant allégés de leur teneur de *phénomène d'expérience* par la mécanique, la thermodynamique, et la biologie. Il est vrai que ces stratégies de reconfiguration objectivante des concepts, et de redéfinition subreptice des termes, ont remarquablement réussi dans les sciences de la nature ; mais il est également inévitable qu'elles se heurtent à un mur à l'extrémité *expérientielle* de leur projet, puisque ce mur n'est autre que leur propre condition, et que l'extrémité n'est autre que leur source. Dans cette situation déséquilibrée, qui combine un formidable succès planétaire de la démarche scientifique avec la réalisation discrète de ses limites dans quelques cercles philosophiques, il faut éviter de prendre la réussite visible pour une bonne raison de minimiser l'obstacle terminal ou de le tenir pour provisoire. À rebours de la stratégie de minimisation, il se pourrait bien en effet qu'un tel obstacle préfigure la nécessité d'une reconfiguration future de l'intégralité de l'entreprise scientifique, afin de retrouver la pleine intelligibilité de notre situation dans le monde [14].

Nous sommes maintenant prêts à examiner quelques objections opposées à la possibilité des zombies philosophiques. La première objection est que le raisonnement qui l'utilise enveloppe une sorte de pétition de principe. On ne peut poser la possibilité des zombies, dénonce l'objection, que sous l'hypothèse de l'« inessentialisme de la conscience [15] », c'est-à-dire sous l'hypothèse que l'expérience consciente n'est pas *essentielle* au fonctionnement mental, neurologique, voire matériel, mais seulement *accidentelle*. L'expérience de pensée des zombies s'est donné pour but central d'argumenter en faveur d'une forme de dualisme, qui suppose d'emblée que l'expérience consciente est un élément additionnel, une propriété qu'on pourrait fort bien concevoir absente du monde. En évoquant les zombies, remarquent les objecteurs, on n'a donc fait que donner une expression imagée au dualisme, et il n'y a dans ces conditions rien d'étonnant que le raisonnement qui s'appuie sur eux aboutisse à une conclusion dualiste. Que penser de cette objection ? Elle vaudrait sans doute si elle était

formulée hors contexte, et plus particulièrement hors du contexte d'un débat qui inclut les sciences cognitives comme protagoniste majeur. Mais pas à l'intérieur de ce débat. Car l'hypothèse d'inessentialisme est en fait déjà latente dans les concepts des sciences cognitives, dont les dualistes cherchent maladroitement à surcorriger les biais ; et l'objection apparaît du coup assez perverse de la part d'utilisateurs consentants du vocabulaire mentaliste épuré qu'ont imposé ces mêmes sciences cognitives. L'inessentialisme de l'expérience consciente (ou conscience phénoménale) imprègne les présuppositions, le lexique, l'effort définitionnel tout entier du projet cognitiviste, malgré l'effort que certains chercheurs font pour le nier. Et le dualisme tente seulement de le compenser après l'avoir (malencontreusement) accepté. Dès lors, l'expérience de pensée des zombies pourrait bien valoir comme un puissant argument *ad hominem* ; c'est-à-dire comme une *réduction à l'absurde* de l'option fondatrice surobjectivante de l'immense majorité des spécialistes de sciences cognitives, y compris de ceux qui lui opposent le curieux reproche d'inessentialisme. Une fois cela admis, le dualisme des propriétés de Chalmers devrait se comprendre non pas comme une alternative valide à la thèse de ces chercheurs en sciences cognitives, mais comme une tentative astucieuse et assez réussie de les confronter à l'inanité de leur propre position.

La seconde objection, sans doute appuyée sur la première, est que les zombies, ces êtres semblables à nous hormis leur absence d'expérience consciente, ne sauraient se comporter *exactement* comme nous. Il existerait selon elle une marque comportementale de « zombitude ». La clause d'indiscernabilité devenant ainsi caduque, la figure étrange et paradoxale d'un être parfaitement semblable à nous dans sa physiologie et son éthologie bien que *ne s'apercevant pas* de sa condition deviendrait impensable. Mais quelle marque comportementale pourrait distinguer les zombies de nous-mêmes ? Un tel trait distinctif a été cherché (de manière réflexive) dans leur incapacité à se poser(z) certains problèmes philosophiques[16]. On ne peut en effet pas concevoir comment les zombies pourraient s'interroger(z) *spontanément* au sujet de leurs rêves, de leurs hallucinations, de la présence ou non d'une expérience consciente chez autrui. On s'attend donc à ce que, dans une société de zombies, aucune

littérature philosophique sur ces questions ne fasse jamais son apparition. Il y a peut-être un sens à parler de croyance(z), mais pas de rêve(z) et encore moins d'expérience(z). Est-ce cependant si évident que cela ? Daniel Dennett [17] a offert quelques raisons de le mettre en doute. Il a proposé dans ce but un affinement du concept de zombie sous le nom de « zimbo ». Le zimbo dennettien est un être qui, en plus d'états mentaux de premier degré, a des états mentaux de second degré, des états souvent qualifiés de « méta-cognitifs » ; autrement dit des états mentaux à propos de ses propres états mentaux, résultant de sa capacité d'auto-examen (*self-monitoring*). Le zimbo pourrait utiliser sans problèmes des termes comme « rêve(z) » ou « hallucination(z) » : il les prononcerait pour dénoter l'occurrence auto-examinée(z) d'une activité mentale(z) spontanée, hors de toute sollicitation sensorielle. Il réaliserait ainsi de manière précise et détaillée l'idéal complet du zombie qui, selon sa définition, a exactement les mêmes comportements que nous, *y compris les comportements verbaux et sociaux les plus élaborés*. L'enseignement qu'en tire Dennett est pourtant aux antipodes du dualisme de Chalmers, et il s'est attiré d'innombrables répliques. Selon Dennett, une fois doté de la capacité d'auto-examen, le zimbo *penserait être conscient*. Un être qui, comme nous, pense être conscient, *peut* donc fort bien être un zombie au sens fort et complet du zimbo. « Nous sommes tous des zombies [18] », assène alors Dennett dans un dénouement en forme de coup de théâtre.

Cette fin n'en est à vrai dire pas une, non pas parce qu'elle est impossible à croire par nous, êtres conscients (Dennett a anticipé cette objection en la rangeant parmi les expressions de notre inclination à *penser* être conscients), mais parce que ses prémisses et ses procédés inférentiels sont bien plus faibles qu'il y paraît. D'une part, la dernière étape du raisonnement de Dennett revient à inférer la *réalité* (de notre être-zombie) à partir de sa *possibilité* alléguée, ce qui est manifestement incorrect. D'autre part, lorsqu'il est question d'un zombie-zimbo qui *pense* être conscient, « pense » est utilisé par hypothèse au sens faible d'un état cognitif *non accompagné d'expérience consciente*. L'omission de cette conséquence inéluctable de la définition des termes du raisonnement, permet à Dennett de se livrer à un tour de passe-passe argumentatif qui laisse songeur. Ce tour consiste à essayer de persuader des êtres conscients qu'ils *pourraient* après

tout être des zombies en comptant tacitement sur leur compréhension ordinaire, c'est-à-dire sur leur compréhension vécue et consciente, de ce que signifie le mot « penser » : je pense être conscient, or un zombie-zimbo pense aussi être conscient, donc je pourrais être un zombie (et je le suis même en réalité, car passer du possible au réel a ici l'avantage de court-circuiter le problème difficile de l'origine physique de l'expérience consciente en supprimant ce dont il s'agit de comprendre l'origine). Il suffit pourtant de se rappeler que pour un zombie-zimbo, « penser » ne peut (par définition) vouloir rien dire d'autre que se trouver dans un état physique de second degré consistant à « représenter » son propre état physique sans expérience associée (en d'autres termes, que cela veut seulement dire « penser(z) », tout comme d'ailleurs le représenter qui le sous-tend n'est qu'un « représenter(z) »), pour rendre le tour argumentatif inopérant. Je pense être conscient, or un zombie pense(z) être conscient. *Rien* n'en découle sur mon assimilation possible ou réelle à un zombie, puisque « penser » se distingue immédiatement de « penser(z) ». Il est vrai que Dennett pourrait encore nous arrêter à mi-chemin de cette réfutation de son argument en niant que penser diffère de penser(z) ; mais il ne serait en droit de faire cela qu'en s'autorisant de la conclusion qu'il veut atteindre, et en commettant donc une pétition de principe.

Ainsi échoue une tentative d'amplifier l'allégorie du zombie jusqu'à l'appliquer, par-delà le problème des autres consciences (ou des autres esprits : « other minds »), au (non-) problème de ma propre conscience. Regardons-y cependant de plus près afin de mettre au jour les ressorts de sa force rhétorique, qui déborde la question de sa validité logique. La possibilité d'un être extérieurement indiscernable de nous et néanmoins dénué d'expérience consciente a traditionnellement, parmi d'autres effets, celui d'exacerber le problème consistant à savoir quel critère (inévitablement extérieur) je peux bien appliquer pour m'assurer que mes semblables sont conscients. Par contraste, en ce qui me concerne, je n'ai pas besoin de critères ; il m'*apparaît* que je suis conscient, et je suis donc *réellement* conscient. Confronté à cette platitude, l'argument de Dennett doit s'assigner pour préalable de dissocier chez *moi* (chez lui !) l'apparaître-conscient du réel-conscient. S'il *semble* y parvenir, ce n'est

cependant qu'en mobilisant la même distorsion implicite de son vocabulaire mentaliste que celle qui inactive ses inférences : alors qu'un vrai apparaître-conscient *est* du réel-conscient, le penser(z) ou l'apparaître(z)-conscient (autrement dit la méta-cartographie obtenue par « self-monitoring ») en reste dissociable. La ficelle de la substitution du verbe « apparaître » par le verbe « apparaître(z) » est si grosse, et si visible même en l'absence du suffixe « z », qu'on s'étonne qu'elle garde le moindre pouvoir de convaincre. Elle impressionne néanmoins beaucoup de lecteurs érudits de Dennett parce qu'elle rencontre chez eux un terrain favorable, préparé par un long travail de sape culturel. Quelle condition faut-il donc remplir pour qu'un argument de ce genre, fondé sur un geste de prestidigitation lexicale, soit ainsi tenu pour crédible ? La condition d'arrière-plan, sur laquelle Dennett s'appuie tout en s'efforçant de la renforcer, est que le destinataire de l'argument soit si entièrement absorbé dans l'attitude ou l'état de conscience naturel-intentionnel, qu'il inactive automatiquement dans le processus d'inférence toute intimation en provenance de l'actualité vécue. Pour que le raisonnement atteigne sa pleine force persuasive, il faut que chaque acte mental, y compris l'apparaître, y compris le croire ou le penser, se voie systématiquement interprété conformément à sa version fonctionnaliste suffixée par (z), après avoir fui volontairement l'atmosphère d'expérience réfléchie qui rendrait cette interprétation *manifestement* inacceptable. Il faut, en d'autres termes, que tout acte mental soit séparé par choix axiologique de sa propre donation éprouvée au moment où elle s'éprouve, et qu'il soit remplacé par une contrepartie discursive inerte, dicible au-delà de ce moment. Il n'y a rien à répondre à cela, si ce n'est s'en apercevoir, s'exercer à détendre la « crampe » intentionnelle, et apprendre à faire évoluer chaque opération, y compris argumentative, dans le champ de conscience amplifié de l'attitude phénoménologique.

La troisième objection contre l'argument des zombies est sans doute la plus profonde, car elle fait accéder la réflexion à l'erreur inaugurale que commettent ensemble les dualistes et les physicalistes. Le reproche est tout simplement que le concept de zombie est vide, qu'il n'a aucun remplissement intuitif possible ; qu'un zombie est *épistémiquement inaccessible* [19]. Pour connaître, rappelons-le,

il faut avancer un cadre d'anticipations, et le voir confirmer (« remplir ») par une expérience habituellement sensible. Mais comment y parvenir s'il n'existe aucune circonstance *envisageable* qui permette de confirmer ou d'infirmer l'anticipation proposée ? Dans ce cas, on doit admettre que l'anticipation vise un faux-semblant de phénomène, un oxymorique phénomène non apparaissant, et qu'elle ne peut donc aboutir à quelque connaissance corroborée que ce soit. Or, tel est exactement le défaut d'une thèse faisant usage du concept de zombie. L'être-zombie n'est manifestable dans *aucune* situation incarnée réelle ou concevable. Un être conscient ne peut pas s'apercevoir que tel corps humanoïde extérieur est en fait un zombie, en vertu de la définition de ce dernier. Et le zombie n'a pour sa part aucun moyen de s'identifier(z) lui-même comme tel, puisque, pour y parvenir, il faudrait qu'il puisse établir la différence entre son activité mentale(z) et une activité mentale sans suffixe restrictif, ce qui exigerait de lui au moins un éclair de l'expérience consciente dont on l'a privé au départ. Quelle leçon peut-on alors tirer de cette troisième objection, pleine de bon sens, de la vacuité épistémique ? Qu'en formulant l'argument du zombie, les dualistes se sont accordés subrepticement avec les physicalistes qu'ils critiquent pour perdre de vue qu'il n'y a aucune acception valide *en troisième personne* du concept d'expérience consciente ou de conscience phénoménale ; et aucun sens par conséquent à se figurer la conscience phénoménale comme quelque *chose* (substance ou propriété) qu'il nous serait loisible de consentir ou de refuser à un être physique. La conscience phénoménale coïncide avec ce qui se vit en première personne, dans une situation incarnée. Elle ne peut se prévaloir d'aucun degré de liberté par rapport à cette situation, d'aucun moyen d'accès en dehors de cette situation, et il est donc dans tous les cas incorrect de l'en désolidariser, que ce soit pour la faire émerger de relations entre objets physiques ou pour en faire une propriété non physique attribuée aux vrais alter-ego et déniée aux zombies. M'apercevoir que je suis conscient n'est pas un acte épistémique, mais un fait d'immersion existentielle ; et prêter une conscience à autrui ne relève pas davantage de la connaissance mais de l'éthique incarnée [20] voire de l'ontologie-fondamentale au sens de Heidegger et de Sartre (c'est-à-dire de la

compréhension que l'expérience d'autrui ne m'est pas extrinsèque, mais me constitue comme êtresous-son-regard [21]).

Le sort de l'argument dualiste du zombie semble à partir de là scellé, après celui des arguments physicalistes qu'il parvient à fragiliser. Là encore, pourtant, il ne faut pas crier victoire trop tôt. Car ce serait minimiser la difficulté qu'il y a à *communiquer* le genre d'évidence dont dépend la réfutation des multiples stratégies de réification de la conscience. Des distinctions comme « épistémique/immersif », ou « connaissance/éthique incarnée », risquent de glisser à la surface des intelligences exclusivement absorbées dans l'« attitude naturelle », et de ne paraître limpides qu'à ceux qui ont déjà acquis la souplesse nécessaire pour adopter tour à tour l'« attitude naturelle » et l'attitude phénoménologique. Le langage employé ici ne se veut donc pas purement argumentatif. Il tend à se faire performatif, en déstabilisant les esprits en recherche par de multiples changements de plans d'être, au-delà du seul plan discursif. Il vise à tirer avantage de chaque problème conventionnel et de chaque débat abordé, non pas tant pour consolider une position démonstrative que pour favoriser un basculement d'être-au-monde seul capable d'amener leurs lacunes au grand jour.

La seconde expérience de pensée qui nous transporte à la frange délicate du vivre et du décrire est celle de Mary la scientifique, décrite par Frank Jackson [22] en 1982. Elle consiste à canaliser habilement l'itinéraire argumentatif physicaliste, de manière à ce qu'il ne puisse pas éviter de faire une étape *située* puis de s'auto-dissoudre en elle. Sans qu'il y ait lieu de s'en étonner, une telle stratégie a été inaugurée par Husserl, qui l'a mobilisée non pas contre l'arraisonnement de l'expérience consciente par une science physique, mais contre la tentative parente de fonder la théorie de la connaissance sur les sciences de la nature. « Un sourd de naissance, écrit Husserl, *sait* qu'il y a des tons, que des tons fondent des harmonies, et qu'un art merveilleux est fondé sur elles ; mais comprendre *comment* les tons le font, comment les œuvres musicales sont possibles, cela lui est impossible. […] Déduire à partir d'existences seulement sues et non vues, cela ne va pas. Le voir ne se laisse pas démontrer ni déduire [23]. » Si Husserl a mobilisé l'analogie précédente du sourd de naissance,

c’est afin de justifier la priorité qu’il donne au voir sur le savoir, à l’habiter sur l’analyser, au réaliser sur l’inférer, en théorie de la connaissance. Il cherche à nous convaincre par son truchement que si l’on veut comprendre comment est possible une science d’objets, aucun *raisonnement* faisant lui-même usage de relations d’objets désignés par des mots ne peut convenir, car il présuppose ce qu’il s’agit d’élucider. Sortir de ce cercle vicieux suppose donc de *voir* comment naissent des visées d’objets, de *témoigner directement* de leur constitution dans le domaine visant qui est celui de la conscience pure, avant même qu’elles ne se soient solidifiées en choses nommables et en jugements sus à leur propos. Le théoricien de la connaissance naturaliste ressemblant au sourd de naissance qui penserait tout saisir de la musique au nom de son savoir livresque sur le solfège, le rythme, et les accords, le phénoménologue se donne pour double mission de lui faire saisir qu’il s’agit là d’une illusion, et de lui apprendre le savoir-être d’un aperçu direct sur le champ constitutif (l’équivalent philosophique des savoir-faire de l’auditeur et mélomane).

Il ressort en bref du développement de Husserl que savoir ne suffit pas à voir ; que ni voir ni éprouver ne sont épuisés par une chaîne de symboles. Cependant, lorsqu’il met à son tour en scène ce genre de contraste dans son expérience de pensée, Jackson cherche à étayer une thèse bien plus forte : qu’il y a quelque chose à *savoir* qui est irrémédiablement absent du savoir scientifique ; qu’un corpus scientifique même exhaustif laisse derrière lui une lacune dans la *connaissance*. C’est cette prétention à placer sur un plan *épistémique* le conflit entre la prétention des sciences à l’exhaustivité et leur incomplétude dans le champ pré-discursif qui a alimenté le débat et l’a rendu quasiment inextricable.

Reprenons donc le récit allégorique de Jackson en son commencement. Mary est une chercheuse scientifique qui vit et travaille dans une pièce peinte en noir et blanc, d’où elle ne voit le monde que par l’intermédiaire d’une télévision en noir et blanc. Elle acquiert toutes les connaissances que la physique et la neurophysiologie peuvent lui fournir sur la vision des couleurs. Pourtant, quand on lui permet enfin de sortir de son laboratoire confiné, il va de soi qu’elle *apprend* quelque chose qu’aucune description scientifique ne pouvait lui fournir : elle apprend *comment* est l’expérience vécue du rouge et du bleu. S’il

en va ainsi, on doit en conclure que les qualités phénoménales sortent du cadre de ce dont les sciences physiques au sens large permettent de rendre raison, et qu'il y a donc des *connaissances* qui échappent par principe à la physique.

Deux sortes de réponses ont été opposées à cet argument original de Jackson, y compris d'ailleurs par Jackson lui-même, qui rejette désormais sa validité [24].

La première réponse, avancée par Dennett [25], consiste à affirmer que la connaissance physique *pourrait* devenir plus complète que ce que nous pouvons imaginer actuellement. En particulier, elle *pourrait* offrir à Mary la compréhension de la manière dont certains événements neurophysiologiques « causent » l'expérience des couleurs, ce qui lui permettrait de savoir à quoi elle doit s'attendre avant même d'ouvrir la porte de son laboratoire. L'argument est intéressant, sauf qu'il omet une étape cruciale. Il ne suffit pas à Mary de comprendre, même parfaitement, le lien (dont la nature causale unidirectionnelle est d'ailleurs très discutable) entre neurophysiologie et expérience des couleurs, ni de pouvoir anticiper *in abstracto* quel sera son état neurologique lors de sa confrontation avec les pivoines et le ciel diurne, pour acquérir ce « savoir » qui lui manque. Il convient au minimum, faute de sortir de son laboratoire, qu'elle s'impose une stimulation coordonnée de son système nerveux du type voulu et décrit par son savoir idéalement complet pour avoir l'*expérience* de chaque couleur. Ici encore, comprendre ou prévoir n'est pas vivre ; comprendre ou prévoir est seulement un guide pour agir de manière à orienter le vivre.

La seconde réponse revient à nier que ce que Mary acquiert de neuf en sortant de son laboratoire soit une *connaissance*. Son expérience des couleurs lui offre seulement un savoir-faire (un savoir-s'orienter de façon à la fois plus spontanée et plus fine dans son environnement) [26], ou une *accointance* (une connexion immédiate) avec ce dont elle n'avait qu'une connaissance médiate [27].

À ce stade, le cœur de la question est atteint. Si l'incomplétude de la connaissance « physique » (objective) ne fait aucun doute, cela ne signifie en rien qu'il y ait quelque « objet », ou quelque « propriété » qui ait été laissé de côté par les sciences. Aucune *chose* n'a été laissée de côté, ou si elle l'a été elle ne le sera plus dans un avenir envisageable ; et pourtant l'*essentiel* a été

méthodiquement abandonné à l'arrière-plan de l'acte de visée intentionnel-naturaliste. L'*essentiel*, c'est le vivre situé, qui n'équivaut pas à une « connaissance » au sens de séparation-et-saisie, mais qui conditionne la possibilité de toute connaissance de cette sorte. Si des esprits non formés à la phénoménologie, peu familiers avec la *Crise des sciences européennes* de Husserl, et bien installés dans l'état de conscience intentionnel-naturaliste, avaient encore du mal à réaliser que cette précondition est incontournable pour la connaissance physique elle-même, un argument issu de la philosophie des sciences pourrait les y aider[28]. Supposons qu'il n'existe aucun trait dont la révélation s'accomplisse *seulement* dans l'expérience ; qu'il n'y ait *rien* de plus que le canevas formel exposé par une hypothétique théorie physique idéalement accomplie. Dans ce cas, l'horizon de la science physique ne se distinguerait aucunement du logico-mathématique. Elle tendrait vers un jeu symbolico-déductif totalisant et auto-suffisant, sans pouvoir prétendre au titre de *connaissance* de quelque chose de vraiment autre qu'elle-même. Aussi bien encadré par une structure d'attente (ou par une « charge théorique ») que soit le fait expérimental présupposé par la science de la nature, il doit donc rester en lui quelque chose d'incatégorisable et d'insaisissable, une richesse inépuisable par quelque *forme* que ce soit (disons sa dispersion et son contenu sensible). Cette opiniâtre surabondance du « fait » par rapport au formalisme ou à l'expression propositionnelle est ce qui confère à la physique son statut de science empirique constamment suspendue à une réfutation possible parce que, par construction, ses descriptions sont, et *seront toujours*, plus pauvres que ce qui se montre.

Le différend entre physicalistes et anti-physicalistes en philosophie de l'esprit apparaît à partir de là sous un jour inédit. Les physicalistes se présentent sur l'arène du débat avec la croyance inébranlable en la possibilité d'une fin de la physique en apothéose, d'une connaissance physique intégralement achevée et exhaustivement complète à portée d'un futur de la science non infiniment éloigné. Au contraire, les anti-physicalistes se prévalent de l'inachèvement permanent voire principiel de la physique, et de l'inaccessibilité de son horizon de développement. Ils attribuent cet inachèvement au fait que la physique est ouverte à une expérience riche en donations de contenu qui outrepassent et

traversent *toute* structure qui chercherait à les capturer dans ses filets algorithmiques, et ils tiennent par conséquent pour un leurre le projet de rendre compte de l'origine de l'expérience même qui tient chaque compte rendu à la merci d'une réfutation. Les physicalistes caressent en vérité le rêve de clôture finale du savoir symbolique que la métaphysique classique a hérité de la théologie, tandis que les anti-physicalistes reprennent à leur compte la pensée de la finitude de l'être-situé qu'a inaugurée la philosophie des lumières. Il est irritant pour la Raison de s'entendre signifier ses limites, et plus encore de s'apercevoir qu'elles lui ont été fixées depuis Kant sans qu'elle soit parvenue depuis à les nier de façon convaincante ; c'est sans doute pour cela qu'elle a cherché dans chaque étape du développement des sciences de la nature, et dans la puissance croissante d'agir que celles-ci confèrent à l'homme, un motif supposé nouveau (bien qu'en vérité ancien comme le dogmatisme pré-critique) de s'affranchir de ce qu'elle a ressenti comme un insupportable carcan. Mais ce désir d'affranchissement s'est révélé illusoire au vu des points aveugles irréductibles qu'il laisse dans le système de la connaissance, tandis qu'accepter le fait de la finitude de notre pouvoir de connaître a débouché sur la mise au jour de ressources d'être trop longtemps négligées, dont la phénoménologie a tout juste commencé d'explorer la richesse.

La dernière expérience de pensée *situante* à discuter est celle qu'a proposée Thomas Nagel en 1974 dans son article célèbre « What is it like to be a bat[29]? » En un sens, cette expérience de pensée inaugurale contient toutes les autres en puissance. Elle contient l'argument de la connaissance parce qu'elle vise à montrer qu'il y a des *faits* subjectifs à *connaître* qui échappent aux sciences objectives et en particulier à la physique. Elle contient également l'argument et la figure du zombie, parce qu'elle repose sur le constat que les comptes rendus fonctionnalistes des opérations mentales pourraient tout aussi bien convenir « à des robots ou à des automates qui se comportent comme des êtres humains quoiqu'ils n'aient aucune expérience[30] ». Mais elle a aussi une originalité importante, qui est de développer une reconstruction intégralement *perspectiviste* du problème de l'expérience consciente. Selon cette approche, le problème est que la physique ne peut offrir aucun compte rendu des *faits* liés à

chaque *point de vue* singulier ou même à chaque *type* de point de vue, puisque sa méthode consiste à abandonner entièrement les points de vue en faveur d'une conception générique (elle adopte, en d'autres termes, un « point de vue de nulle part [31] »). Pour connaître de tels faits perspectifs, il ne suffit pas de les décrire de manière détachée, mais il faut *adopter* le point de vue (ou le type de point de vue) qui leur correspond. L'intervention des chauves-souris (« bats ») n'est sollicitée que pour dramatiser cette limite principielle de la connaissance objective ; et, en même temps, elle en approfondit implicitement la signification au-delà de la métaphore spatiale des points de vue.

Comment connaître les faits d'expérience qui constituent le monde de la chauve-souris ; comment connaître en particulier les qualités sensibles hors du commun qui sont vraisemblablement associées à l'émission d'ultrasons et à la réception d'échos ultrasonores ? La réponse à laquelle on s'attend dans le sillage de l'analyse perspectiviste initiale est qu'il ne suffit pas pour cela de décrire une structure connectant les délais de retour et les décalages de fréquence des ultrasons, et une autre structure assurant le décodage neuronal de ces informations, mais qu'il faut aussi et surtout occuper le *point de vue* d'une chauve-souris immergée dans ces processus structuraux. Le langage qu'emploie Nagel excède cependant très vite l'image géométrique des *points* de vue et s'engage, dès son titre, dans l'ontologie fondamentale. Ce qu'il faut pour connaître les faits d'expérience du monde de la chauve-souris, selon Nagel, c'est ni plus ni moins *être* une chauve-souris, c'est s'*incarner* en elle. C'est seulement ainsi, de toute évidence, qu'on peut « accéder » à « ce que cela fait d'*être* une chauve-souris ». Il y a là un saut dans la radicalité existentielle, dont toutes les conséquences sont loin d'avoir été tirées par Nagel. La différence entre un point de vue et un être-au-monde est pourtant manifeste. Je peux adopter un point de vue différent de celui que j'occupe actuellement dans l'espace tout en restant moi-même, parce qu'il y a une continuité, sur le mode extrinsèque de l'identité comme sur le mode intrinsèque de l'ipséité, entre le « moi » qui occupe le premier point de vue et le « moi » qui occupe le second. En revanche, je ne peux pas *être* une chauve-souris sans cesser purement et simplement d'être *moi*, sans rompre toute continuité entre l'avant et l'après de « ma » métamorphose en

mammifère volant. Dès lors, il n'est même plus correct de dire que j'*accède* à des *faits*, ou que je les *connais* par ce procédé d'incarnation, puisqu'une fois « devenu » chauve-souris, « je » ne suis « plus » celui que j'étais et qui cherchait à acquérir une telle connaissance. Il n'y a personne ici pour *accéder* à un contenu épistémique, puisque l'accès supposerait la transition d'un *même* sujet entre un état de connaissance lacunaire et un autre plus complet, et non pas la disparition du premier au profit du second.

Nagel a beau avoir aperçu le motif de l'échec conjoint du dualisme et du physicalisme, l'expression trop faible qu'il donne de ce motif le rend en fait complice des deux positions qu'il dénonce. Il est vrai, et nous l'avons déjà signalé, que ce que manquent à la fois le physicalisme et le dualisme, c'est le caractère d'être-situé de l'expérience consciente ; l'un parce qu'il le tient pour un trait épiphénoménal et contingent de la description universaliste offerte par la physique, et l'autre parce qu'il cherche à lui donner une traduction pseudo-objectivée sous forme de substance ou de propriété expérientielle. Mais que propose Nagel à la place de cela ? Il propose d'abord d'admettre qu'une expérience n'est accessible qu'à partir d'un lieu abstrait appelé « *point de vue* », comme si cela avait un sens de dire de quelqu'un qu'il entre en contact avec sa propre expérience à partir d'ailleurs qu'elle-même. Et il propose de surcroît de considérer le système des points de vue comme un constituant du monde *ajouté* à ceux que montrent une vue neutre « de nulle part » ; comme s'il y avait un point de vue surplombant aussi bien la vue neutre que les vues particulières, une sorte d'hyperbole vertigineuse de l'objectivité apte à englober non seulement les objets eux-mêmes mais aussi tous les aperçus possibles sur les objets. À la distance instaurée par le couple dualisme-physicalisme entre la description du monde et l'expérience située, Nagel ajoute une distance supplémentaire entre le couple (monde, expériences situées) et un suprême promontoire à partir duquel la différence des deux se laisse évaluer. Il semble bien alors qu'au lieu d'avoir réduit l'écart vis-à-vis de la vie vécue qui emprisonne depuis ses commencements le débat entre dualisme et physicalisme, Nagel l'ait amplifié par inadvertance en plaçant son sujet dans une position typique de la théodicée leibnizienne : celle d'une monade des monades, c'est-à-dire d'un ultime point de

vue à partir duquel se contemplent tous les points de vue. Considérons une proposition typique de son approche métaphysiquement perspectiviste : « La manière dont le monde *est*, inclut les apparaîtres, et il n'y a aucun point de vue à partir duquel ils puissent tous être pleinement appréhendés[32] ». En d'autres termes, le monde englobe les vues aussi bien que ce qui est à voir. Mais, même s'il n'existe aucun point de vue d'où toutes les vues puissent être saisies dans leur contenu individuel, il y a manifestement un point de vue (celui de Nagel) d'où la composition totale du monde, faite de vues *et* de choses vues, se manifeste. Dualistes et physicalistes planaient certes au-dessus des eaux du monde, mais le défenseur du perspectivisme ontologique, loin de réintégrer le liquide amniotique de la vie vécue, semble s'arroger le droit de planer encore plus haut afin de surveiller le planeur objectiviste.

N'y a-t-il donc de compensation à la distanciation du connaître abstrait que dans l'instauration d'une distance encore accrue, de remède à l'aliénation du vécu que dans une aliénation plus profonde ? Il semble bien qu'il en aille ainsi dans le cadre de l'attitude naturelle et d'une philosophie étroitement discursive qui épouse ses priorités. Aucune variante, même audacieuse, du chemin de la pensée conceptuelle et objectivante n'aide à sortir de la spirale de l'éloignement de soi. C'est une voie diamétralement opposée qu'il faudrait emprunter pour cela ; mais ses aspérités et ses à-pics restent inquiétants parce qu'elle n'est ni clairement tracée, ni perceptible, ni bien comprise par la métaphore de l'avancée.

QUESTION 9

Les théories neurologiques et évolutionnistes de la conscience : qu'expliquent-elles ?

> *Les cellules motrices de la corne antérieure de la moelle […] possèdent le même cylindre axe, les mêmes expansions protoplasmiques, la même façon de se mettre en rapport et de transmettre les courants, en somme tous les caractères de la cellule psychique à laquelle, néanmoins, nous attribuons les activités les plus élevées de la vie (association d'idées, mémoire, intelligence, etc.). […] La science donc, pour ne pas se décourager dans cette lutte perpétuelle et si opiniâtre pour l'explication mécanique de la pensée, doit imaginer que ce quelque chose qui sépare la cellule cérébrale de la cellule médullaire et ganglionnaire n'est pas la forme extérieure.*
>
> S. Ramon y Cajal [1]

Au vu des réflexions précédentes, il n'est pas absurde de déclarer que l'expression « explication neurobiologique de la conscience » est un oxymore. Et pourtant, cela risque de ne pas être reconnu immédiatement comme vrai. De quel droit le segment de phrase entre guillemets, qui se veut aussi un programme de recherche, se voit-il rapprocher des « obscures clartés », des « tintements silencieux », et autres « effrois voluptueux » de nos poètes ? De quelle nature peut bien être sa dissonance si celle-ci ne se montre pas d'emblée au regard ? Et

pourquoi la contradiction alléguée de ses significations semble-t-elle avoir échappé aux meilleurs spécialistes de neurosciences ?

Il faut d'abord noter, à propos de la dernière question, que le conflit de prétentions inhérent à une quête d'explication neurobiologique de la conscience, et plus encore de l'*origine* neurobiologique de la conscience, est en fait loin d'être ignoré. La perception de ce conflit a nourri discrètement la pensée de plusieurs générations de chercheurs, tout en ayant été refoulée par eux comme une tentation à laquelle il faut savoir résister pour ne pas perdre la motivation la plus puissante de l'investigation neurophysiologique. Elle est en particulier présente dans les prémisses de l'expérience de pensée du zombie, ainsi que dans l'argument répandu de la « clôture causale » du monde physique[2]. Si toutefois l'oxymore dénoncé ne saute pas immédiatement aux yeux, c'est qu'il n'est pas tant de nature sémantique que pragmatique. Aucune composante de sens de la locution « explication neurobiologique » ne s'oppose *a priori* à celles du mot « conscience », sauf peut-être à faire ressortir la connotation objectiviste de la première et la connotation subjectiviste de la seconde. Ce n'est qu'à mesure de l'avancée irrésistible du projet consistant à offrir un compte rendu neurobiologique des composantes manifestes des comportements et des activités mentales des organismes vivants, que la contradiction saute aux yeux. Les succès croissants de la raison neurobiologique, ses progrès continus qui en font l'une des aventures scientifiques les plus fascinantes de ce siècle, ont en effet une condition presque confondante tant elle va à rebours des attentes. La condition est que la conscience élémentaire ou « phénoménale », le pur apparaître, l'expérience, n'ait aucun rôle à jouer dans une explication scientifique satisfaisante des processus comportementaux et mentaux. La réussite du compte rendu physiologique d'un geste ou d'une configuration émotionnelle se mesure à son aptitude à *ne pas* y faire intervenir (tel un *deus ex machina* devenu superflu) le fait que la volonté de gesticuler ou le flot de l'émotion sont *ressentis*. La présence ou l'absence d'une expérience consciente associée à un enchaînement neurobiologique est (et *doit* être, dans la perspective épistémologique adoptée) contingente, optionnelle, dénuée de toute pertinence. Que l'être vivant dans lequel se déroulent les processus neurobiologiques soit ou

ne soit pas conscient (au sens plein du terme, c'est-à-dire doté ou non doté d'*expérience vécue* et pas seulement de « réflexivité métacognitive »), rien ne doit changer dans ses comportements, selon la proclamation d'auto-suffisance de l'approche objective des processus mentaux avancée par les physicalistes les plus conséquents, dont la figure du zombie ne fait que présenter une expression outrée. La conscience ne jouant aucun rôle dans un bon compte rendu neurophysiologique, ce dernier, à l'inverse, manque de prise pour se saisir de la question de la conscience.

À ce stade, un penseur physicaliste pourrait encore se prévaloir d'une analogie avec les processus (faiblement) *émergents* dans les sciences de la nature, pour objecter que cette exterritorialité de la conscience vis-à-vis des processus neurobiologiques réputés la sous-tendre n'est pas une configuration si exceptionnelle que cela dans l'édifice des savoirs. Il pourrait par exemple signaler que les comptes rendus microscopiques relevant de la théorie cinétique moléculaire sont également *auto-suffisants*, qu'ils assurent également la *clôture causale* de leur domaine ; mais que cela n'empêche pas d'y voir une explication satisfaisante de variables thermodynamiques macroscopiques *a priori* étrangères à ce domaine, et causalement superflues par rapport à lui, comme la chaleur, la pression, voire la liquidité de l'eau à température modérée. L'une des circonstances qui crédibilisent l'aptitude explicative de la théorie cinétique aux yeux des chercheurs est l'isomorphisme qui prévaut entre les *lois* d'échelle macroscopique qui peuvent en être dérivées et les *lois* de la thermodynamique classique. Le fait qu'on puisse de surcroît *prévoir* l'occurrence de phénomènes thermodynamiques à partir d'un agencement approprié de mouvements moléculaires collectifs achève de les persuader de la valeur d'explication qu'a leur modèle microscopique, et du caractère (faiblement) *émergent* de ces phénomènes macroscopiques. N'en irait-il pas de même pour la conscience ? Ne met-on pas en évidence une part considérable d'isomorphisme entre certaines séquences d'événements neurobiologiques, et les séquences d'événements mentaux vécus et rapportés par des sujets ? Ne peut-on pas s'appuyer sur cet isomorphisme constaté pour prévoir que tel événement mental se produira et sera relaté, lorsque telle structure d'activité neuronale sera observée ? Et cela ne

suffit-il pas à affirmer qu'on tient enfin une explication neurobiologique de la conscience en tant que trait émergent ? La réponse à cette dernière question est négative, et la critique de l'analogie inévitable, pour les deux mêmes raisons qui ont conduit Jaegwon Kim à conclure que la conscience phénoménale ne saurait être assimilée à quelque trait faiblement émergent. Premièrement, l'isomorphisme des lois cinétiques et thermodynamiques n'est pas un simple fait contingent ; il est établi rigoureusement à travers un pont théorique qui n'est autre que la *physique statistique*. Au-delà du simple isomorphisme légal, c'est ce pont théorique qui fait compter la théorie cinétique pour une véritable explication de variables macroscopiques comme la température et la pression. Or, lorsqu'on en vient au rapport entre un fonctionnement neuronal et l'occurrence de la conscience phénoménale, il n'existe aucun pont théorique permettant de passer de l'un à l'autre, aucun trait désignable ou envisageable de l'un qui permette d'engendrer les caractéristiques de l'autre. Deuxièmement, et surtout, ce qu'on peut *seulement* prévoir sur la base d'une configuration neurophysiologique, comme sur la base d'une configuration cinétique, c'est un *phénomène*, et non pas le fait plénier de la phénoménalité. On prévoit (tant bien que mal) la structure d'un état mental, ou la teneur d'un rapport verbal d'expérience, mais pas *que ça fait quelque chose d'être* dans cet état mental, ni *qu'il y a* une expérience à rapporter.

Au total, la déconnexion de la conscience phénoménale à l'égard des processus neurobiologiques est radicale, et ne ressemble que très superficiellement à l'articulation émergente des phénomènes thermodynamiques aux phénomènes cinétiques à travers la médiation statistique. Ainsi, à l'inverse de ce qui s'est passé en thermodynamique statistique, dont le nom même évoque ce que nous avons appelé un « pont théorique » entre les niveaux microscopique et macroscopique, plus les neurosciences s'approchent de leur idéal d'offrir des comptes rendus objectivement complets des phénomènes comportementaux et mentaux, plus elles comprennent qu'en raison même de cette complétude elles n'ont aucune place non seulement en elles, *mais aussi à leur périphérie théorique*, pour l'ingrédient « conscience phénoménale ». Paradoxalement, les théories neurologiques de la conscience parviennent d'autant moins à garder en

prise l'expérience vécue qu'elles sont plus *exhaustives*, c'est-à-dire plus capables d'établir en détail la chaîne causale des événements neuronaux qui sous-tend un comportement *sans* faire appel au moindre élément additionnel sous forme de vécu. Le plus grand échec des recherches neurobiologiques est en somme la conséquence inévitable de leur plus grand succès. La conscience phénoménale leur devient alors un poids, une présence, une énigme fascinante *pour* leur discipline, mais pas un terme opérant *de* leur discipline ni *d'*une discipline qui en serait dérivable (comme la thermodynamique statistique est dérivée de la théorie cinétique). À tel point qu'une poussée continue se fait sentir en faveur d'une autonomisation des concepts neurobiologiques, c'est-à-dire d'une élimination intransigeante des antécédents introspectifs du vocabulaire des états mentaux. Il se confirme que l'éliminativisme, loin d'être une position parmi d'autres, est un formidable révélateur de ce qui se trame dans les coulisses de la science des neurones. Si, en dépit de cela, le mot « conscience » ne cesse de s'imposer comme un foyer d'enquête pour la neurobiologie, c'est seulement à condition de ne plus envelopper le vécu que comme une sorte d'ombre, inévitablement projetée par l'expérience des chercheurs, mais repoussée à l'horizon de la recherche. La conscience redéfinie pour les besoins opératoires des neurosciences et des sciences cognitives, nous l'avons souligné aux chapitres précédents, est restreinte à un ensemble de *fonctions* (d'unification, de métacognition) dans l'économie du traitement d'information auquel sont assimilés les processus mentaux. Les explications neurologiques ou évolutionnistes qui en sont données se bornent dès lors à rendre compte de ces fonctions hypothétiques, et à espérer vaguement, mais gratuitement, qu'un surcroît de raffinement dans l'élucidation fonctionnelle suffira à éclairer un jour l'origine du vécu qui en a été expulsé.

Mais, dans ce contexte stratégiquement éliminativiste, qu'est-ce qui nous permet tout de même d'utiliser des phénomènes neurophysiologiques comme guides, ou comme signes, rendant vraisemblable l'attribution d'une *expérience* consciente à des êtres différents de nous (patients en état apparemment végétatif, ou animaux) ? Peut-on au minimum parvenir à un consensus sur les *corrélats* neurobiologiques de la conscience « phénoménale » ? D'où vient que la

découverte du corrélat neuronal d'une structure d'expérience visuelle ou idéative nous donne souvent *le sentiment* d'avoir élucidé ce moment de conscience et d'approcher ainsi l'explication neurobiologique *entière* de la conscience, y compris sa composante « phénoménale » ? Telles sont quelques-unes des questions qui nous accompagneront au cours de ce chapitre.

Il est utile de s'appuyer sur une classification des principales théories neurobiologiques de la conscience, avant de les commenter dans l'ambiance de ces questions. Les théories se sont multipliées durant les trente dernières années, mais il est commode de les ordonner selon deux critères, et de distinguer deux familles par critère.

Le premier critère est celui du caractère localisé ou généralisé de la « base neurologique » alléguée de la conscience. Certaines conceptions cherchent à désigner un *locus* particulier du cortex cérébral, ou de quelques autres structures de l'encéphale, comme substrat spécifique de la conscience ; mais elles ne parviennent en fait à identifier que des centres de régulation de la vigilance ou des organes de modulation de la mémoire. Comme nous le verrons plus en détail à propos des effets de l'anesthésie générale, il existe ainsi un ensemble de centres de la partie supérieure du tronc cérébral, désignés en bloc comme « système d'activation réticulaire », dont les neurones se projettent dans un large domaine du cortex cérébral en libérant des neuromédiateurs. Les neuromédiateurs sécrétés contrôlent le niveau général d'excitabilité neuroélectrique du cerveau en modulant le circuit de rétroaction qui lie le thalamus et le cortex[3], avec pour conséquence que l'inhibition ou l'inactivation de diverses parties du système d'activation réticulaire « fait perdre conscience » aux patients qui les subissent. N'est-il pas tentant à partir de là de qualifier ce système de « centre de la conscience » ? Les choses sont loin d'être aussi simples. Le contre-exemple des patients en état végétatif, dont le comportement ne manifeste pas les signes habituels d'une conscience organisée, alors que la vigilance et l'activité du système d'activation réticulaire sont préservées, donne à réfléchir ; dans ce cas, des lésions thalamo-corticales sont constatées, et ce sont elles qui se voient attribuer le déficit des manifestations de la conscience. Réciproquement, il arrive que le thalamus remonte à un niveau suffisant

d'activité en dépit de l'inactivation induite du système réticulaire, et que cela permette aux patients affectés de retrouver leur vigilance[4]. On comprend dans ces conditions que le rôle du système réticulaire ait été relégué à l'arrière-plan, que l'intérêt des chercheurs se soit porté vers le thalamus avec sa fonction d'excitation cyclique du cortex cérébral, et que cette structure diencéphalique[5] ait pu être considérée à son tour comme un candidat prometteur au titre de « centre de la conscience[6] ». Mais ici, comme dans le cas précédent, le fait que l'inhibition sélective d'un centre fasse disparaître les signes comportementaux et verbaux de conscience n'implique nullement que ce *seul* centre soit une condition *suffisante* de la conscience dans son intégralité, et encore moins que la conscience y soit spatialement localisée. L'intégrité du cortex cérébral, en particulier, est une condition additionnelle cruciale pour le maintien des signes comportementaux et verbaux de conscience[7].

D'autres conceptions s'appuyant sur une distinction entre vigilance, attention et conscience[8] tendent donc à considérer que le substrat neuronal de la conscience est largement distribué (plutôt que localisé) dans le domaine spatio-temporel d'activité de l'encéphale, et qu'il inclut en particulier la dynamique neuroélectrique du cortex cérébral. Plusieurs variétés de ce dernier type de conceptions ont été formulées, et elles peuvent être discriminées selon un second critère : celui des fonctions alléguées de la conscience dont elles déclarent rendre raison de manière privilégiée. Une première famille est celle des théories de la rétroaction ou de la récurrence, qui se concentrent sur la fonction de *réflexivité* assumée par la conscience. Une seconde famille est celle des théories de l'unification cognitive, qui privilégient la fonction de *liaison* et de synthèse en un seul acte conscient, des informations traitées par divers « modules » ou processus cognitifs spécialisés. À coup sûr, la réflexivité n'est pas ignorée dans les théories de l'unification, ni la liaison dans les théories de la récurrence ; mais chacune des familles de théories se distingue par la priorité qu'elle accorde à l'une des deux fonctions dès sa conception, et par le traitement relativement subalterne qu'elle réserve à l'autre fonction.

Les théories de la récurrence se subdivisent à leur tour en deux espèces : (a) les théories de premier ordre, selon lesquelles le caractère conscient d'un état

mental est déterminé par une activité cyclique, bouclée sur elle-même, des neurones de chaque aire spécialisée ; (b) les théories d'ordre supérieur selon lesquelles l'émergence de la conscience requiert des méta-états mentaux capables de représenter, par le biais de l'activation de vastes aires d'intégration, le fait d'être engagé dans une série de processus mentaux de premier ordre. Quant aux théories de l'unification cognitive, on peut en discerner plusieurs variétés selon la principale modalité de liaison qu'elles mettent en avant. La liaison peut être surtout spatiale, si l'on suppose que chaque information spécialisée est concentrée sur une certaine aire corticale, et que les diverses aires dédiées communiquent entre elles à travers une plaque tournante elle-même localisée. La liaison peut être structurale, si l'on admet que c'est en augmentant l'interconnexion globale des réseaux neuronaux que peut être assurée la convergence des informations portées par des réseaux spécialisés encore peu intégrés. Enfin, la liaison peut être spatio-temporelle, si l'on considère que la spécialisation des fonctions a pour corrélat biologique la désynchronisation des réseaux neuronaux, tandis que leur mise en commun repose sur l'accord de phase des décharges neuronales à grande échelle corticale [9]. Notons en passant que la fonction de synthèse est celle qui est le plus souvent prise en charge par les théories physicalistes sub-neuronales de la conscience faisant appel au paradigme quantique [10]. La « liaison », ou synthèse, se voit dans ce cas attribuer une origine holistique, celle de l'intrication quantique [11] ou d'une représentation globale de l'activité neuroélectrique dans un formalisme de théorie quantique des champs [12], plutôt qu'une origine réticulaire.

Commencer par les théories récurrentes de premier ordre, celles qui attribuent la conscience de chaque modalité sensorielle aux activités cycliques des réseaux de neurones locaux des aires corticales associées, a l'intérêt de nous placer d'emblée au cœur du défi physicaliste. « Nous pouvons *définir* la conscience comme un processus récurrent » déclare Victor Lamme [13]. « Tous les états conscients *sont* des états résonants » confirme Stephen Grossberg [14]. « La conscience *est* un état fonctionnel interne cérébral de nature onirique, qui est modulé plutôt qu'engendré par les sens [15] », développe Rodolfo Llinas. Les théories de la récurrence du premier ordre les plus ambitieuses se présentent

donc ouvertement non pas comme des *explications* de l'émergence de la conscience, mais comme des discours substitutifs, voire éliminatifs, visant à éviter autant que possible la référence à la conscience, et à la remplacer par un discours sur certaines activités cycliques des réseaux de neurones. Si leur prétention à résoudre le « problème difficile » de l'origine physique de la conscience se voit ainsi suspendre, ce n'est pas par humilité épistémologique. C'est dans le but pratique de ne pas rester piégés dans un problème de principe, et d'accroître par cet affranchissement leur efficacité prévisionnelle, lorsqu'il s'agit par exemple de trancher cliniquement entre la présence et l'absence de conscience chez des patients incapables de communiquer. Les défenseurs des théories récurrentes se déclarent en particulier aptes à rendre raison de manière très générale de la répartition des processus mentaux entre ceux qui sont considérés comme inconscients et ceux qui sont qualifiés de conscients à la suite d'un rapport verbal. Dans les processus apparemment inconscients, observent-ils, l'accord entre les entrées sensorielles et les attentes motrices s'effectue immédiatement, en s'aidant d'un procédé inhibiteur qui empêche l'émergence d'une assemblée neuronale résonante (cycliquement auto-excitée) et court-circuite ainsi tout processus de jugement et de décision motivée. Au contraire, dans les processus verbalement rapportés, l'accord sensori-moteur est médié par un processus amplificateur qui aboutit à une résonance d'activité intra-corticale [16]. Le défaut de résonance dans un cas et son apparition dans l'autre cas sont censés suffire à rendre raison de la différence de niveau de conscience entre l'un et l'autre. Partant de ce genre de résultat, mais ne voulant plus faire dépendre l'imputation de conscience du seul rapport verbal, Lamme va jusqu'à ériger la résonance (ou récurrence) intra-corticale en *critère* autonome de conscience. Désormais, indépendamment du fait qu'un sujet se montre capable ou non de rapporter verbalement son expérience, il est réputé en avoir une si des récurrences neuronales sont détectables dans une région suffisamment étendue de son cortex. Lamme s'interroge dans cet esprit sur les cas de cécité attentionnelle [17], dans lesquels les sujets *déclarent* ne pas avoir vu un stimulus qui s'est pourtant présenté dans leur champ visuel, à cause de la focalisation de leur attention sur un autre aspect de la même scène. Doit-on dire que les sujets

étaient *inconscients* du stimulus ? La réponse de Lamme à cette question est fermement *négative*, et même si d'autres auteurs s'accordent avec lui pour admettre des cas de conscience sans attention [18], la justification qu'il en donne signe la singularité de sa position. Dans ces situations de cécité attentionnelle, remarque-t-il, toute récurrence de l'activité neuronale n'est pas absente ; simplement, à la différence des cas de perceptions verbalement rapportées, la récurrence est limitée aux aires visuelles et ne s'étend pas aux aires associatives fronto-pariétales. Cela doit porter selon lui à considérer que la perception a bien été consciente, même si elle n'a pas accédé au carrefour unificateur de la mémoire épisodique et de la verbalisation. Sa *définition* initiale de la conscience comme processus récurrent lui suffit formellement à l'affirmer. Surtout, des expérimentations fines capables de capturer au vol une perception transitoire, non mémorisée à long terme, au moyen d'un rapport élémentaire en temps réel de type presse-bouton, ont montré que cette affirmation a quelque fondement [19] : les *stimuli* qui semblent avoir échappé à la conscience auraient simplement échappé au processus d'intégration et de mémorisation durable d'un moment de conscience labile (associé à une mémoire iconique à très court terme). Le *pourquoi* de l'association de la conscience à des résonances neuroélectriques globales ou locales n'a certes pas été éclairé (le projet de recherche des théoriciens de la récurrence du premier ordre ne l'a d'ailleurs même pas abordé), mais poser cette association comme prémisse a conduit à faire quelques prévisions expérimentalement testables et raisonnablement corroborées sur les phénomènes et les signes cliniques présumés de la conscience.

Il en va en partie de même des théories de la récurrence d'ordre supérieur. Celles-ci, on l'a signalé précédemment, supposent que la conscience n'émerge qu'à partir du moment où des représentations de représentations se développent, ce qui implique non seulement des récurrences neuroélectriques simples dans les aires sensitives ou motrices primaires du cortex cérébral, mais aussi des récurrences de récurrences couplant les aires sensitives ou motrices aux aires associatives fronto-pariétales. La stratification des récurrences rend par ailleurs compte, dans ce modèle, de la multiplicité des niveaux de réflexivité, dont nous avons vu précédemment l'importance pour une caractérisation psychologique

différenciée de la conscience[20]. Si un second degré de représentation (la représentation de la représentation perceptive primaire) permet l'avènement d'une conscience simplement réflexive, c'est-à-dire du *s'apercevoir que quelque chose est perçu*, un troisième degré de représentation (la représentation comme *mienne* de cette méta-représentation, son rattachement à un complexe d'identification) est requis pour que se fasse jour la conscience de soi ou conscience auto-réflexive[21]. Mais cette théorie, pour s'affirmer contre ses concurrentes, doit elle aussi déboucher sur des occasions de mise à l'épreuve expérimentale. L'une de ses principales anticipations testables est la dissociation entre la capacité à accomplir des tâches, et la conscience de les avoir voulues et d'en suivre le déroulement[22] : une telle dissociation est systématiquement prévue par la théorie récurrente d'ordre supérieur, alors qu'elle ne l'est pas par les théories récurrentes de premier ordre qui tiennent dans certains cas la capacité à sentir et à agir pour coextensive à la conscience correspondante. Qu'en est-il de la validité de cette prévision ? Le fait que les aires préfrontales et pariétales du cortex cérébral soient habituellement activées dans les circonstances où la conscience est verbalement déclarée, et qu'elles ne soient pas activées dans d'autres circonstances où une action « automatique » est accomplie, ne suffit pas pour corroborer la dissociation anticipée. Car, nous l'avons vu, il peut arriver que des déclarations de perception consciente soient recueillies transitoirement, alors même que les aires associatives fronto-pariétales ne sont pas en activité. C'est pourquoi un argument supplémentaire est avancé par les partisans des théories récurrentes d'ordre supérieur ; un argument ne reposant pas seulement sur la détection passive de décharges neuroélectriques, mais sur une intervention active capable de déclencher de telles décharges. Cet argument est qu'une stimulation magnétique transcrânienne appliquée sur une région limitée du cortex préfrontal suffit à changer les rapports verbaux de l'expérience consciente sans aucunement altérer la capacité du sujet à accomplir les tâches qui l'accompagnent[23]. Les déterminants neuronaux des actes de conscience verbalisables, concluent les partisans des théories récurrentes d'ordre supérieur, ne sont donc pas les mêmes que ceux des perceptions ou des actions primaires, contrairement à ce qu'affirment les partisans des théories récurrentes de premier

ordre. Ces derniers seraient en droit de répliquer qu'il ne faut pas confondre les déterminants neuronaux d'une conscience rapportable *a posteriori* sur un mode verbal, stable et mémorisé à long terme, avec les déterminants neuronaux de la conscience tout court (qui peut précisément ne pas passer le seuil de rémanence nécessaire à une verbalisation différée). Mais cette distinction, dont il sera de plus en plus question dans ce qui suit, étant encore rare, il n'est pas étonnant que l'argument de la divergence entre variation provoquée du rapport verbal et stabilité des comportements moteurs paraisse suffisant, aux yeux des partisans des théories récurrentes d'ordre supérieur, pour soutenir leur thèse. Concédons-leur alors provisoirement ce succès expérimental. Les théories récurrentes d'ordre supérieur ont-elles pour autant progressé à propos de l'origine neurophysiologique de la conscience dans son intégralité vécue ? En aucune manière, puisqu'on ne voit pas davantage *pourquoi* des récurrences globales s'étendant aux aires associatives corticales devraient s'accompagner d'*expérience* consciente, qu'on ne le voyait avant pour des récurrences restreintes aux aires primaires sensitives. Il y a même un supplément d'arbitraire à cet égard dans les théories récurrentes d'ordre supérieur par rapport aux théories récurrentes de premier ordre. Car les théories de premier ordre se contentaient de *définir* la conscience comme récurrence de l'activité neuroélectrique de quelque réseau cortical que ce soit, laissant délibérément la raison de cette association postulée dans une zone d'ombre. Les théories d'ordre supérieur, en revanche, laissent entendre qu'elles peuvent fournir quelques justifications sur ce point, parce qu'il est naturel de penser qu'une méta-représentation, une représentation de la représentation, soit génératrice de conscience, plutôt qu'une simple représentation. Elles considèrent que cet appel à une sagesse commune à propos du processus de *réflexion* est une ébauche d'explication de la conscience pensée comme un se-savoir, mais elles ignorent la question autrement abyssale de la genèse du simple « savoir » de l'expérience pure. Or, si la génération de conscience dans toute sa plénitude (qui inclut l'expérience pure) par la simple récurrence locale des décharges neuroélectriques est obscure, la mise en œuvre de boucles supplémentaires de récurrences étendues n'ajoute rien d'autre à cette obscurité initiale qu'un supplément

quantitatif ; et l'on ne voit donc pas comment cela pourrait suffire à produire le saut qualitatif allégué du strictement inconscient des aires sensitives et motrices primaires au conscient (non seulement réfléchissant, mais aussi *éprouvant* la réflexion) des processus incluant les aires associatives. À l'inverse, comme le remarquent les auteurs d'un argument anti-réductionniste assez répandu, dit « du petit réseau [24] », les « mécanismes » de récursivité avancés pour « expliquer la conscience » sont en principe implémentables sur des réseaux comptant un très petit nombre de neurones, alors que peu de chercheurs diraient sans doute de ces réseaux quantitativement restreints qu'ils sont associés à une conscience. Dans ces conditions, mieux vaut encore la fin de non-recevoir opposée par les théoriciens de la récurrence de premier ordre à toute demande d'explication de l'engendrement neuronal de la conscience que ce faux sentiment de le comprendre un peu, distillé par les théoriciens de la récurrence d'ordre supérieur.

Indubitablement, une théorie de la récurrence d'ordre supérieur qui fait dériver la conscience d'une représentation de second ordre de *plusieurs* représentations spécialisées, localisée de manière prédominante dans les aires préfrontales, ajoute au compte rendu de la réflexivité un compte rendu de la capacité de liaison généralement considérée comme l'autre fonction centrale de la conscience dans l'économie cognitive. Mais on obtient davantage de précisions concernant cette seconde fonction à travers des théories neurologiques de la conscience qui en font leur thème dominant. C'est le cas de la théorie du « global neuronal workspace » (espace de travail neuronal global) défendue par Stanislas Dehaene et Jean-Pierre Changeux, qui est l'une des plus répandues et probablement l'une des mieux étayées à l'heure actuelle. Selon elle, seuls accèdent à la conscience ceux des processus mentaux qui, par-delà l'activité neuroélectrique des modules spécialisés du cerveau, recrutent un vaste réseau de neurones s'étendant jusqu'aux régions associatives du cortex cérébral. Cette théorie est l'héritière de la théorie de l'espace de travail global de Baars [25], et de son image de la conscience comme une *scène de théâtre centrale* où des acteurs mentaux d'abord invisibles (inconscients) dans leur coulisses spécialisées, se rendent visibles (conscients) sous l'éclairage de projecteurs réflexifs. Dehaene et

Changeux en ont imposé une conception fortement dynamique impliquant la formation de méta-réseaux dont l'activité est synchronisée à grande échelle, autrement dit de vastes réseaux cohérents dans lesquels sont coordonnées les activités neuroélectriques des petits réseaux de modules spécialisés [26]. Ils ont également souligné l'implication préférentielle, dans cet espace de travail, de certaines aires corticales pariétales et préfrontales riches en neurones ayant des connexions à longue distance. Cette conception d'un réseau actif étendu, alternativement en formation puis en fragmentation, a permis de rendre compte facilement de la notion de « présents effectifs » au sens de William James [27], ces brefs intervalles temporels durant lesquels les perceptions sont ressenties comme présentes. Car, en application de cette notion, il ne peut pas être question d'un flux continu de conscience, mais seulement de moments cycliquement émergents puis évanouissants de conscience unifiée [28].

Les théoriciens de l'espace de travail global et de la récurrence d'ordre supérieur se rejoignent sur un point important : c'est leur reconnaissance du critère quasiment universel de présence de la conscience qu'est le rapport verbal [29]. Le traitement conscient de l'information, écrivent Dehaene et Changeux, est « *défini* comme expérience subjective *rapportable* [30] ». La corrélation entre conscience et verbalisation, ajoutent Lau et Rosenthal [31], découle de l'*assimilation* de la conscience à une pensée (verbalisable) d'ordre supérieur. Ce critère détermine et contraint conjointement ce que les théories se donnent à expliquer sous le nom de « conscience » (l'aptitude au rapport verbal), ainsi que le genre de test préférentiel qu'elles utilisent toutes deux pour mettre leurs prédictions à l'épreuve. Cela limite du même coup le sens que l'on doit donner à la prétention qu'ont les deux théories à *rendre raison de la conscience* (en les restreignant *de facto* à rendre raison de la capacité à verbaliser), tout en ayant l'avantage de leur offrir un terrain commun d'évaluation empirique et de comparaison mutuelle. Or, justement, la théorie de l'espace de travail neuronal global se distingue assez, sur ce plan, de la théorie récurrente d'ordre supérieur pour pouvoir être soumise à des tests expérimentaux différentiels à brève échéance. La théorie de l'espace de travail global associe une conscience à certaines activités perceptives, à l'instar de la théorie récurrente du premier

ordre, dans la mesure où le contrôle de ces activités peut parfois être régi par le processus de connexion neuronale à longue distance et de décharge synchrone à haute fréquence qui est ici censé sous-tendre la conscience. La théorie récurrente d'ordre supérieur, en revanche, soutient que la prise de conscience des tâches perceptives ou motrices ne peut *jamais* survenir qu'à titre de phénomène *additionnel*, lorsqu'un processus très spécifique de rétroaction (la « pensée d'ordre supérieur ») les a prises pour objet. De façon encore plus frappante, la théorie de l'espace de travail global tend à associer la conscience aux fonctions cognitives élevées (comme la pensée, le contrôle centralisé des mouvements, etc.) pour la simple raison qu'elles mettent en œuvre les vastes aires d'activation neuronale de l'espace de travail ; mais la théorie récurrente d'ordre supérieur requiert pour cela une boucle réflexive supplémentaire qui selon elle n'est pas toujours réalisée, y compris lors d'activations corticales massives [32].

À côté de ces prévisions testables mais non encore suffisamment mises à l'épreuve, plusieurs conséquences expérimentales spécifiques de la théorie de l'espace de travail neuronal global sont d'ores et déjà bien corroborées. Parmi les plus frappantes, on relève la prévision d'un « goulot d'étranglement » (« bottleneck ») interdisant l'accès *simultané* à la conscience des nombreuses activités mentales ou tâches perceptivo-motrices qui sont accomplies à chaque instant par un sujet. Lorsque deux tâches se déroulent simultanément, seule l'une d'entre elles doit pouvoir accéder à la « scène de la conscience », pour la simple raison que, si elle est parvenue à recruter à son profit le grand réseau synchronisé de l'espace neuronal global, ce dernier est entièrement « occupé » et donc indisponible pour toute autre tâche. La prévision a été testée avec succès dans de nombreux cas. Elle l'a par exemple été dans l'expérience de rivalité binoculaire [33], au cours de laquelle chaque œil se voit présenter une scène différente, et où pourtant seule l'une des deux scènes est déclarée consciemment perçue. Elle l'a également été dans une expérience où l'on demande aux sujets d'évaluer leur propre temps de réaction lors d'une certaine tâche, tandis qu'une seconde tâche est proposée presque simultanément à la première [34] ; ou encore dans les expériences de cécité attentionnelle, où la théorie prévoit qu'un stimulus peut échapper à la conscience en raison de la concurrence que lui fait un autre

stimulus pour la possession de l'espace de travail global [35]. Une autre prévision testable de la théorie de l'espace de travail global est l'inaccessibilité à la conscience des tâches perceptivo-motrices, aussi longtemps que leur activité neuronale associée, mise en évidence par des moyens d'exploration fonctionnelle comme la magnéto-encéphalographie, s'avère limitée à des aires corticales primaires. C'est typiquement le cas dans le premier quart de seconde de l'appréhension sensible, durant lequel le vaste réseau de l'espace global n'a pas eu le temps de se mettre en place [36], avec pour conséquence l'absence d'accès à la conscience (c'est-à-dire ici encore, rappelons-le, aux fonctions qui permettent le *rapport verbal*) des informations sensorielles, sans que l'on puisse bien entendu exclure une conscience transitoire et pré-verbalisée comme celle que supposent les théories de la récurrence du premier ordre. Enfin, on peut signaler le compte rendu convaincant, par la théorie de l'espace de travail global neuronal, d'un fait psychodynamique connu de longue date [37] : que la conscience accompagne les tâches nouvelles, créatives, tandis que les tâches routinières (pour lesquelles une expertise a été atteinte depuis longtemps) se déroulent inconsciemment. Dans le cadre de la théorie, les tâches nouvelles requièrent la mobilisation de toutes les aptitudes disponibles et leur centralisation dans l'espace de travail global, ce qui rend raison de leur accès à la conscience et de l'incapacité dans laquelle sont les sujets d'en accomplir d'autres simultanément. Au contraire, chaque tâche répétitive est prise en charge par une aire corticale dédiée pouvant fonctionner en parallèle avec plusieurs autres, ce qui rend raison de son exécution plus rapide, y compris lorsque d'autres tâches sont accomplies en même temps.

Il y a en somme une concomitance frappante entre l'activation de l'espace de travail global neuronal et la venue manifeste (*verbalisable*) à la conscience des processus mentaux. Une concomitance qui est corroborée par des études cliniques sur le coma et les états végétatifs, et qui a donc valeur prédictive pour le médecin réanimateur [38]. Cette concomitance est si détaillée, elle met si bien en correspondance les différences entre états conscients et les différences de mobilisation de l'espace global, qu'elle peut passer aux yeux de certains pour une *explication* de la conscience. Mais cela ne suffit pas aux partisans de la

théorie de l'espace de travail neuronal global, qui souhaitent s'élever, comme ceux de la théorie récurrente d'ordre supérieur, d'un constat de corrélation régulière à une imputation de causalité. L'espace de travail neuronal, avec ses décharges rythmiques de larges assemblées de neurones, est-il la cause, ou simplement le corrélat, de la conscience ? La réponse à cette interrogation paraît simple à obtenir ; il *semble* qu'il suffise de lui appliquer le schéma standard de la mise en évidence active d'un lien de causalité par l'intervention expérimentale. De manière semblable aux théoriciens de la récurrence d'ordre supérieur, l'approche choisie consiste à tester les conséquences d'une stimulation magnétique transcrânienne de l'espace de travail neuronal global. Or cette stimulation a un effet majeur : elle est capable dans certains cas de faire brusquement *disparaître* la perception consciente, verbalement rapportable, d'une scène visuelle [39]. De là à conclure que le secteur (ou le réseau) neuronal stimulé est la *cause* de la conscience, dans toutes ses dimensions, y compris expérientielle ou « phénoménale », il n'y a qu'un pas apparemment infime, et les théoriciens de l'espace de travail neuronal global le franchissent sans arrière-pensée. Une fois ce pas franchi, ils peuvent procéder à la manière de Lamme, en convertissant leur « *corrélat* neuronal de conscience » en *définition* neuronale de conscience, puis en s'en servant pour « détecter la conscience » chez des êtres encore incapables de rapports verbaux, comme les nourrissons [40]. Mais une série de questions déstabilisantes, esquissée précédemment et sans cesse amplifiée dans les prochains chapitres, doit être soulevée à ce propos : *qu'est-ce* qui a été supprimé par la stimulation transcrânienne ; l'expérience consciente tout court, ou son accès à la plate-forme qui permet son intégration dans une mémoire biographique à long terme et en fin de compte sa verbalisation ? Par ailleurs, en quoi peut-on inférer un rapport *asymétrique* de causalité allant du cerveau à la conscience, lorsque la capacité d'agir sur le mode de la « causalité descendante », en induisant des transformations cérébrales par des intimations mentales, est tout aussi avérée que la capacité inverse relevant de la « causalité ascendante » ? Enfin, toutes les conditions de l'extraction des causes à partir d'une séquence de phénomènes sont-elles remplies dans le cas si singulier où

l'effet désigné est le *non*-objet, *non*-propriété, et *non*-phénomène « expérience vécue en première personne [41] » ?

Admettons pour l'heure que le rapport de causalité modeste, parce que relevant de la troisième personne, entre le phénomène d'activation de l'espace de travail neuronal global et le phénomène d'accessibilité mnésique ou de rapportabilité verbale d'un événement mental ait été établi. Cela suffit-il à affirmer qu'on a enfin élucidé l'origine physique ou physiologique de la *conscience* ? Pas davantage dans ce cas que dans les théories de la récurrence. Car on ne sait toujours pas *en vertu de quoi* une activité neuroélectrique distribuée sur l'espace de travail neuronal global engendre *l'expérience consciente*, et non pas *seulement* une connexion mécanique « obscure » des informations sensorielles primaires avec les aires du stockage mnésique et du langage. En l'absence du moindre indice à propos de cet « en vertu de quoi », toutes les interprétations du lien causal entre le phénomène de déclenchement synchrone des neurones de l'espace de travail et le rapport d'expérience sont permises. Y compris celles (comme les théories de la récursivité primaire) qui dissocient l'accès ou le rapport verbal du fait d'*avoir* une expérience consciente, et qui dénient ainsi toute pertinence pour la question de la conscience aux conséquences verbalisées de la stimulation magnétique transcrânienne aussi bien qu'aux corrélations neuro-verbales.

Il s'atteste ici que, pour la théorie de l'espace de travail global, comme pour la plupart des autres théories neurologiques, le vrai défaut paradoxal qu'elle a lorsqu'elle prétend affronter le « problème difficile » de l'origine physique ou physiologique de la conscience est son excès d'efficacité. Si un lien détaillé entre l'activité coordonnée de l'espace de travail neuronal d'une part, et l'accès cognitif ou les rapports verbaux d'autre part, est établi sur le plan de la pure description objective, quelle raison existe-t-il de faire *en plus* référence au vécu subjectif, ou au « ce que cela fait d'être », de quelque manière qu'on veuille le nommer ? La conscience au sens premier de ce qui se vit en première personne (et non pas seulement de ses manifestations rapportables, audibles et visibles en troisième personne) ne devient-elle pas simplement hors de propos parce qu'explicativement inutile ? Et cela ne devrait-il pas avoir pour conséquence de

reléguer toute question à son propos dans des marges extrathéoriques ? Comme l'écrit Jeffrey Gray lors de son examen de la théorie de l'espace de travail global, « Si le travail est déjà fait en utilisant un langage neuronal, pourquoi aurions-nous besoin de la conscience pour le faire *également*[42] ? » L'argument qui a ouvert ce chapitre est lancinant, et il reviendra encore : si l'on est entièrement satisfait du compte rendu des *fonctions* cognitives attribuées à la conscience ainsi que des signes objectifs allégués de conscience, la conscience au sens propre et vécu (« phénoménal ») du terme n'y a strictement aucun rôle à jouer ; et les comptes rendus neurologiques n'ont donc guère de prise sur elle. Elle y demeure *méthodologiquement* épiphénoménale.

Seule la confrontation directe des prévisions de la théorie avec *l'expérience vécue de ceux qui la comprennent, à l'instant où ils en saisissent les conséquences*, a le pouvoir de lui conférer un certain crédit aux yeux de ces sujets en tant que compte rendu complet de la conscience, y compris de la conscience « phénoménale ». Cette situation favorable de coïncidence entre une anticipation théorique et un vécu présent peut par exemple être le fait de quelqu'un qui est en train de subir sur lui-même la stimulation transcrânienne évoquée, ou bien les tests de cécité attentionnelle ; mais pas seulement. Il suffit de *s'imaginer* qu'on *est* le sujet d'épreuve, et qu'on *vit* les conséquences prévues par une théorie comme celle de l'espace de travail neuronal global, pour en retirer l'impression qu'elle rend raison entière de la conscience. Nous nous demanderons plus bas quel sens il faut attribuer à ce fascinant pouvoir oblique qu'ont les théories neurologiques de la conscience de convaincre des *êtres conscients* de leur pertinence, en dépit de leur lacune fondamentale.

En irait-il autrement de l'une des théories neurologiques les plus récentes, et les plus fascinantes, de la conscience : la *théorie de l'information intégrée* défendue par Giulio Tononi ? Pour commencer, il faut remarquer que la théorie de l'information intégrée a une caractéristique qui la rapproche des théories de la récurrence du premier degré : elle n'exclut pas par principe d'associer une conscience à toutes sortes de processus neurophysiologiques, sans égard au fait que ceux-ci soient ou ne soient pas de type « récursif d'ordre supérieur », et qu'ils occupent ou qu'ils n'occupent pas entièrement l'espace de travail. Ce qui

la singularise par rapport à toute autre théorie est qu'elle définit en plus une *quantité de conscience* associée à chaque fonctionnement neurophysiologique. Suivant la valeur d'un certain paramètre informationnel « phi » calculé sur les réseaux neuronaux, le degré de conscience qu'elle attribue au sujet correspondant est susceptible de varier. Des changements phylogénétiques, ontogénétiques ou pathologiques du degré de conscience sont ainsi déclarés pouvoir être évalués *a priori*, indépendamment de la capacité des sujets concernés (qui peuvent être des enfants, des animaux, ou des patients comateux) à fournir des rapports sur ce qu'ils vivent. Cela ne veut pas dire que cette évaluation est complètement déconnectée des échelles classiques de réactions aux *stimuli* et de rapportabilité des expériences, mais simplement que la théorie de l'information intégrée prétend *extrapoler* l'attribution d'une quantité de conscience au-delà du domaine où ces échelles sont en pratique utilisables, avec quelques bons indices algorithmiques à l'appui. Une autre caractéristique de la théorie est son aptitude à définir un corrélat neuronal spécifique de chaque *qualité* sensible ou volitive, semblant ainsi prendre de front l'un des arguments les plus utilisés par les critiques du réductionnisme neurophysiologique : celui de l'ineffabilité des *qualia*. Le corrélat allégué de chaque qualité est une distribution de probabilités des connexions dans le réseau neuronal, instaurant un critère de différenciation avec les autres qualités.

Mais que veulent dire exactement les deux mots-clés de la théorie de Tononi : information et intégration ? *Information* renvoie ici non pas à la simple teneur informationnelle des entrées sensorielles et des sorties motrices, mais à la capacité globale qu'a un état fonctionnel cérébral de *discriminer* au sein des entrées entre une multitude d'interprétations et de réponses possibles. *Intégration* veut dire que ces informations (au sens de *stimuli* adéquatement discriminés) ne restent pas séparées les unes des autres mais sont unifiées de manière à permettre à la réponse verbale ou motrice de tenir compte du plus grand nombre possible d'entre elles. Tononi affirme alors qu'en évaluant la teneur d'information discriminante et le degré variable de son intégration selon les régions, il devient possible d'attribuer une *quantité de conscience* à des réseaux neuronaux partiels répartis dans le cerveau, aussi bien qu'à divers états

physiologiques ou pathologiques de ces réseaux. La théorie permet en particulier de comprendre que le réseau oscillant cortico-thalamique dans son état normal est accompagné de conscience (comme l'atteste le rapport verbal), tandis que le réseau cérébelleux[43], aussi riche en information mais beaucoup moins bien interconnecté (et donc moins « intégré »), n'atteint pas le seuil quantitatif justifiant de lui associer un plein corrélat de conscience. Il en va de même des réseaux sous-corticaux, dont l'intégration n'est guère meilleure que celle du cervelet, et dont la « quantité de conscience » mesurée par le paramètre « phi » est par conséquent supposée basse. Dans le domaine de la pathologie, la théorie a également à proposer d'importants candidats au titre d'explications, qui se retournent en autant de critères prédictifs lorsqu'on les traduit en termes d'analyse des signaux électroencéphalographiques ou magnéto-encéphalographiques. La théorie de l'information intégrée prétend par exemple expliquer la perte de conscience qui accompagne la crise épileptique : durant cette crise, les réseaux neuronaux ont beau être hautement corrélés, c'est-à-dire intégrés, par des décharges synchrones, ces décharges stéréotypées, étendues, et de forte amplitude sont extrêmement pauvres en capacité *discriminative* et donc en information. La théorie déclare expliquer également, de façon analogue (c'est-à-dire par perte de capacité discriminative), l'effondrement de la conscience lorsque survient le sommeil profond. Elle donne enfin une base théorique sérieuse aux évaluations de l'état de conscience du patient par la mesure de paramètres électroencéphalographiques, très utiles pour surveiller un patient en cours d'anesthésie générale, comme on le verra au chapitre suivant.

Ce genre de théorie, soulignent Edelman et Tononi[44], permet bel et bien de rendre raison de quelques *propriétés* de la conscience, des structures de certains de ses épisodes, des rapports entre ses états et ses degrés. Il ne faut cependant pas oublier, ajoutent-ils dans un passage particulièrement lucide, que ni *décrire* ces structures de la conscience ni *énoncer* les conditions matérielles de la présence de conscience ne revient au même que les vivre[45] ; et qu'entre ce décrire et ce vivre, un abîme, un *gouffre explicatif* demeure. Les conditions matérielles et fonctionnelles *de facto* d'une expérience consciente (certifiée, ici comme ailleurs, par le rapport verbal) sont un réseau neuronal différencié et

intégré ; mais avons-nous pour autant compris l'origine de ce conditionnement constaté ? *Pourquoi* l'information intégrée s'accompagne-t-elle d'expérience vécue, au lieu de circuler « dans le noir » ? Par quel tour de passe-passe l'information(z), ce concept mathématique d'information que Shannon a défini en mettant sciemment entre parenthèses toute notion de réception subjective ou de signifiance vécue[46], permettrait-il de recouvrer ce qu'il a dû nier pour exister ? Par ailleurs, même si on consent à suivre Tononi dans ses prémisses physicalistes, des zones d'ombres demeurent. Le traitement intégré de l'information est-il *suffisant* pour « engendrer » la conscience, ce qui ouvrirait la voie à l'irrésistible perspective d'une « conscience artificielle » ; ou bien d'autres conditions biologiques, cellulaires, voire microphysiques réalisées dans les organismes vivants mais pas dans les ordinateurs, sont-elles requises à titre additionnel ? Dans ce dernier cas, comment savoir *lesquelles* de ces conditions annexes, s'ajoutant à la structure d'information intégrée, sont également indispensables ?

Mais il y a encore une autre question dérangeante à soulever à propos de la théorie de Tononi, comme de toutes les autres théories neurologiques de la conscience. Les caractéristiques computationnelles de l'information intégrée ne suffisent-elles pas à expliquer la complexité des comportements et des rapports verbaux immédiats ou différés sans jamais avoir à y ajouter l'ingrédient surnuméraire de la conscience « phénoménale » ? La « quantité de *conscience* » de Tononi est-elle autre chose qu'une mesure de la probabilité d'expression phonétique ou gestuelle des justifications d'une réponse comportementale différenciée ? Une théorie dont l'efficacité prédictive ne dépend en rien du *fait* de l'expérience vécue (si ce n'est comme un mot ajouté en bout de course pour reconnecter conventionnellement ses symboles à ce que nous savons tacitement avoir reçu en partage) a-t-elle la moindre aptitude à rendre raison de l'origine de cette expérience vécue ? Ainsi surgit à nouveau la rengaine désormais familière du caractère méthodologiquement épiphénoménal de la conscience primaire : non pas qu'on affirme que la conscience primaire *est* intrinsèquement un épiphénomène du fonctionnement neuronal, mais qu'en vertu de ce en quoi consiste la connaissance neurologique, elle ne peut pas être *traitée* autrement.

Daniel Dennett connaît bien l'objection épiphénoménaliste, qu'il toise ironiquement. Il la compare au son monocorde d'un « moulin à prières [47] », tant on ne cesse de la réentendre dans les discussions philosophiques à propos de l'explication matérielle supposée de la conscience. Et il s'empresse de nier sa pertinence en l'assimilant à un argument spécieux. Mais, bien entendu, la manière de formuler l'argument préconditionne son évaluation, et avec elle sa dépréciation. En quoi consiste exactement le « moulin à prières » selon Dennett ? Simplement à noter que rien n'empêche d'*imaginer* que ces décharges neuroélectriques, ces processus cognitifs, ces schémas fonctionnels et ces traitements intégrés de l'information se déroulent sans être associés à la moindre expérience consciente. À cette remarque obsédante qu'il attribue à ses adversaires, Dennett réplique : « Comment savez-vous que vous avez imaginé "tout cela" avec suffisamment de détails, et avec suffisamment d'attention à toutes les implications [48] ? » Comment être sûrs que notre imaginaire n'est pas déficient, et qu'il ne laisse pas échapper un facteur essentiel qui le contraindrait, s'il le connaissait, à associer une expérience consciente aux mécanismes cognitifs ? Le contradicteur de Dennett est ainsi réduit au silence, sous la lourde accusation d'avoir trop peu d'imagination au regard de la créativité illimitée de la recherche scientifique future. Pourtant, le problème est-il seulement de se rendre capable d'*imaginer* un fonctionnement neuronal avec ou sans conscience ? Tout ce qui a été dit jusque-là le dément. Le véritable échec des théories neurologiques et fonctionnalistes de la conscience face au « problème difficile » de son origine n'a rien à voir avec nos capacités imaginatives. Comme nous l'avons déjà compris en discutant de l'expérience de pensée du zombie, cet échec découle, plus profondément, d'un choix inaugural fait par les sciences sur lesquelles s'appuient ces théories ; un choix si ancien, allant si complètement de soi, conditionnant de manière si évidente le *succès* de ces sciences, qu'il semble impensable de le remettre en cause. Ce choix, d'ordre existentiel aussi bien que méthodologique, est de s'en tenir de bout en bout à l'attitude objectivante, et de n'accepter une explication que si elle est compatible avec cette attitude. Le vécu n'étant pas un objet mais l'ultime précondition des visées d'objet, il ne peut pas être question *par hypothèse* de lui attribuer le moindre rôle dans un schéma

explicatif ; ni celui d'un *explanans* ni celui d'un *explanandum*. Dès lors, il n'est pas exact de dire que c'est pour des raisons historiquement contingentes que les neurobiologistes ne parviennent toujours pas à expliquer *que* quelque chose soit ressenti subjectivement plutôt que rien. Il n'est pas davantage exact de dire que c'est à cause de leur manque d'imagination que certains philosophes sont incapables de se figurer comment on pourra parvenir un jour à une explication physicaliste de l'*origine* de l'expérience consciente. En vérité, comme l'écrivait Erwin Schrödinger, le neurophysiologiste s'est fixé d'avance comme règle de bonne méthode de ne jamais faire intervenir un élément de subjectivité dans son compte rendu. Un neurophysiologiste qui n'exclurait pas d'emblée l'expérience située des *procédés explicatifs* de sa théorie de l'esprit, serait considéré non pas comme un chercheur ayant une démarche originale, mais comme quelqu'un qui aurait trahi le projet de sa science[49]. S'il ne peut pas retrouver l'expérience vécue à la fin de son parcours, c'est donc qu'il l'a exclue par principe de sa thématique dès qu'il s'est fixé son propre devoir-être professionnel. Et si le philosophe sceptique peut dénoncer à bon droit l'inanité du rêve d'offrir un compte rendu neuro-cognitif du simple *fait* de l'expérience consciente, c'est qu'il s'appuie sur une analyse précise du soubassement méthodologique de ces sciences. Un *argument* d'irréductibilité de la conscience à un processus neuronal pourrait aisément être contré, comme cherche à le faire Dennett, mais pas le dévoilement d'une *présupposition* (comme celle d'objectivation) qui régit tacitement jusqu'au contre-argument.

Il est vrai que l'expérience a encore un rôle à jouer dans *notre rapport* aux théories neuroscientifiques de la conscience, mais ce n'est pas celui d'un élément constitutif de leur discours ou d'un objet d'explication pour elles. C'est celui d'une « atmosphère[50] » omniprésente qui régit leur formulation aussi bien que leur compréhension ; précisément le genre de milieu insaisissable, d'arrière-plan immontrable, dont Dennett cherche à parfaire l'escamotage. Nous en reparlerons plus bas.

Cette critique de principe désormais récurrente n'atteint pas seulement le projet d'explication neurobiologique du fait brut de l'expérience consciente ; elle menace aussi de restreindre considérablement la portée philosophique des thèses

évolutionnistes sur l'émergence phylogénétique de la conscience. Qu'est-ce en effet qu'une théorie évolutionniste de la conscience ? C'est une variation sur le thème de la conscience considérée comme un avantage évolutif, sélectionné par la pression de l'environnement. La conscience, selon ce type de théorie, serait apparue à un certain stade de l'évolution des espèces, en réponse à un défi adaptatif. Que la conscience soit passée de l'inexistence à l'existence semble après tout raisonnable : une molécule n'est pas consciente, et un être humain est conscient (en vertu du bon sens ou de l'évidence commune) ; la conscience a donc bien dû surgir quelque part sur ce chemin organisationnel qui sépare la molécule de l'homme contemporain. Que la conscience ait une valeur adaptative semble par ailleurs indispensable : si ce n'était pas le cas, souligne-t-on, elle n'aurait eu aucune raison d'apparaître et de se maintenir ; elle *doit* donc représenter un facteur de la survie des espèces animales dotées d'un système nerveux complexe[51]. Pourtant, une fois ces simples conjectures darwiniennes énoncées, les questions et les doutes s'accumulent. Qu'entendon exactement par « conscience » lorsqu'on affirme qu'elle représente un avantage évolutif ? S'agit-il de la conscience de soi, de la conscience simplement réflexive, ou de l'expérience pure ? Laquelle d'entre elles est un facteur favorisant la survie des espèces ? Plus délicat et plus décisif encore, l'avantage sélectif que l'on suppose conféré par la conscience peut-il être formulé en termes objectifs ou fait-il nécessairement intervenir « ce que cela fait d'être » l'être vivant sélectionné ? Et, s'il apparaît formulable en termes purement objectifs, qu'est-ce qui garantit que c'est bien la *conscience* au sens plein et entier du mot, la conscience en tant que système primaire et réflexif de *vécus*, qui est sélectionnée, et non pas l'une des *fonctions* cognitives qu'on lui attribue dans le contrôle des entrées sensorielles et des réactions motrices ?

Pour déployer le problème dans toute son ampleur, examinons une variété de théorie évolutionniste de la conscience. L'une d'entre elles suggère que la conscience est apparue avec le clade des amniotes[52], ces animaux dont l'embryogenèse est protégée par un sac amniotique et s'effectue grâce à cela en milieu aqueux fermé. Les amniotes incluent les reptiles, les mammifères et les oiseaux, mais pas les amphibiens ni les poissons. Cette théorie, et la ligne de

démarcation qu'elle trace, s'appuient sur une *définition fonctionnelle* de la conscience et sur une caractérisation des *comportements* qui attestent la présence de la pseudo-entité « conscience » ainsi définie. La définition est empruntée à d'autres auteurs : selon eux, la conscience est « un système cognitif d'ordre supérieur permettant l'accès aux états intentionnels[53] » ; en bref, une métacognition. La conclusion qui en est tirée est que la conscience apparaît avec le sentiment de plaisir ou de peine, puisque le plaisir, et au-delà de lui les émotions, traduit une métacognition élémentaire des *stimuli* sensoriels. Des *symptômes comportementaux* du plaisir, de la peine, et de l'émotion, n'apparaissant qu'avec les reptiles et les oiseaux, et restant absents chez les amphibiens et les poissons, c'est, dit-on, à ce carrefour évolutif que *doit* être apparue la conscience.

On voit assez bien ici par quel stratagème, sans doute involontaire, les théoriciens évolutionnistes de la conscience cherchent à emporter la conviction, alors même que leur raisonnement est biaisé d'avance. Dès qu'il est question de plaisir, de peine, ou d'émotion, le lecteur de ces mots reconnaît par connivence leur sens vécu, et il accepte sans résister qu'on l'intègre à une argumentation sur la conscience. Pourtant, la prémisse de l'argumentation a exclu d'autorité ce sens vécu : un système cognitif d'ordre supérieur donnant accès aux états intentionnels relève ouvertement de ce que Ned Block a appelé la « conscience d'accès », par opposition à la « conscience phénoménale ». Autrement dit, ce dont il faut rendre compte, à savoir la « conscience phénoménale », s'est vu écarter d'entrée de jeu en dépit des faux-semblants connotés par des mots comme « plaisir » ou « émotion ». Comment pourrait-on ensuite réintégrer cette conscience phénoménale dans le champ du discours explicatif ? En toute rigueur, les sentiments de plaisir et de peine devraient être définis, dans le prolongement de la théorie de la conscience adoptée et de son présupposé objectiviste, comme de simples *dispositions à réitérer ou à éviter* un comportement moteur de contact avec un objet donné, y compris à distance de la première rencontre. Et de fait, la disposition à réitérer un contact avec une substance nutritive ou un abri, et la disposition à éviter un contact avec le feu ou une substance létale, sont autant de facteurs favorisant la survie. Ce genre de facteur comportemental a été

nécessairement sélectionné au cours de l'évolution. Mais en quoi la sélection de dispositions comportementales favorisées par une fonction d'accès d'ordre supérieur équivaut-elle à la sélection d'une conscience *éprouvée en première personne* ? Il y a encore et toujours, entre la fonction et son vécu, un gouffre qui ne peut pas être légitimement comblé. D'autres théories plus complexes, attribuant à la conscience la fonction de traitement unifié de l'information, ou encore la capacité à centraliser le contrôle moteur en fonction d'une représentation différenciant les informations environnementales et les informations proprioceptives [54], tombent exactement sous le même reproche. L'apparition d'un processus neuronal de traitement unifié des entrées et sorties, ou d'un processus neuro-cortical de tri des informations intéro-et extéro-ceptives, permettrait à lui seul d'expliquer l'avantage évolutif des animaux qui en sont dotés. Pourquoi faudrait-il supposer en plus que le *vécu* d'expérience consciente associé à cette unité ou à ce tri possède par lui-même une valeur sélective ? Quelle raison a-t-on d'ailleurs de donner crédit à une théorie particulière de la phylogenèse de la conscience, sachant que la variété des *définitions* (partiellement arbitraires, et inévitablement fonctionnelles) de la conscience objectivée se traduit point par point en variété tout aussi grande du lieu phylétique allégué de son émergence ? Selon la définition retenue de la *fonction* « conscience », la frontière entre son en-deçà et son au-delà peut être tracée aussi bas que la vie bactérienne [55] ou aussi haut que l'humanité déjà culturellement raffinée du néolithique tardif [56], en passant par les oiseaux ou les céphalopodes [57]. Dans le premier cas extrême, la fonction « conscience » est définie comme un « être-concerné », ou une « directionnalité », visible dès la remontée des gradients de saccharose par les bactéries ; et dans le second cas extrême, elle est définie comme une fonction de réflexivité sur un soi unifié, et comme une capacité de délibération auto-cohérente.

La conscience phénoménale, la conscience en tant que simple expérience vécue, est en somme si peu concernée par ces raisonnements évolutionnistes standard, qu'il est tentant de forger des théories alternatives relâchant considérablement le lien entre la conscience proprement dite et les processus de complexification des organismes. Une première idée non conventionnelle

consiste à entériner le statut méthodologiquement épiphénoménal de la conscience, et à forger un équivalent évolutionniste de l'épiphénomène. Cet équivalent a été proposé par Gould et Lewontin [58] pour des traits somatiques, et il est aisément transposable au cas de la conscience. Inspiré de l'architecture, il a été appelé un « spandrel », ou « écoinçon » en français. L'écoinçon est un simple remplissage de maçonnerie, entre un arc et un cadre rectangulaire, qui ne joue aucun rôle ni esthétique ni de soutien, mais qui est placé là à titre de corrélat architectural contingent des deux structures qu'il unit. En biologie évolutionniste, un « écoinçon » est un trait qui surgit à titre de conséquence marginale de traits sélectionnés pour leur valeur adaptative, mais qui n'a par lui-même aucune valeur adaptative. Se pourrait-il que la conscience phénoménale ne soit elle aussi qu'un « écoinçon », une conséquence secondaire de fonctions telles que la récursivité métacognitive et la capacité de centraliser la réponse neuronale à des sollicitations sensori-motrices variées [59] ? N'est-il pas pensable que la conscience phénoménale n'ait par elle-même *aucune* valeur adaptative, et que toute valeur de ce genre soit réservée aux fonctions dont elle est le sous-produit marginal ? S'il en allait ainsi, le dispositif central de l'évolutionnisme, à savoir le couple mutation-sélection, n'aurait strictement aucun éclaircissement à offrir en ce qui concerne l'origine biologique de la conscience phénoménale ; car il faudrait encore expliquer la nature de l'accident qui la fait prétendument surgir des fonctions métacognitives ou unificatrices. Mais il y a encore une seconde option plus radicale, conforme à la thèse métaphysique pan-expérientialiste [60] : c'est que la conscience phénoménale au sens le plus élémentaire, le moins réflexif et le plus fugace d'expérience pure instantanée, soit une donnée absolument primitive de *ce qu'il y a*, qu'elle ait toujours-déjà été là. La pression de sélection n'aurait alors nul effet, ni négatif ni positif, sur elle, mais seulement sur les fonctions de filtrage, de retour récursif, ou de synthèse informative du cerveau qui se contente ici de *moduler* et de focaliser (sans l'engendrer *ex nihilo*, pas même à titre accidentel et secondaire) cette forme inaugurale, pour ne pas dire rudimentaire, de conscience [61]. S'il en allait ainsi, loin que le problème de la conscience ait à être abordé d'un point de vue évolutionniste, c'est à l'inverse l'évolution qui devrait être envisagée du point de vue vécu de ses myriades

d’acteurs passés, de leur sensibilité consciente aussi rudimentaire et rapidement oublieuse d’elle-même qu’on veut se le figurer, de leurs goûts amers mais brefs d’échec, de leur pulsion de se reproduire et de leur sereine jouissance de subsister. De toute évidence, aucun raisonnement de type darwinien n’a le pouvoir de rendre intenable cette proposition spéculative. Elle n’est ni plus ni moins inacceptable de ce point de vue que la thèse inverse, et au fond aussi spéculative, selon laquelle la conscience entière (et non pas seulement ses traits de réflexivité et de cumulativité) émerge à une étape donnée de la phylogenèse sous une pression sélective spécifique.

La question de l’origine (ou de la non-origination) biologique de la conscience phénoménale s’avère en somme sous-déterminée par la théorie de l’évolution ; exactement autant qu’elle l’est par les neurosciences. Cela non pas en vertu d’un quelconque échec des disciplines évolutionnistes et neurobiologiques, mais à l’inverse en raison de leur succès le plus grand, qui est de rendre de mieux en mieux raison des *fonctions* cognitives en des termes intégralement objectifs.

Au moins, se rassurera-t-on, les neurosciences parviennent à un résultat incontestable et assez remarquable à lui seul, qui est de mettre en évidence les *corrélats* neuronaux de la conscience, voire les sites cérébraux d’activation et d’inactivation de cette même conscience. Les paragraphes précédents semblent d’ailleurs avoir entériné par avance cette conviction : n’y a-t-il pas été question à plusieurs reprises de corrélations neuro-expérientielles, comme si celles-ci étaient un fait inquestionné ? À l’examen attentif, on s’apercevra pourtant que l’expression « corrélat de *la* conscience » n’a été employée que sur le mode de l’*oratio obliqua*, en la plaçant dans la bouche ou dans l’intention d’un auteur cité ; et que seuls les corrélats neurologiques d’un *moment* de conscience, ou d’une *structure d’acte mental* conscient, ont été pleinement pris au sérieux. Pour comprendre cette réticence, il faut tirer toutes les conséquences du seul procédé qui permettrait d’établir que *la* conscience est corrélée de manière privilégiée à une configuration ou à un processus neurophysiologique *spécifique*. Ce procédé ferait inévitablement appel à l’expérience en première personne, et au rapport (essentiellement verbal) de cette expérience. En l’absence de toute expérience

rapportée, on dirait que le processus neurologique observé, éventuellement associé à une activité mentale complexe révélée par un comportement élaboré, relève du traitement inconscient de l'information. Au contraire, en présence d'une expérience attestée par un rapport, on considérerait que les éléments par lesquels le processus neurologique associé *diffère* du premier, *sont* les corrélats propres de *la conscience*. Mais, derrière ces énoncés méthodologiques apparemment très simples, se fondant sur l'analyse différentielle des phénomènes neurologiques selon qu'ils sont associés à une expérience rapportée ou qu'ils en sont dissociés, se cachent de redoutables difficultés de principe. Les difficultés sont de deux types symétriques, relevant des versants en troisième et en première personne du procédé, et elles ont été formulées respectivement par des neurologues et par un philosophe de la psychologie.

En premier lieu, qu'est-ce qui permet au neurologue d'affirmer qu'une activité mentale *non* rapportée *n'est pas* consciente ? De nombreux cas où cette inférence semble presque manifestement incorrecte peuvent être cités. Le plus criant est celui du « split-brain », ou cerveau sectionné, dans lequel on interroge des patients ayant subi une section du corps calleux, principale voie de communication entre les deux hémisphères cérébraux [62]. Aussi longtemps que cette voie de communication est préservée, il est facile d'obtenir des rapports verbaux à propos de processus mentaux impliquant l'activité de l'hémisphère droit de leur cerveau (comme par exemple la perception de la moitié gauche du champ visuel [63]). Mais, dès que l'hémisphère droit est isolé des centres de traitement du langage que sont les aires de Broca et de Wernicke, toutes deux habituellement situées dans l'hémisphère gauche, aucun rapport verbalement articulé ne peut plus être élaboré au sujet de ces mêmes processus mentaux. Dira-t-on que *le patient* est devenu brusquement inconscient de son champ visuel gauche à la suite de la perte des moyens de transmission inter-hémisphériques ? Cette formulation du résultat de la section du corps calleux est soit maladroite, soit approximative ; car elle met en regard une entité synthétique (le patient en tant qu'*individu*), et une pseudo-détermination (la conscience) qui n'a *a priori* aucune raison de se voir imposer le même degré de cohésion que l'entité choisie. Il est vrai que l'expression *unitaire* de l'expérience du patient,

telle que la traduit le rapport verbal, ne peut plus faire état des perceptions du champ visuel gauche. Et il est également vrai que l'activité motrice du côté gauche du patient, gouvernée par la dynamique neuroélectrique d'une aire corticale de l'hémisphère *droit* (le « gyrus pré-central » droit), manifeste des réponses aux *stimuli* du champ visuel gauche. Dira-t-on que ces dernières réponses sont devenues purement réflexes, inconscientes, chez ce patient ayant subi la section de son corps calleux, alors qu'elles ne l'étaient pas chez le même patient avant l'opération ? Une telle affirmation ne peut manquer de susciter le scepticisme, car elle aurait à son tour des conséquences invraisemblables en termes de corrélats neurophysiologiques de la conscience. Elle supposerait soit que la conscience est sous-tendue par le flux d'information traversant le corps calleux, soit qu'elle requiert impérativement la coopération des deux hémisphères. L'une des hypothèses est incompatible avec les données qui ont conduit aux théories de l'espace global de travail ou de l'information intégrée. Et l'autre hypothèse implique une conséquence aberrante : il est peut-être plausible qu'une perception du champ visuel gauche, traitée par l'hémisphère droit du cerveau, et *verbalement rapportée* grâce à l'activité des aires « du langage » de l'hémisphère gauche, doive tout à coup être requalifiée de « non consciente » dès qu'une section du corps calleux a fait perdre la *coopération* avec l'hémisphère gauche ; mais alors, il faudrait peut-être symétriquement qualifier de non consciente, après section du corps calleux et perte de la coopération inter-hémisphérique, une perception du champ visuel droit traitée par l'hémisphère gauche du cerveau, alors que celle-ci *continue* à être verbalement rapportée (puisque les aires du langage appartiennent la plupart du temps à cet hémisphère). Il est donc nettement plus raisonnable de proposer une interprétation alternative de cette perte des rapports verbaux portant sur une fraction de l'activité mentale au décours de la section du corps calleux : que l'expérience consciente de l'activité impliquant l'hémisphère droit est en vérité maintenue, et qu'elle n'est simplement plus *accessible* à l'unification et à la verbalisation. Une fois ménagée cette première exception au lien organique entre conscience et rapport verbal, il semble cependant que la boîte de Pandore ait été ouverte. Qu'est-ce qui empêche désormais de considérer comme conscientes

quantité d'autres activités mentales *non* accessibles au rapport verbal, comme celles qui sont associées à des processus neuronaux cantonnés aux aires primaires du cortex cérébral ? Pourquoi ne pas remarquer que ces activités mentales sont souvent isolées des processus d'unification et de verbalisation qui les rendraient accessibles, et qu'il est alors possible que ce soit seulement cet isolement qui laisse *croire* à ceux qui interrogent le patient, qu'elles sont restées inconscientes ? C'est ici le choix initial d'un critère (celui du rapport verbal, ou d'un type de comportement) qui décide des activités mentales qu'on va tenir pour conscientes ou pour inconscientes. « Par voie de conséquence, des parties du cerveau ont été incluses ou exclues des corrélats neuronaux de la conscience, au seul nom du mode d'évaluation de l'expérience consciente ou de la notion de conscience dont on est parti [64]. » Un mode d'accès à la conscience détermine entièrement la désignation d'un corrélat neuronal de cette conscience, malgré son caractère contingent ; et la délimitation des corrélats est donc tout aussi contingente que le critère qu'elle présuppose.

En deuxième lieu, qu'est-ce qui *m'*autorise à affirmer que l'une de mes activités mentales s'est déroulée sur un mode strictement inconscient (qu'elle n'a été l'objet d'*aucune* expérience, fût-ce une expérience en marge du faisceau attentionnel, n'ayant pas accédé à la mémoire épisodique) ? Plus largement, qu'est-ce qui *me* permet de trancher *en première personne* entre des théories de la conscience « rare » (restreinte au centre de l'attention, ou aux événements verbalisables) et les théories de la conscience « abondante » (ubiquitaire et débordant de loin le noyau immédiatement disponible de l'activité mentale placée au centre de l'attention) ? E. Schwitzgebel [65] dresse un tableau détaillé et convaincant des franges progressivement évanouissantes de l'attention ; des expériences inchoatives (qui s'éteignent à peine nées) ; en somme de vastes régions d'incertitude sur le caractère conscient ou inconscient de *nos propres* processus cognitifs. Chacun de nous, *en tant qu'individu entier* se reconnaissant dans sa capacité actuelle à se raconter, est très mal connecté aux conditions qui lui permettraient de s'assurer de *tout* ce qu'il a vécu. Il découle de cela (a) que le débat entre les deux classes de théories de la conscience répertoriées, « rare » et « abondante », semble indécidable en première personne ; et (b) qu'il n'y a

pourtant *par principe* aucune autre manière de le trancher qu'en s'appuyant sur l'expérience en première personne. Mais s'il en va ainsi, c'est la totalité du projet de recherche des corrélats neurophysiologiques de la conscience qui est sapé à la base. Si l'on ne peut pas dire avec certitude, pas même en cette première personne qui est sa mesure initiale et finale, dans quelles circonstances une conscience a accompagné telle activité mentale, de quel droit désignera-t-on tel processus neuronal comme le corrélat propre de *la* conscience ? Ne risque-t-on pas, si on passe outre cette limitation de principe, de mettre en évidence les corrélats neuronaux de la focalisation attentionnelle, de l'accès à la mémoire épisodique ou à la verbalisation, de telle ou telle structure d'activité mentale, de tout en somme sauf du *fait brut de la conscience phénoménale* ? Certaines théories neurologiques de la conscience, comme celle de l'espace de travail global, ou des pensées d'ordre supérieur, s'avèrent particulièrement vulnérables à cette intimation sceptique. Car elles associent rigidement à la conscience des processus étendus, ou métacognitifs, qui pourraient aussi bien conditionner les activités mentales complexes aboutissant à garder un vécu en prise, à se focaliser sur lui, à en faire un épisode raconté et mémorisé, que l'affleurement même de ce vécu. D'autres théories neurologiques de la conscience, comme celle de l'information intégrée, sont à première vue plus flexibles, parce que plus aptes à agréer l'idée de *degrés* de la conscience ; ces théories font donc place à la possibilité que des activités neurocognitives non verbalisables soient conscientes de quelque manière atténuée. Mais elles non plus ne sont pas à l'abri des critiques, car ce qu'il s'agit d'intégrer à la théorisation, ce n'est pas tant une échelle *quantitative* de l'expérience consciente, que la possibilité de sa dispersion et de son ubiquité, seulement compensées par une centralisation et une localisation des processus qui conditionnent sa rémanence, sa réverbération réflexive, et son expression verbale.

Les remarquables succès de ces théories dans la prévision et l'évaluation des états de vigilance, et dans l'explication des manifestations expressives des événements conscients (comme le rapport verbal et les comportements intégrés), ne doivent donc pas nous faire oublier qu'en ce qui concerne non seulement le compte rendu de l'origine de la conscience, *mais aussi l'identification du*

corrélat neuronal de la conscience en général, elles reposent sur une base empirique étroite et éminemment incertaine. Cette incertitude, de mieux en mieux perçue par les chercheurs en neurosciences, menace de réduire à néant tout le savoir qu'on avait cru accumuler en trois décennies de travaux fondés sur une « analyse par contraste » entre les actes cognitifs accompagnés de rapports d'expérience et ceux qui ne le sont pas. Peut-on obtenir une preuve définitive que le prétendu « corrélat neuronal de *la conscience* » n'est pas en fait un corrélat des activités cognitives qui préparent l'arrivée d'une information au carrefour de sa mise en commun avec d'autres afférences, ou des processus ultérieurs d'accumulation mnémonique voire d'élaboration coordonnée d'une réponse motrice ? Le contraste prétendu entre événements mentaux conscients et inconscients peut-il être différencié du contraste entre les événements mentaux qui ont accédé aux processus permettant leur articulation verbale et ceux qui sont demeurés en-deçà ? Une discrimination expérimentale entre les corrélats neuronaux de la conscience et les corrélats neuronaux des étapes qui la précèdent ou qui la suivent est-elle simplement concevable ? Y a-t-il même un *sens* à parler de corrélat neuronal spécifique d'un vécu conscient, lorsque tout ce dont on peut s'assurer (en troisième personne du comportement comme en première personne de la réflexivité), ce sont des conditions tardives de l'*expressibilité* de ce vécu ? Ces questions sont désormais ouvertement posées par les équipes les plus en pointe sur le projet d'une théorie neurologique de la conscience [66]. Pire encore, certains auteurs leur donnent une réponse fermement négative, et se déclarent peu troublés par cette apparente difficulté. Assumant sans état d'âme le choix d'un éliminativisme méthodologique dont nous avons vu qu'il est au fond inhérent à leur science, ils rappellent que la neurologie peut parfaitement se passer de toute référence à la conscience, puisque rien ne l'empêche de rendre raison *dans ses propres termes bioélectriques* de la genèse des rapports verbaux qui servent de critère indirect à l'attribution d'un épisode conscient [67]. Ces chercheurs acceptent en somme ouvertement plutôt que tacitement les conséquences du postulat de « clôture causale du monde physique », et considèrent dès lors l'association d'une conscience phénoménale à certains événements physiologiques comme un fait contingent échappant par principe à

toute prise par des moyens scientifiques[68]. Mais s'il en va ainsi, les théories fondées sur une identification hautement incertaine des « corrélats neurologiques de la conscience » sont sapées à leur base. Loin de pouvoir atteindre une forme de *connaissance* de la conscience, elles ne devraient être considérées que comme des guides pragmatiques limités pour l'activité expérimentale en neurobiologie, et pour certaines demandes d'évaluation clinique de l'état de vigilance des patients ou de pronostic quant à leur capacité à recouvrer une capacité relationnelle (c'est-à-dire comportementale et *verbale*).

Il reste une énigme à résoudre, et un malaise à dissiper, que nous n'avons fait jusque-là qu'évoquer de loin en loin. D'un côté, des théories neurologiques de la conscience comme celles de l'espace de travail global et de l'information intégrée sont incontestablement de bons instruments d'orientation pour affiner le diagnostic des patients en état comateux ou végétatif[69]. Et d'un autre côté, *aucune* de leurs prétentions épistémologiques concernant la nature et l'origine de la conscience[70] n'a pu être retenue à l'examen attentif de leur base empirique. Cette dissociation entre l'efficacité des théories et leur contenu épistémique allégué n'a rien d'exceptionnel ; elle s'étend après tout à bien d'autres domaines scientifiques[71]. Mais ce qui la rend troublante ici est qu'elle s'inscrit en faux contre l'immense aptitude des théories neurologiques de la conscience à *convaincre* leurs lecteurs et leurs auditeurs qu'elles ont un pouvoir d'élucidation, voire de révélation, et non pas seulement une valeur instrumentale. Lorsque nous lisons ou entendons qu'un processus neurophysiologique est isormorphe à une *structure* mentale familière dont nous avons souvent l'expérience consciente, ou qu'en modulant activement ce processus, la structure de l'activité mentale en question se trouve modifiée, il est presque irrésistible de percevoir cela non seulement comme la mise au jour d'un corrélat neuronal de cette structure, mais aussi comme une confirmation de la *nature* biologique de la conscience dans toutes ses dimensions, *y compris expérientielle*. Ainsi, la latence de quelques centaines de millisecondes entre l'activation des aires visuelles primaires et la généralisation de l'activité neuroélectrique à l'espace de travail global correspond terme à terme au délai qui sépare une expérience initiale acatégoriale[72] de pure surprise, lors de l'imposition brusque d'un stimulus

visuel, et une expérience ultérieure d'identification et de catégorisation de l'objet vu. N'est-il pas tentant d'en inférer qu'on touche ainsi du doigt la source ultime des *expériences* ressenties de surprise puis de reconnaissance d'objet ? Ainsi encore, la stimulation électromagnétique d'une région du cortex pariétal stabilise l'*expérience rapportée* de l'un des deux percepts possibles, chez des sujets soumis à l'expérience classique de la rivalité binoculaire[73]. N'a-t-on pas l'impression que la technologie neurophysiologique a ciblé le centre même d'où surgit l'expérience visuelle consciente ? Passer de ces faits frappants de concomitance (aussi bien active que passive) entre structures neuronales et structures d'expériences à la conviction profonde que le progrès de la neurophysiologie rend raison de l'expérience consciente en général semble un pas presque bénin à faire. Il est donc intéressant de comprendre comment nous sommes poussés à franchir ce pas, et à nous installer à demeure dans la vision neuronale de nous-mêmes, malgré ses incontestables lacunes argumentatives.

Le sentiment de persuasion à peine né se trouve en fait renforcé par de subtils procédés d'éloquence, omniprésents dans les écrits ou les exposés oraux physicalistes, bien que rarement déclarés et perçus comme tels. Ces procédés reposent sur une alternance impromptue entre l'exposé d'un processus neuronal décrit objectivement et l'*appel complice à une expérience partagée*, telle qu'elle est vécue par les lecteurs et les auteurs de l'exposé en plus des sujets d'expérimentation. Là où la méthode des sciences expérimentales exigerait en droit de s'en tenir à la confrontation de deux domaines objectifs (le domaine du formalisme de réseaux neuronaux et le domaine des comportements ou des rapports verbaux)[74], une sorte de phénoménologie primitive ne cesse d'intervenir dans les marges rhétoriques de la communication neuroscientifique. Une phénoménologie qui n'est cependant pas pleinement assumée, puisque la valeur des descriptions de l'expérience en première personne se voit souvent déniée, dans le texte même où elles jouent un si grand rôle souterrain pour enraciner chez le lecteur le sentiment de s'être vu offrir une *authentique explication neurologique de la conscience*[75].

Concentrons-nous sur un cas tiré de l'ouvrage déjà cité d'Edelman et Tononi, *Comment la matière devient conscience*. La plupart de ses chapitres, et

même parfois de ses pages, sont construits sur le même plan ternaire : (1) énoncé en troisième personne d'une association entre l'activité neuronale de régions cortico-sous-corticales et le détail des informations entrantes et sortantes dans les canaux sensoriels ; (2) évocation des rapports verbaux de sujets d'expérimentation ; et (3) passage presque de but en blanc à la narration d'une expérience commune utilisant la première personne. À la page 171 du livre, par exemple, il est d'abord signalé que certaines variations rapides de la réponse des aires corticales primaires (comme l'aire occipitale V1) où se projettent les afférences sensorielles n'ont généralement pas de correspondant en termes de modulation d'activité des aires corticales dites « supérieures ». Puis, le fait précédent est rapproché d'un trait de conscience rapporté abstraitement : celui de la stabilité des scènes visuelles, de l'intégration en elles des seuls invariants d'éclairage et de forme, plutôt que de l'infini chatoiement des reflets et des profils. En fin de parcours, ce rapprochement travaillé entre structures neurologiques et phénoménologiques est soutenu rhétoriquement par un récit d'expérience banale : « lorsque *nous* voyons un colibri battre des ailes, *nous* pouvons le reconnaître et le percevoir, qu'il se détache sur un fond de ciel ensoleillé ou de feuillage, qu'il soit loin ou proche ». Que les invariants neurophysiologiques (étape 1) soient la base, voire la *cause*, des invariants de notre expérience (étapes 2 et 3) semble à partir de là relever de la simple évidence, de ces évidences si instantanément ressenties qu'elles se discutent à peine. La première personne faussement plurielle du « nous » a fait irruption à l'étape 3, nous rendant par là *acteurs* de la démonstration et garants de son résultat. *Nous* reconnaissons dans notre expérience présente ou dans nos souvenirs ce à quoi il est fait allusion dans le compte rendu scientifique (la stabilité des percepts par-delà les variations fugaces de luminosité et d'orientation), et *nous* acceptons dans la foulée que l'architecture neuronale en rende entièrement raison. La capacité que nous avons de *nous* reconnaître dans les conséquences expérientielles alléguées d'un processus neurophysiologique, à travers un procédé facilitant qui s'appuie sur des récits écrits en première personne du pluriel, est un ingrédient capital du procédé discursif qu'utilisent les partisans du neuro-réductionnisme pour emporter l'adhésion d'un large public à

leur thèse. Ils ne font pas l'économie, dans la mécanique même des raisons théoriques qu'ils mettent en œuvre, de l'assomption pré-théorique selon laquelle leurs interlocuteurs et leurs lecteurs *sont conscients*, et capables d'identifier au sein de leur propre champ de conscience ce qui leur est présenté comme la projection morphologique d'une structure neuronale. Ainsi que cela a été signalé rapidement plus haut, l'argument en faveur de la possibilité pour une théorie neurologique de rendre intégralement raison de la conscience est incapable de fonctionner sans l'apport de l'ingrédient extra-argumentatif qu'est *l'expérience vécue de ceux qui le comprennent, à l'instant même où ils en saisissent les conséquences*. La théorie neurologique n'est perçue comme explication de la conscience, y compris phénoménale, que dans et pour l'« atmosphère consciente » qui l'enveloppe.

Attardons-nous un peu sur ce constat, car il est potentiellement renversant. La thèse de *l'origine neurophysiologique de la conscience* a besoin pour s'imposer de s'appuyer sur *la conscience* de ceux qui la formulent et de ceux qui la comprennent *en tant que fait originaire*. L'être-conscient est *le préalable* d'une argumentation en faveur de *son caractère dérivé*. Dès lors, la proclamation physicaliste n'est pas seulement menacée par une subtile contradiction existentielle qu'impose la présence tacite, dès son point de départ, de ce qu'elle prétend obtenir en son point d'arrivée ; elle se heurte à une contradiction performative plus classique dans laquelle l'acte de langage même qui sert à la défendre demande à admettre ce qu'elle nie. Ces remarques sont vertigineuses, parce qu'elles montrent comment nous sommes reconduits au fait de l'expérience présente par le simple geste de ceux qui visent à l'ignorer au profit d'objets de connaissance et de maîtrise technologique ; parce qu'elles révèlent que l'extrémité argumentative de l'« attitude naturelle » opère comme un miroir invitant irrésistiblement au retour de l'attitude phénoménologique.

Et pourtant, les remarques précédentes sont généralement sous-évaluées par les penseurs physicalistes, qui les tiennent pour une circonstance accessoire : « bien sûr, pourraient-ils répliquer, nous n'ignorons pas que nous écrivons pour des êtres vivants et conscients. Et après ? Y a-t-il lieu d'en *déduire* quoi que ce soit au sujet de la réductibilité ou de l'irréductibilité de la conscience ? » Le fait

originaire que chacun reconnaît, y compris ceux qui ne le *jugent* pas comme tel, est-il donc vraiment marginal et voué à rester inférentiellement stérile, comme le déclarent ces penseurs physicalistes ? Ce fait ne serait tout d'abord marginal que si sa reconnaissance n'était pas *absolument* inévitable. Or, cette inévitabilité ne fait pas l'ombre d'un doute. La capacité qu'a l'argument réductionniste d'emporter la conviction serait très exactement *nulle*, et non pas simplement imparfaite, s'il ne mettait pas en tête de ses procédés l'appel à connivence adressé à une autre conscience. Aucun raisonnement faisant *uniquement* intervenir des descriptions de processus objectifs n'aurait cette aptitude, car on s'apercevrait immédiatement qu'il n'a rien à voir avec ce qui se vit et s'éprouve. Il se confirme à partir de là que la thèse qui tient la conscience pour le produit *final* d'un objet de connaissance est auto-réfutante : elle se réfute elle-même parce qu'elle doit impérativement traiter la conscience comme sa condition *initiale* pour être établie aux yeux de tous. Par ailleurs, si l'on peut avoir l'impression qu'il n'y a rien à déduire du fait que la conscience est la condition première de tout argument visant à en montrer le caractère ontologiquement secondaire, c'est que ce qu'on peut en inférer n'émerge qu'*a posteriori*, à partir de la réduction à l'absurde d'un raisonnement dirigé *contre* sa primauté. Pour conclure quelque chose du fait inaugural de la conscience, il faut en effet que l'adversaire de son caractère premier ait commencé par s'avancer sur le terrain de l'argumentation, qu'il ait longtemps erré dans la toile intriquée des raisonnements ou des faits expérimentaux relevant des seules sciences objectives, puis que, dans le but d'emporter la conviction, il se soit finalement résolu à emprunter la seule issue s'ouvrant encore à lui : l'appel à complicité des alter-ego conscients dans une procédure d'*appropriation*, par eux, des structures mises en évidence par la recherche neurophysiologique. « Alors, peut-on objecter à l'interlocuteur physicaliste, tu n'as pu en aucun cas éviter de présupposer le fait de conscience que tu voulais déduire ; j'en *infère* que ta conclusion n'est pas autorisée, puisqu'elle s'apparente à une forme subtile de pétition de principe. » La *thèse de l'originarité de l'expérience consciente* s'atteste ainsi (si tant est qu'il y ait besoin de l'attester) à l'issue d'un argument

de type *élenctique*, où son adversaire se découvre en conflit avec lui-même par l'usage qu'il ne peut pas manquer d'en faire.

Une autre question troublante surgit de la confrontation déjà évoquée entre la remarquable efficacité prédictive des théories neurobiologiques et leur absence de pertinence à propos de la nature et de l'origine de la conscience. Cette question, soulevée dès le début de ce chapitre, est la suivante : *qu'est-ce qui autorise* les médecins à s'appuyer sur les théories neurologiques pour attribuer la conscience à des patients, *en dépit* du gouffre qui continue de séparer ces théories d'une explication de la conscience dans leurs propres termes ? Nous avons jusque-là admis sans discuter qu'il en allait ainsi, et qu'une théorie inapte à rendre raison de l'origine de l'expérience consciente pouvait néanmoins être un bon guide et un prédicteur efficace dans ce domaine ; mais à la réflexion cela ne va pas de soi, et des justifications sont donc requises. L'usage nécessaire du *présupposé* de l'expérience consciente, dans la défense de l'idée que la conscience *dérive* de processus neurophysiologiques, suggère heureusement une piste pour répondre à la question posée et pour affronter la perplexité qui va avec. Supposer à la base une conscience actuelle s'est révélé être la condition indispensable pour que des processus neuronaux, et plus largement corporels, se voient reconnaître par autrui comme base matérielle de la conscience. Autrement dit, la conviction en faveur de la thèse physicaliste ne naît pas de quelque « pure » dialectique théorético-expérimentale en troisième personne, mais d'une argumentation « impure » adossée sur une expérience en première personne partagée. Ne peut-on pas procéder de même lorsqu'il s'agit d'identifier quels êtres semblables à nous sont encore ou ne sont plus conscients ? N'est-il pas judicieux d'employer un genre voisin de démarche « impure », faisant aussi bien appel aux évidences communes de l'expérience subjective qu'aux données objectives de la neurologie, pour extrapoler la reconnaissance de conscience à autrui au-delà de la circonstance ordinaire qu'est le dialogue au cours d'une vie éveillée ? Après tout, comme le souligne Merleau-Ponty, pour se sentir en droit d'investir de conscience un autre corps visible (un corps-objet), il faut d'abord que la conscience-mienne se découvre elle-même dans tous les aspects de sa condition, qu'elle se sache incarnée en réalisant sa dépendance à l'égard du

corps propre[76]. Ce n'est pas par une simple analogie morphologique, ou par le fruit d'un pur raisonnement physiologique, que je suis porté à attribuer une conscience à autrui ; c'est à mesure de la pleine réversibilité que j'ai établie entre vivre *mon* corps et voir *son* corps, entre donner sens social à mes gestes par l'observation de ses comportements et comprendre ses comportements comme investis de la même motivation vécue que mes actes. Dans ce contexte, les explorations fonctionnelles neurophysiologiques, interprétées à travers des théories neurologiques de la conscience, n'ont pas pour seul intérêt de m'enseigner des vérités désincarnées sur l'environnement objectivé ; elles me donnent en plus accès à un nouveau registre d'incarnation[77], à une région jusque-là ignorée de mon corps propre. De même que je perçois mieux ce corps comme mien à l'issue d'un jeu de réciprocité gestuelle avec son corps, je peux mieux reconnaître ce cerveau comme mien par appropriation de processus initialement étudiés dans le cerveau de l'autre. Ayant ainsi saisi ma dépendance concrète, en temps réel, à l'égard d'un « cerveau-propre », je me juge en mesure d'investir de conscience un corps doté d'un cerveau-objet, pour peu que celui-ci manifeste des « comportements neuronaux » semblables à ceux de personnes vigiles avec qui j'ai en commun le présupposé d'une expérience consciente. Les stratégies médicales d'évaluation diagnostique et d'abord thérapeutique des états de conscience altérés s'appuient donc sur l'être-conscient actuel, au moins autant que sur des connaissances neurologiques abstraites. Elles relèvent dans cette mesure de ce que j'ai appelé antérieurement une simple « technologie de l'incarnation[78] », et non pas d'une « science » au sens le plus exigeant du terme. Mais cela ne constitue en rien un obstacle à leur application. Que ces disciplines ne puissent pas être considérées comme des sciences objectives du pseudo-objet « conscience », qu'elles évoluent nécessairement en funambule sur l'étroite interface de chair entre l'éprouvé et le visé, loin d'être un frein à leur mise en œuvre, est la condition de leur efficacité.

QUESTION 10

Anesthésie, sommeil, coma : que suspendent-ils ?

> *Fermer de temps en temps les portes et les fenêtres de la conscience ; demeurer insensible au bruit et à la lutte que le monde souterrain des organes à notre service livre pour s'entraider ou pour s'entre-détruire […] voilà, je le répète, le rôle de la faculté active d'oubli.*
>
> F. Nietzsche

L'anesthésie générale est un terrain idéal de mise à l'épreuve des conceptions philosophiques et neurologiques de la conscience, parce qu'elle est contrainte à en faire un usage *pratique*. Pour un médecin anesthésiste, une bonne théorie de la conscience est celle qui lui offre des *critères d'action*, indépendamment de sa capacité ou de son incapacité à rendre raison de la singularité d'une pseudo-« propriété » qui ne s'appréhende qu'en la vivant. L'anesthésiste a besoin d'orienter son action dans deux circonstances précises de son travail : l'induction de la perte de conscience, et le contrôle de sa profondeur en temps réel. Ses deux questions directrices portent (1) sur le choix des meilleures combinaisons d'agents chimiques et des doses permettant d'obtenir l'insensibilisation du patient, et (2) sur la possibilité pour lui, une fois le protocole pharmacologique choisi, de s'assurer à chaque instant que le patient

n’éprouve aucune souffrance tout en demeurant dans une zone de sécurité physiologique. Si ces questions ont l’air simples et étroitement techniques dans leur formulation, elles suscitent immédiatement une foule de questions subsidiaires et d’énigmes définitionnelles qui signalent l’impossibilité de mettre complètement entre parenthèses les interrogations de principe. Dès lors, la manière dont la discipline anesthésiologique négocie les rapports entre son besoin de prescriptions concrètes et sa réflexion sur le but et le sens de son action, devient un aliment précieux pour la philosophie de l’esprit.

Plusieurs difficultés marginales de la pratique de l’anesthésie générale sont philosophiquement pertinentes. Tout d’abord, que recherche-t-on exactement dans l’anesthésie générale, provoquée par divers agents chimiques, tantôt des inducteurs administrés par voie veineuse comme le propofol et divers sédatifs, tantôt des agents de maintien administrés par voie respiratoire comme l’isoflurane, le sévoflurane ou le xénon ? L’absence de sensations douloureuses, bien sûr ; ou plus largement, pour y parvenir, l’absence de sensations tout court, l’absence globale de sensibilité et d’anxiété, l’absence de saisie de quoi que ce soit, y compris des sensations nociceptives et des affects. C’est dans cette mesure que l’on dit rechercher l’abolition de la *conscience* du patient. Mais dès que cet objectif a été formulé, on s’aperçoit qu’il n’est pas si évident ou si tranché qu’il en a l’air. Après tout, l’anesthésie ne doit pas exclure *a priori* des formes de conscience comme le rêve [1] ou les hallucinations, pour peu qu’elles soient suffisamment dissociées des peurs ou des souffrances qu’il s’agit d’éviter. N’y a-t-il pas des formes ou des degrés variés de conscience, et le vrai but de l’anesthésie n’est-il pas de rechercher un degré à la fois minimal et a-pathique de la conscience plutôt que son abolition complète ? Quoi qu’il en soit, que l’anesthésiologiste recherche la perte réversible ou la minimisation contrôlée de la conscience, il lui faut affronter une deuxième grande difficulté. Quelles sont les cibles (uniques ou multiples) des produits anesthésiants dans le système nerveux central ? Peut-on prévoir quel sera le type et l’intensité de l’effet anesthésiant d’une certaine molécule d’après les régions anatomiques et cellulaires modifiées par elle ? De toute évidence, pour qu’une telle prévision soit possible et qu’on dépasse le pur empirisme des débuts de la science

anesthésiologique, il faut savoir quels sont les effets neurophysiologiques précis qu'on doit rechercher, et, pour cela, qu'on ait une certaine connaissance des relations entre l'état de conscience des patients et le fonctionnement de leurs centres cérébraux, voire de leur organisme entier.

Le problème est qu'à l'inverse, l'anesthésie, plus encore que le sommeil et les états végétatifs ou comateux, est l'une des meilleures sources possibles d'information sur ces relations entre le niveau global de la conscience et les processus neurophysiologiques. Car l'anesthésie a l'avantage sur le sommeil et le coma d'être quantitativement contrôlable par l'intervention médicale, et facilement traçable par ses points d'impact moléculaires. Ainsi, les progrès de l'anesthésiologie s'avèrent conditionnés par la mise en œuvre d'une sorte de cercle herméneutique, dans lequel l'amélioration des protocoles pharmacologiques dépend de la connaissance des corrélats neuronaux du niveau global de conscience, tandis que cette connaissance dépend réciproquement en bonne partie de l'élucidation du mode de fonctionnement des protocoles pharmacologiques actuels. Le cercle herméneutique est universel dans la dialectique d'édification des sciences de la nature (sous la forme spécifique d'un cercle épistémologique [2]). Mais ce cercle-là ne ressemble à aucun autre, parce qu'il est écartelé entre son vrai sens, qui est d'établir une dépendance réciproque entre la connaissance neurologique et l'*expérience* vécue, et son idéal, qui est de se ramener à une dépendance plus banale entre la théorie neurologique et l'*expérimentation* sur le système nerveux.

Telle est la vraie pierre d'achoppement des études sur l'anesthésie, et elle touche de très près à la philosophie. D'un côté, leur idéal d'objectivité est méthodologiquement souhaitable. Car, si l'on veut étudier les détails de la corrélation entre les processus neurophysiologiques et l'état de conscience avec toute la rigueur d'un protocole *expérimental*, il faut impérativement disposer de critères *objectifs* pour affirmer qu'un patient sous traitement anesthésiant est conscient ou pas, et plus finement pour évaluer son degré de conscience. D'un autre côté, pourtant, cette ambition demeure inaccessible, puisqu'il n'existe aucun critère *indiscutable* de ce type. Tout ce dont on dispose, nous l'avons souvent souligné, ce sont des signes de conscience plus ou moins indirects,

ambigus, et sans cesse soumis à la possibilité d'une révision dramatique ; dramatique est le mot qui convient ici, parce que ce qui est en jeu n'est autre que la survie ou au moins le bien-être des patients opérés. Qu'il n'y ait pas de critère *objectif* absolument irrécusable du degré de conscience « *subjectivement* éprouvé » par quelqu'un n'a rien d'étonnant, bien sûr ; mais cela reste incomplètement apprécié par les médecins anesthésistes et réanimateurs qui pensent parfois disposer de signes non ambigus et expérimentalement attestables. Lorsqu'ils admettent à demi-mots la carence dénoncée, c'est à travers une remarque latérale sur le caractère nécessairement *secondaire* des signes objectifs qu'ils recherchent ; secondaire, justement, à un point d'ancrage subjectif. Tout signe objectif de la conscience d'un patient, remarquent-ils à juste titre, est suspendu à un index ultime qui n'est autre, encore et toujours, que le *rapport d'expérience*. Le rapport peut être extrêmement succinct, il peut se réduire à un geste, il peut même arriver plus tard que le moment d'expérience dont on veut s'assurer, mais il s'avère absolument indispensable en fin de parcours, dans l'évaluation clinique du degré de conscience au moins autant que dans les mises à l'épreuve de théories neurologiques de la conscience. C'est vrai dans le cas de l'évaluation clinique du coma et des états végétatifs, puisque ici « la seule méthode fiable que nous ayons pour déterminer si un autre être est conscient est de le lui demander[3] ». C'est également vrai dans le cas de l'anesthésie générale où, lorsqu'on s'interroge pour savoir « comment détecte-t-on la conscience ? », le constat auquel on aboutit bon gré mal gré est que « l'étalon-or (de cette détection) consiste à demander verbalement au patient de répondre sous la forme d'un mouvement simple[4] ». De l'aveu même des anesthésistes-réanimateurs les plus fascinés par les progrès des technologies d'exploration fonctionnelle neurologique, par conséquent, le rapport en première personne reste la mesure ultime à laquelle tous les autres signes de présence de la conscience chez un être vivant sont comparés. Cela se comprend, bien entendu, parce que ce qu'il s'agit de « détecter » n'est par définition accessible qu'en première personne.

Mais cela impose aussi de strictes limites, et corrélativement des contraintes épistémologiques, à la reconnaissance de l'état de conscience des patients

anesthésiés. On doit en effet rappeler à nouveau ici que, pour qu'un rapport d'expérience soit possible, un certain nombre de conditions d'intégrité physiologique doivent être remplies ; et que ces conditions ne se confondent pas nécessairement avec celles qu'exige la simple persistance d'une expérience consciente. En premier lieu, si le rapport doit intervenir dans l'immédiat, il faut que le patient soit capable de prononcer quelques mots ou de mouvoir une partie de son corps en réponse coordonnée à une sollicitation complexe. Il est vrai qu'on peut anticiper que des avancées technologiques permettront bientôt de saisir directement le rapport verbal à la source, c'est-à-dire dans les aires motrices corticales de l'articulation sonore (ou dans d'autres aires motrices) ; mais même dans ce cas, des contraintes existent, puisqu'il faut au minimum que les connexions entre (a) les aires et processus cérébraux que l'on suppose corrélés à une expérience sensible consciente, et (b) les aires cérébrales motrices et les processus corticaux pré-moteurs qui peuvent être mis en œuvre pour *amorcer* une réponse neuro-performative aux questions du médecin *ne soient pas interrompues*. En second lieu, si l'on doit se contenter d'un rapport rétrospectif, par exemple d'un rapport post-opératoire, il faut que le patient ait gardé une forme, si possible explicite, de *souvenir* de ce dont il a été conscient dans le passé proche ou lointain de l'opération chirurgicale. Nous reparlerons plus bas, en détail, de cet aspect crucial de toute approche de la conscience en phase d'anesthésie, qu'est la mémoire.

Que peut-on dire à présent de la conscience du patient dans les cas où ces conditions physiologiques d'accès ne sont pas remplies ? Peut-on se contenter de remarquer que lorsque les divers éléments de la chaîne qui va de l'expérience à son expression articulée se trouvent déconnectés les uns des autres, la notion même d'une conscience attribuable à *un individu* (au sens étymologique d'indivisible) ne sont plus remplies ? Dans cette situation extrême, complètement étrangère aux normes de la communication quotidienne, n'a-t-on pas au contraire le devoir éthique (formulé au chapitre V) de se demander s'il y a encore, corrélée à certains fonctionnements neurophysiologiques restés intacts, de l'expérience consciente, de l'expérience *vécue* même si elle n'est pas vécue par *ce* quelqu'un *dans son intégrité* ? Sans doute y a-t-il encore un sens à se le

demander par référence à la possibilité qu'un rapport soit obtenu ultérieurement, à l'horizon d'un futur indéterminé : la mémoire peut être temporairement inaccessible sans avoir été bloquée lors de la phase de constitution des souvenirs, le patient peut être momentanément inerte ou avoir ses centres neuro-linguistiques passagèrement coupés du reste du système nerveux, l'état de la technologie d'exploration fonctionnelle neurologique peut nous rendre provisoirement incapables d'obtenir des rapports pré-verbaux de patients superficiellement non réactifs.

À mesure qu'on augmente par la pensée l'écart entre l'incapacité actuelle et la capacité future (qu'elle soit biologique ou technologique) d'obtenir un rapport d'expérience consciente de certains patients, on aboutit cependant à un nouveau problème philosophique appelé « le problème du zombie-inverse[5] ». Tandis que le problème du zombie nous confronte à la possibilité théorique d'êtres ayant un comportement identique au nôtre mais aucune expérience consciente associée, le problème du zombie-inverse nous force à envisager le cas d'êtres n'ayant *aucun* des comportements qui caractérisent normalement les personnes conscientes, mais vivant des expériences conscientes strictement et perpétuellement inexprimées. Contrairement au problème du zombie, qui est un comble d'abstraction parce qu'il évoque une configuration du monde dont toutes les voies d'accès épistémique ont été par principe coupées (la « zombitude » n'étant constatable ni de l'extérieur ni de l'intérieur), le problème du zombie-inverse est éminemment concret parce que (a) il esquisse un programme de recherche de comportements et d'événements physiologiques identifiables comme signes de plus en plus subtils de la présence d'une expérience consciente, et (b) il fait référence à des êtres qui vivent une expérience et qui y ont donc épistémiquement accès, même si (temporairement ou définitivement) ils ne peuvent le faire savoir à personne. Nous pouvons dire *a posteriori* que la plupart des patients victimes d'un réveil d'anesthésie silencieux durant leur opération chirurgicale, ainsi que ceux qui sont atteints d'un « *locked-in syndrome* » (c'est-à-dire d'une lésion du tronc cérébral bloquant toutes les voies motrices sans affecter la conscience du patient inerte), correspondent, tant que leur expérience demeure ignorée faute de signes probants, à l'archétype du « zombie-inverse ».

En résumé, le problème du zombie-inverse fait à nouveau signe vers une aporie philosophique coutumière (comment détecter objectivement l'expérience subjective ?), et il trace en même temps une ligne d'investigation crédible, prometteuse, et cruciale sur le plan médico-éthique : celle qui consiste à identifier des signes objectifs ayant une telle capacité de *prédiction* des rapports d'expérience susceptibles d'être recueillis dans un futur indéfini, qu'ils peuvent idéalement servir de *substituts* à ces rapports. Sous cette forme pratique, le problème du zombie-inverse sous-tend les deux premières difficultés subsidiaires de l'anesthésie générale. D'une part, si l'on veut évaluer l'effet réel et désirable de l'anesthésie générale en matière de modulation de l'état de conscience des patients opérés, il faut disposer de procédés d'évaluation de cet état de conscience, y compris pendant les périodes où les moyens normaux d'obtenir un rapport d'expérience en première personne sont indisponibles. D'autre part, si l'on désire savoir par avance quelles cibles neurologiques il est souhaitable d'atteindre par le biais des agents pharmacologiques anesthésiants, il faut avoir accumulé une connaissance suffisante des corrélats expérientiels de la stimulation ou de l'inhibition des divers centres et processus cérébraux ; et pour cela être capable d'évaluer des niveaux de conscience altérés par ces interventions.

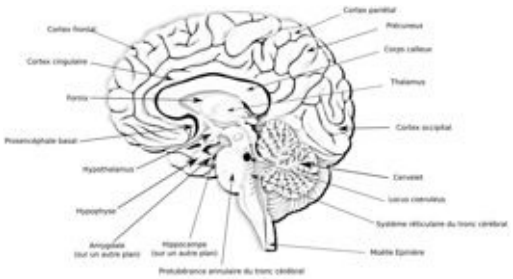
C'est donc essentiellement autour du problème du zombie-inverse, ou de la détection des divers degrés de conscience des patients anesthésiés ou comateux, que ce chapitre va se développer. La discussion de la première difficulté subsidiaire de l'anesthésie générale (celle de l'effet constaté et souhaitable de l'anesthésie sur la conscience) sera purement et simplement incluse dans la réflexion sur le problème du zombie-inverse. La seconde difficulté, en revanche, (celle des cibles anatomiques et fonctionnelles des produits anesthésiants), va faire à présent l'objet d'une réflexion préparatoire.

Repartons de la première subdivision des théories neurologiques de la conscience proposée au chapitre précédent. Suivant la vieille théorie des localisations cérébrales, dont la forme moderne remonte aux études célèbres de Paul Broca sur les corrélats anatomiques de l'aphasie [6], et dont la critique la plus aiguë est due à Kurt Goldstein [7], la chose à laquelle on pense immédiatement

lorsqu'on cherche un corrélat neuronal de la conscience et de ses degrés est un ensemble de régions *spatialement circonscrites* du système nerveux central. Lors d'une seconde évaluation, on peut également proposer d'associer l'expérience consciente à une configuration neurologique spatialement répartie, ou bien encore à une organisation *spatio-temporelle* des événements neurophysiologiques. Dans le premier cas, la cible directe ou indirecte des produits anesthésiants devrait être *une* zone anatomique précise, tandis que dans le deuxième et le troisième cas elle concernerait un certain mode de fonctionnement du système nerveux central, altérable à travers une action diffuse des drogues.

Un préalable pour comprendre le mode d'action des produits anesthésiants est donc de revenir rapidement sur la structure anatomique locale du cerveau et sur ses systèmes neuro-fonctionnels distribués.

Parmi les régions anatomiques pertinentes, on peut énumérer dans l'ordre ascendant des structures encéphaliques : les formations réticulaires du tronc cérébral comme le *locus coeruleus*, impliqué dans l'endormissement ; les divers noyaux de l'hypothalamus responsables des rythmes circadiens et du déclenchement du sommeil (comme le *noyau tubéromamillaire* de l'hypothalamus postérieur) ; l'hippocampe (connu pour son rôle crucial dans la mémorisation) ; l'amygdale (avec ses corrélats dans la régulation émotionnelle) ; le thalamus (doté de nombreuses connexions sensorielles) ; et enfin plusieurs régions du néo-cortex cérébral, comme le *précuneus* (portion postéro-médiane du cortex pariétal cachée entre les deux hémisphères cérébraux et impliquée dans diverses fonctions, comme la mémoire épisodique), ou bien de vastes aires du cortex temporo-pariétal considérées comme secondaires et *associatives* (par opposition aux aires sensorielles primaires et projectives, dont l'exemple-type est l'aire V1 du cortex occipital).



FACE INTERNE DU CERVEAU EN COUPE SAGITTALE

Les systèmes fonctionnels globaux du cerveau, pour leur part, sont essentiellement au nombre de trois, selon la description qu'en donnent Edelman et Tononi [8]:

> 1) Un système thalamo-cortical d'interconnexion des diverses aires spécialisées, qui opère sur le mode de l'action réciproque et cyclique (ce que les auteurs appellent la « *réentrée* ») ;
> 2) Un système de « câblage » unidirectionnel entre le cortex cérébral et des dépendances anatomiquement séparées comme le cervelet (impliqué dans la régulation fine de la posture corporelle et des mouvements), ou l'hippocampe (impliqué dans la mémoire) ;
> 3) Un système de modulation d'ensemble du niveau d'activité neuro-électrique et neuro-chimique du cerveau (ou « système de valeur »), composé de quelques noyaux du tronc cérébral ainsi que de l'hypothalamus, dont les neurones projettent leurs axones en éventail dans la plupart des aires cérébrales. Ces axones sont terminés par des synapses qui sécrètent divers neuro-médiateurs chimiques tantôt activateurs tantôt inhibiteurs des neurones environnants, comme la noradrénaline, l'acétylcholine, ou le GABA (Gamma Amino-Butyric Acid en anglais).

L'organisation fonctionnelle des systèmes cérébraux permet de comprendre immédiatement que, même au cas (improbable) où il existerait un « centre de la conscience » unique, les produits anesthésiants pourraient parvenir à supprimer ou à affaiblir sa fonction supposée par plusieurs biais : non seulement en affectant directement sa physiologie, mais aussi en agissant sur les centres modulateurs du « système de valeur » qui s'y projettent, *via* leur fixation sur

certains récepteurs protéiques spécifiques des neurones correspondants [9]. Cette dernière possibilité est d'autant plus crédible qu'elle suppose d'intervenir sur des centres inducteurs et régulateurs du *sommeil*, ce qui va dans le sens de l'appréciation superficielle selon laquelle être anesthésié, c'est être « endormi ». Elle est en partie (mais en partie seulement) étayée par de nombreuses études neuro-chimiques du cerveau durant les diverses phases du sommeil, et sous l'effet de divers produits anesthésiants.

Le cycle veille-sommeil met en jeu les formations réticulaires du tronc cérébral et certains centres hypothalamiques, qui interviennent successivement en secrétant leurs médiateurs spécifiques dans le cortex pour maintenir l'éveil, induire le sommeil « profond » ou promouvoir le sommeil à « mouvements oculaires rapides » (associé aux rêves les plus complexes et les plus organisés). Plusieurs drogues anesthésiantes ont précisément pour cible préférentielle ces formations. Cependant, leurs effets sur ces cibles sont assez différents de ceux qui seraient nécessaires pour provoquer le sommeil selon chacune de ses deux phases principales. L'anesthésie générale à l'isoflurane a par exemple pour conséquence une baisse considérable de la concentration locale du neuro-médiateur GABA dans trois structures cérébrales : la formation réticulaire du pont cérébral, l'aire hypothalamique postérieure, et le prosencéphale basal [10]. Par contraste, le sommeil s'accompagne de variations de concentration de ce neuro-médiateur ajustées selon ses phases successives. Le sommeil profond, sans mouvements oculaires rapides, est associé à des concentrations maximales de GABA dans l'aire hypothalamique postérieure et à des concentrations intermédiaires dans la formation réticulaire du pont cérébral. Le sommeil onirique, avec mouvements oculaires rapides, est en revanche associé à des concentrations basses de GABA dans l'aire hypothalamique postérieure ainsi que dans la formation réticulaire du pont cérébral. L'éveil, référence commune, s'accompagne pour sa part d'un niveau élevé de GABA dans la formation réticulaire du pont cérébral et le prosencéphale basal, mais d'une concentration basse du même neuro-médiateur dans l'aire hypothalamique postérieure. Tout se passe comme si l'*isoflurane*, produit anesthésiant répandu, provoquait une dépression générale, non différenciée, des activités et des concentrations

correspondantes en GABA, alors que chacun des états de conscience normaux, veille ou phases du sommeil, correspond à une modulation fine en concentration et en répartition spatiale du neuro-médiateur. La différence des conséquences psycho-cognitives est également considérable, puisque l'anesthésie générale empêche radicalement l'éveil quelles que soient les stimulations de l'organisme (ce qui est souhaitable pour éviter que le patient ne se réveille sous l'effet de la lésion provoquée par l'intervention chirurgicale), tandis que la possibilité d'un réveil est conservée durant le sommeil, avec des seuils d'intensité variable des *stimuli* selon ses phases. Une seconde différence cruciale, nous le verrons, est que le sommeil favorise la consolidation de la mémoire à long terme alors que l'anesthésie a presque toujours un effet amnésiant.

D'autres centres du système nerveux central ont été jugés capables de servir de cible privilégiée d'action aux agents anesthésiants. C'est le cas du thalamus, dont le métabolisme est fortement diminué sous l'effet de plusieurs agents anesthésiants et dont le rôle de relais sensoriel et moteur semble donc se trouver suspendu dans ce cas. La mise au repos des boucles de rétroaction thalamo-corticales a été évoquée comme une explication privilégiée de la perte de conscience lors de l'anesthésie générale[11], semblant aller dans le sens de la théorie réflexive d'Edelman[12] selon laquelle le processus sous-tendant la conscience est la « réentrée » des influx nerveux dans un circuit unissant le thalamus au cortex. Cela d'autant plus qu'il est possible de réveiller brusquement un patient anesthésié par le sévoflurane en injectant directement des agents nicotiniques excitants dans un noyau thalamique[13]. Faute d'être le « centre de la conscience », nous l'avons vu au chapitre précédent, le thalamus a été soupçonné d'être un « interrupteur » de la conscience. Cependant, même ce rôle limité est contestable. D'une part, l'ablation du thalamus n'empêche pas forcément l'activation du cortex cérébral, et d'autre part, réciproquement, il existe des produits anesthésiants qui ne diminuent pas l'activité thalamique[14]. De surcroît, l'effet dépresseur des agents anesthésiants sur l'activité thalamique est souvent retardé d'une bonne dizaine de minutes par rapport à l'altération des fonctions du cortex cérébral et à l'« endormissement » comportemental[15], ce qui porte à suspecter que « les effets des anesthésiants sur le thalamus pourraient

bien représenter une transcription de l'activité globale du cortex plutôt qu'un interrupteur de conscience [16] ». L'application à la conscience de la théorie des localisations semble décidément peu crédible, même sous la forme atténuée que représente la recherche de centres spécifiques d'arrêt ou de déclenchement.

Il reste à examiner l'effet des agents anesthésiants sur le cortex cérébral, qui semble être l'une de leurs cibles majeures (fût-elle indirecte). Comme les états végétatifs, les états d'anesthésie générale profonde sont associés à une désactivation (ou plutôt, comme nous allons le voir, à un grand changement du régime d'activation) des principales régions associatives du cortex cérébral déjà citées, comme le précuneus, le cortex pré-frontal, ou le cortex temporo-pariétal. Ils s'accompagnent également de décorrélation à longue distance entre ces régions [17], tant et si bien que des signes neurologiques de réception d'une sollicitation linguistique ne sont plus suivis de l'activité corticale ordinairement associée à la compréhension sémantique [18]. N'est-ce pas là *le* (vaste) centre recherché de la conscience ? N'a-t-on pas identifié l'un des principaux carrefours anatomiques de l'espace de travail global de neurones distribués dans lequel s'allume la lumière de la conscience, et confirmé ainsi les théories de Bernard Baars [19], ou de Stanislas Dehaene [20]? Il est d'autant plus tentant de le penser que ces aires corticales semblent être les véritables « hubs » de la connectique neuronale, les nœuds du système de communication du cortex [21]. Si ce qu'il s'agit d'expliquer est l'une des fonctions spécifiques de la conscience les plus souvent citées, à savoir l'unification des représentations partielles par le biais d'une liaison des informations traitées dans divers modules spécialisés du cerveau, alors la position de plaque tournante qu'occupent ces aires corticales en fait des candidats idéaux au titre de « centre de la conscience ». À l'occasion de ces études sur le site d'action des agents anesthésiants, il est à nouveau tentant d'*identifier* purement et simplement le centre de convergence des informations au « centre de la conscience » présumé, en vertu d'une décision initiale consistant à assimiler chaque aspect de l'activité mentale à sa *fonction*.

Mais, à peine la réflexion épistémologique est-elle remise en route en deçà des théories méta-scientifiques comme le fonctionnalisme, ce qui semblait être la plus forte raison d'assimiler les régions associatives du cortex au « centre de la

conscience » devient la meilleure raison d'en douter. Ici, comme dans plusieurs autres circonstances antérieures, il faut se rappeler encore et encore que le critère ultime (à court ou à long terme) de la conscience de quelqu'un est le *rapport verbal* ; et que le critère de ma propre conscience à peine échue est la mémoire. L'effet « dépresseur de conscience » qu'a l'inhibition de la plaque tournante informative du cortex dans les processus d'anesthésie générale pourrait alors simplement être la manifestation d'une perte d'*accès* mutuel entre (a) les fractions du cerveau corrélées à chaque expérience consciente particulière et (b) celles qui sont impliquées soit dans le rapport verbal (comme les centres moteurs de l'articulation vocale) [22], soit dans le rapport gestuel (comme les aires motrices des membres supérieur) soit dans la mémorisation (comme l'hippocampe). Une fois encore, loin de devoir être considérées comme des centres-de-la-conscience-en-général, comme des centres d'une conscience abstraite étrangement dissociée par la pensée de ses contenus particuliers, les aires associatives du cortex sont peut-être limitées à tenir le rôle d'un lieu de convergence, d'itération et de mise à disposition (pour le rapport verbal ou la réminiscence mnémonique) de l'ensemble des corrélats neuronaux distribués *des* multiples contenus d'expérience consciente. Les données d'anesthésie générale laissent à partir de là subsister la possibilité dérangeante d'un paroxysme de l'aporie du « zombie-inverse » : une expérience consciente à laquelle *nul n'a accès* après qu'elle s'est présentée, *pas même « moi »* en tant qu'unité d'une conscience réflexive et d'une continuité auto-biographique assurée par la mémoire. Qu'en est-il en effet de ces régions d'activité cérébrale que les agents anesthésiants laissent dans un état d'isolement mutuel, sans pour autant les suspendre complètement [23], ou de ces régions du cortex qui demeurent dans une certaine mesure activées sous anesthésie, mais sans plus répondre par un signal de rétroaction à d'autres régions corticales [24] ? Sont-elles associées à des formes d'expérience elles-mêmes isolées, ou à rien de tel que cela ?

Avant de retravailler ce point central, il faut affiner la description de l'effet qu'ont les agents anesthésiants sur le cortex cérébral, en étudiant les altérations de sa dynamique ; et examiner quelles conséquences ont été tirées de cet affinement sur le plan théorique. L'une des meilleures manières de saisir au vol

la dynamique à grande échelle du fonctionnement cérébral est d'enregistrer l'activité électrique du cerveau, expression macroscopique des multiples « potentiels d'action » qui se propagent le long des axones neuronaux au voisinage de la surface du cortex cérébral. Cette activité électrique est évaluée par divers procédés, comme l'électroencéphalographie (EEG) et l'un de ses dérivés (la technique du « potentiel évoqué ») [25], ou bien encore la magnéto-encéphalographie (MEG) [26]. La conséquence électroencéphalographique de l'anesthésie générale à un niveau approprié de sédation n'est pas très différente à première vue de celle du sommeil profond. Tandis que les activités d'éveil sont associées à des ondes EEG irrégulières, à faible amplitude et à fréquence élevée (dans l'ordre de fréquence décroissante : les ondes gamma, dont la fréquence tourne autour de 40 hertz, les ondes bêta, de fréquences comprises entre 12 et 30 hertz, et les ondes alpha, de fréquences comprises entre 8 et 12 hertz), certains états d'anesthésie s'accompagnent comme le sommeil profond d'ondes régulières à forte amplitude et à fréquence faible (les ondes thêta et delta, de fréquences inférieures à 7 hertz). Cette analogie des configurations EEG du sommeil profond et de l'anesthésie générale (en particulier celle qu'induit le *Propofol* [27]) ne va pas sans soulever des questions délicates [28]. Elle montre par exemple que l'EEG ne permet pas à lui seul de prévoir la disposition à l'éveil sous l'effet de stimulations, puisque celle-ci est encore assez forte lors du sommeil profond, et quasiment nulle sous anesthésie. Mais au moins suggère-t-elle des indicateurs d'efficacité de sédation permettant d'établir une relation d'ordre entre les états d'anesthésie générale. De nombreux index de qualité d'anesthésie utilisés par les praticiens durant les interventions chirurgicales, comme l'index bispectral (BIS) [29], ou l'index d'entropie de Shannon, sont ainsi fondés sur une évaluation du rapport entre les composantes (a) irrégulières à haute fréquence et (b) régulières à basses fréquence de l'EEG, qui pourrait aussi bien servir de signe de profondeur du sommeil. Lorsque la composante à basse fréquence augmente, l'index BIS décroît à partir de sa valeur de référence posée égale à 100, et on considère que la valeur cible à atteindre pour une anesthésie générale satisfaisante tourne autour de 50. Il faut cependant ajouter que l'anesthésie générale a également (lorsqu'elle utilise des doses massives) une

traduction électroencéphalographique parfois bien différente de celle du sommeil profond, plutôt proche de ce qui s'observe lors des syndromes de souffrance cérébrale durant l'ischémie[30]. C'est le cas du phénomène de « burst suppression[31] » qui associe des périodes notables d'électroencéphalogramme plat à des périodes d'activité électrique rythmique et à haute amplitude.

Ces données électroencéphalographiques d'anesthésie générale s'ajoutent aux arguments dont se prévaut la théorie neurologique de la conscience de Tononi[32], suivant laquelle, nous l'avons vu, la conscience « *est* » de l'information intégrée. Que ce soit dans l'anesthésie, dans le sommeil, dans le coma, ou dans l'épilepsie, les manifestations de la conscience disparaissent, souligne Tononi, dans deux circonstances électroencéphalographiques précises : (1) lorsque la complexité, l'irrégularité, c'est-à-dire la richesse informative du tracé EEG diminue ; et (2) lorsque l'intégration de cette information (qui se manifeste par des corrélations à longues distances, ou des synchronies entre les activités électriques enregistrées en divers points du cortex) diminue[33]. Avec une faible concentration de la plupart des agents anesthésiants, on observe d'abord une perte d'*intégration* de l'information électroencéphalographique, en ce sens que les ondes gamma encore présentes montrent moins de corrélations à longue distance corticale. Puis, à mesure de l'augmentation de concentration de l'agent anesthésiant, on note une perte de la richesse informative qui se traduit par l'apparition de réponses électriques globales et stéréotypées de l'ensemble du cortex (comme les pics d'activité dans la configuration de « burst suppression »). Ce dernier cas est voisin de la crise épileptique où la cohérence, et donc l'intégration trans-corticale des ondes électroencéphalographiques est importante, mais où leur contenu informatif est minimal. Il conforte l'un des aspects les plus originaux de la théorie de Tononi : sa capacité à combiner l'analyse de deux traits principaux des tracés EEG en une propriété composite, bien corrélée au niveau (comportementalement et verbalement) apparent de conscience d'un patient. Un intérêt pratique majeur de cette théorie est donc d'appuyer le *pouvoir prédictif* bien connu des index spectraux de profondeur d'anesthésie sur un modèle explicatif, et de promettre leur amélioration quantitative sur la base de ce modèle. Son application, même approximative,

permet d'anticiper dans une assez large mesure, sur la seule foi de leur tracé EEG, la possibilité ou l'impossibilité d'obtenir un rapport d'expérience consciente chez des sujets dans divers états d'anesthésie ou de coma, et même d'estimer la qualité probable de ce rapport, modulée par le degré de vigilance. Cela explique le succès d'estime rapide de la théorie de l'information intégrée parmi les spécialistes d'anesthésie et de réanimation [34]. Cette théorie les guide dans l'évaluation de leurs patients humains opérés, avec une sûreté et une efficacité jusque-là inégalée, en mettant en œuvre des moyens conceptuellement et instrumentalement assez simples. Mais de là à dire que la théorie de l'information intégrée constitue une élucidation convaincante de la « nature » (objective) de la conscience, il y a un pas immense que plusieurs motifs incitent à *ne pas* franchir. Certains motifs de réserve à l'égard des prétentions explicatives de cette théorie ont déjà été abordés au chapitre précédent, et je me contenterai ici de développer brièvement l'un d'entre eux.

Il a été signalé que, pour passer de la proposition opérationnelle « la richesse et l'intégration du contenu informatif de l'électroencéphalogramme *d'un sujet humain* est un bon *prédicteur* de *sa* capacité (actuelle ou retardée) d'émettre un *rapport* d'expérience en première personne » à la proposition ontologique « la conscience *est* de l'information intégrée », il faudrait au minimum pouvoir attester que n'*importe quelle* entité capable de traiter et d'intégrer de l'information est un centre d'expérience consciente. Car la stricte identité entre la conscience et l'information intégrée prise *in abstracto* ne vaudrait que si leur corrélation pouvait être universalisée et détachée de ses circonstances particulières d'implémentation chez des sujets humains. C'est bien ce qu'entendent les partisans de la théorie de Tononi, qui se rêvent en prophètes d'une forme moderne et objectiviste de panpsychisme étendue à la « conscience artificielle » des robots, des téléphones portables, ou du réseau internet [35]. Le problème est que cette condition d'universalisation ne peut que demeurer strictement inattestable. En effet, pour s'assurer qu'elle est remplie, il faudrait soit pouvoir garantir que l'éventuelle production verbale d'une entité *non* humaine et *non* animale apte à atteindre une forme d'interactivité de niveau de complexité équivalente à l'humain est *nécessairement* associée à une expérience

consciente (et non pas simplement « mécanique »), ce qui reviendrait à nier la simple possibilité *logique* du zombie direct ; soit accorder foi à l'expérience consciente de cet « *alien* » en vertu de la seule valeur élevée de son paramètre « phi » d'intégration informationnelle, ce qui serait entièrement circulaire. À ce stade, la difficulté épistémologique dans laquelle nous nous débattons devient évidente : pour assurer une base empirique décisive à la théorie abstraite qu'est celle de l'information intégrée, nous aurions besoin d'avoir vraiment *accès* à l'expérience consciente d'entités exotiques ou robotiques, et non pas seulement d'enregistrer chez elles des manifestations verbales et comportementales qui ne sont pas formellement suffisantes pour affirmer l'existence chez elles d'une conscience phénoménale. Or, nous savons qu'il n'y a par définition aucun autre « accès » à l'expérience que de la vivre, de l'*être* pour ainsi dire, et aucun autre signe plausible (bien qu'infondé) d'un état d'expérience consciente que la capacité actuelle ou retardée *pour des entités suffisamment proches de qui la vit* de rapporter ce qu'elles ont vécu. La garantie entière n'existe qu'en première personne (elle est en vérité la matrice de toutes les garanties et de toutes les certitudes), et elle n'est étendue présomptivement à la seconde personne de l'alter-ego semblable que sur la foi d'une clause « *ceteris paribus* » : toutes les conditions que je remplis pour être moi-même manifestement éprouvant et conscient sont supposées égales chez mon alter-ego semblable, y compris des conditions d'un genre à présent inconnu allant peut-être très au-delà du seul paramètre d'information intégrée. Il se confirme alors que, loin d'être une vraie théorie de ce qu'*est* la conscience, comme elle le suggère, la théorie de l'information intégrée ne peut rien faire de plus qu'extrapoler un mode banal d'attestation *probable* de l'être-conscient d'un autrui vigile et en bonne santé vers des cas un peu plus lointains (ceux du coma ou de l'anesthésie générale) où des êtres humains se sont trop coupés des conditions qui permettraient un rapport verbal pour qu'on puisse compter sur lui à brève échéance. La prétention de la théorie de l'information intégrée à faire plus que cela, à énoncer la *nature de la conscience* et à transgresser à partir de là les limites bio-anthropologiques de l'extrapolation, est parfaitement infondée. En résumé, ne pouvant pas compter pour une véritable élucidation théorique de la conscience, le concept

d’information intégrée se contente d’élargir un peu, par des biais instrumentaux, le champ de notre compétence pratique à apprécier l’état de conscience de nos alter-ego en nous adossant à l’expérience incarnée de référence qu’est la nôtre.

Et encore, la théorie de l’information intégrée ne peut-elle pas *toujours* avoir cette capacité d’extrapolation de la probabilité d’occurrence d’une expérience consciente dans un domaine proche des personnes qui la font. Même un succès restreint à cette circonscription n’est pas assuré, puisque l’effet de certains agents anesthésiants semble parfois s’écarter considérablement de ce que cette théorie anticipe. Ainsi, la plupart des index spectraux EEG sont peu sensibles à certains agents anesthésiants comme la kétamine et les opiacés [36]. L’index de référence, le BIS, est pratiquement normal voire augmenté chez certains patients sous kétamine qui apparaissent pourtant bien, selon les signes cliniques disponibles, anesthésiés [37]. Comment comprendre cette circonstance dans le cadre de la théorie de l’information intégrée ? La première façon d’y parvenir serait de faire de la kétamine une exception sans signification théorique. Après tout, cette drogue est couramment appelée un « anesthésiant dissociatif [38] » parce que son utilisation provoque des expériences de dissociation vis-à-vis du corps propre, avec pour corrélat physiologique un découplage entre l’activité électrique cortico-thalamique et celle du système limbique (hypothalamus, hippocampe, amygdale), plutôt que le genre de défaut généralisé d’intégration de l’activité encéphalique auquel conduisent la plupart des autres molécules. Une seconde façon d’envisager le cas spécifique de la kétamine consisterait réciproquement à se prévaloir de la théorie de l’information intégrée pour affirmer que les patients sous kétamine *ne* sont *pas* inconscients en dépit des apparences cliniques ; que la kétamine provoque analgésie, amnésie, et *déconnexion du système exécutif du cerveau*, mais pas d’authentique « anesthésie », au sens de *perte de conscience*. Une fois de plus, comme dans le cas où l’on accorderait foi au rapport d’« *aliens* » sur la seule base du paramétrage offert par la théorie de l’information intégrée, cette affirmation n’est pas impensable, mais plutôt circulaire. Par elle, la théorie prétend non plus seulement extrapoler l’expérience consciente standard vers des situations proches, mais la court-circuiter pour ne plus s’appuyer que sur ses propres

procédés d'inférence formelle. De plus, elle revient à suggérer, à propos de ce cas particulier, que la déconnexion de l'activité des divers centres cérébraux s'accompagne de la présence d'une ou de plusieurs consciences isolées des voies habituelles par lesquelles elles se manifestent à l'évaluation extérieure, voire de l'appréhension en première personne d'un individu intégré. Qu'est-ce qui empêche à partir de là de généraliser cette interprétation à d'autres cas plus massifs de perte d'intégration de l'activité cérébrale, en les lisant comme le témoin non pas d'une abolition ou d'une diminution de la conscience, mais d'un éclatement de ses contenus en autant de courants désormais séparés ? Et comment soutenir encore dans ces conditions que le paramètre signifiant à suivre pendant l'anesthésie est la valeur unique de la « quantité de conscience » qu'est supposée fournir la quantité « phi » d'information intégrée, plutôt que la capacité variable des secteurs de conscience à se rassembler en un seul courant ? Que l'on admette une exception à la règle, ou que l'on concède l'idée d'une fragmentation plutôt que d'une baisse quantitative du « degré de conscience », le cœur de la théorie de l'information intégrée se trouve mis en difficulté par le simple contre-exemple de l'anesthésie par kétamine.

La lecture des corrélats neuronaux de l'anesthésie générale en termes de décorrélation des régions cérébrales est confortée par d'autres techniques d'exploration fonctionnelle, comme celle des « potentiels évoqués ». La méthode des potentiels évoqués fait également appel à un enregistrement électroencéphalographique, mais elle a pour principe d'extraire la part du signal qui résulte directement d'un stimulus contrôlé, après avoir estompé le reste (bruité) du signal par un effet de moyenne. Le stimulus peut être simple, se limitant à un son ou à un flash lumineux, ou bien complexe, faisant intervenir des expressions linguistiques, des phrases musicales ou des objets de perception visuelle aussi composés qu'un visage. Les conséquences de la sélectivité dont il faut faire preuve pour mettre en évidence un potentiel évoqué à partir de l'activité électrique du cerveau sont remarquables. En raison de l'effet de moyenne, qui gomme des parts non pertinentes du signal, on peut avoir accès à des composantes faibles de l'activité neuro-électrique provenant de régions du cerveau variées, généralement plus profondes que celles qui se manifestent

directement par les tracés électroencéphalographiques primaires. Or, cette capacité d'accéder à des signaux profonds s'avère décisive pour l'un des tests les plus fréquemment utilisés afin d'évaluer l'intensité de l'anesthésie : le test du potentiel évoqué *auditif*, qui utilise comme stimulus un son élémentaire[39]. Le potentiel évoqué auditif peut être analysé en trois composantes principales : à latences temporelles brève, moyenne et longue après le stimulus auditif. Chacune de ces composantes est rattachée, chez le sujet vigile, à l'activité de trois régions cérébrales distinctes. La composante à latence brève correspond à la conduction nerveuse du signal initial dans le tronc cérébral (à la base du cerveau) ; la composante à latence moyenne correspond à l'activité du cortex auditif primaire, situé dans le lobe temporal ; et la composante à latence longue correspond à l'activité ultérieure du cortex dit « associatif » du lobe frontal. Le devenir du potentiel évoqué auditif dans diverses circonstances thérapeutiques ou pathologiques nous renseigne donc sur le maintien, l'altération ou la disparition de l'activité dans chacune de ces trois régions cérébrales. Or, ce qu'on observe avec une dose moyenne des agents anesthésiants courants est le maintien de la contribution du tronc cérébral, le ralentissement et la diminution d'amplitude de l'activité dans le cortex auditif primaire, et la disparition de la composante qui correspond à l'activité du cortex associatif[40]. On s'aperçoit à nouveau, grâce à cette méthode alternative du potentiel évoqué auditif, que l'anesthésie impose une *déconnexion* des diverses régions et dynamiques d'activité neuronale. Si elle n'est pas trop profonde, elle laisse subsister une activité dans les cortex sensoriels primaires (surtout les centres auditifs qui servent de moyen d'alerte pour l'organisme, et qui sont souvent mis en jeu lorsque l'anesthésie est légère), tandis qu'elle supprime tout signal dans le cortex associatif qui fait fonction de plaque tournante cérébrale. Cet effet de dissociation, qui corrobore celui que révèlent d'autres méthodes d'exploration comme la tomographie à émission de positrons ou la résonance magnétique[41], est voisin de celui qu'on observe chez des patients en état végétatif. Chez les patients en état végétatif comme chez les patients anesthésiés, on observe une activation des cortex sensoriels primaires, mais une complète mise au repos du cortex associatif, lors de stimulations simples ou complexes. Les cortex

sensoriels primaires se comportent en somme comme s'ils constituaient autant d'« îlots » d'activité déconnectés du reste du cortex cérébral [42].

L'enseignement à tirer de ces données du potentiel évoqué auditif, au sujet de l'effet de l'anesthésie sur la conscience, ressemble à celui que nous avons déjà tiré des données directes d'électroencéphalographie, et il est tout aussi ambigu. Là où manque le rapport verbal, ce témoin paradigmatique du vécu, la connectivité fonctionnelle des divers modules spécialisés du cerveau est généralement très altérée. Il se peut que cette perte d'intégration soit la *cause* d'une perte de conscience, mais il se peut aussi à l'inverse que nous ne parlions d'absence de conscience qu'en raison d'un déficit d'interconnexion rendant ses contenus inaccessibles. Tout ce que l'on peut faire pour se donner des raisons de choisir entre les interprétations divergentes de l'état d'anesthésie générale (conscience diminuée, ou bien conscience à la fois fragmentée et dissociée de ses possibilités expressives) est de multiplier les indices et les sources d'information. Deux sources complémentaires d'indices concernant l'état de conscience d'un patient anesthésié sont ses capacités motrices et le témoignage de sa mémoire post-opératoire. Qu'en est-il de ces indices additionnels ? Peut-on aller à leur propos au-delà de la remarque banale qu'un patient anesthésié est généralement inerte et amnésique ? La réponse à cette dernière question est positive, et elle va s'avérer éclairante.

Les mouvements d'un patient durant son intervention sous anesthésie générale sont spontanément considérés par les praticiens comme un signe de réveil. Il n'est donc pas rare que des chirurgiens s'adressent aux anesthésistes pour qu'ils mettent un terme à cette motricité, soit en augmentant la dose de l'agent anesthésiant direct, soit en accroissant celle d'un agent paralysant (analogue au curare). Mais certains spécialistes ont remarqué que l'association habituelle de l'agent paralysant au cocktail anesthésique risquait de masquer une reprise partielle de conscience du patient sous son inertie apparente [43]. Et de fait, une proportion pas tout à fait négligeable (0,1 à 0,2 %) de cas de réveils durant l'anesthésie se produisent sans que le patient puisse bouger et alerter les médecins (puisqu'il est paralysé) [44]. Ce réveil sans mouvement est généralement attesté par le rapport verbal rétrospectif des patients, qui sont capables de répéter

les paroles prononcées par les membres du personnel soignant durant l'intervention, alors qu'ils avaient les yeux clos et demeuraient strictement immobiles. Un tel événement s'avère assez souvent traumatisant pour ces sujets, qui, même lorsqu'ils ne déclarent pas avoir ressenti de la douleur, se souviennent de leur impression de désarroi et d'impuissance en se figurant ce que l'on faisait à leur corps à un moment où ils ne pouvaient esquisser aucun geste pour communiquer [45]. L'utilisation des index spectraux électroencéphalographiques a permis de réduire un peu l'incidence de ces réveils peropératoires, en ajustant plus finement les doses d'anesthésiants et en se fiant moins aux signes cliniques superficiels (comme la gesticulation) qu'aux signes neuro-électriques allégués de la conscience des patients [46]. Mais même si l'on admet que prendre en compte les index spectraux permet de diminuer le nombre de patients capables de *raconter* leur épisode de réveil *a posteriori*, il reste une inconnue redoutable et lourde de conséquences philosophiques. N'est-il pas possible que l'enfermement de certains patients vigiles dans la prison de la paralysie corporelle soit renforcé par un autre enfermement, dans une prison temporelle cette fois, redoublant leur statut de « zombies inverses » ? Ne peut-il pas arriver qu'un patient soit réveillé et qu'il soit incapable de *mémoriser* ce qui lui arrive, en plus d'être incapable de bouger et de faire signe ? N'est-il pas envisageable qu'il ressente tout ce qui se passe, sans avoir la possibilité non seulement de communiquer *à présent* ce qu'il vit à cause de l'inertie musculaire, mais aussi de le rapporter *plus tard*, lorsque les médecins l'interrogeront après son réveil ?

Cette suite de questions nous conduit à étudier plus précisément la *mémoire* des patients anesthésiés, qui conditionne le signe de conscience peropératoire classique qu'est le rapport verbal *a posteriori*. Tout d'abord, au carrefour des évaluations de l'état de vigilance et de motricité, il est possible de demander au patient d'effectuer des mouvements coordonnés en réponse à des sollicitations linguistiques qui lui sont faites *durant* l'anesthésie. Cette approche vise à surmonter le mur de la mémoire, en offrant un substitut gestuel de rapport verbal *à l'instant* de la demande, avant que le souvenir de l'état vigile durant l'anesthésie ait été perdu par le patient. Un tel mode d'accès se heurte bien sûr à un obstacle majeur qui est le pouvoir ankylosant de bien des agents

anesthésiants, complété par l'introduction de substances spécifiquement paralysantes. Mais cet obstacle a été levé expérimentalement en appliquant temporairement un garrot sur le bras des patients et en le serrant à une pression supérieure à celle de la systole cardiaque, ce qui coupe complètement leur avant-bras de la circulation sanguine, et empêche par conséquent que les agents paralysants parviennent aux muscles de cette partie du corps. C'est ainsi qu'a été développée la technique communicationnelle peropératoire de « l'avant-bras isolé [47] », dans laquelle on demande au patient sous anesthésie de répondre à des questions précises au moyen d'un code consistant à serrer la main du médecin un nombre déterminé de fois. Le résultat de cette approche est troublant, et il remet immédiatement l'enquête philosophique en marche. En voici un exposé succinct dû à des anesthésiologues : « La technique de l'avant-bras isolé a montré que des patients individuels peuvent être conscients et réactifs durant une opération chirurgicale, même si leur index bispectral suggère qu'ils ne le sont pas. Soit l'électroencéphalographie n'est pas assez sensible pour les processus neurologiques sous-tendant la conscience, soit nous ne savons pas ce que nous cherchons [48]. » La conclusion, sous forme d'aveu d'ignorance, est frappante. N'avions-nous pas des raisons d'estimer que les index spectraux électroencéphalographiques offrent un témoin bien plus fiable de la perte de conscience des patients sous anesthésie que des indications cliniques telles que les mouvements spontanés peropératoires ? Si nous l'estimions, c'est que les index spectraux sont un meilleur prédicteur de la possibilité d'un rapport verbal *rétrospectif* de la vigilance peropératoire d'un patient, que les signes cliniques superficiels de cette vigilance. Mais voilà qu'à présent une sorte de rapport en temps réel (certes pauvre, mais significatif) peut être obtenu sous anesthésie de façon beaucoup plus fréquente que le rapport rétrospectif [49]. Cela laisse soupçonner que les signes standard d'expérience consciente dont nous disposons (y compris les index spectraux électroencéphalographiques) sont si composites et si peu immédiats qu'ils nous portent à croire qu'un patient est inconscient alors qu'il a simplement perdu, en raison de son ankylose motrice et de son défaut partiel de connectivité encéphalique, les moyens de manifester un

comportement spontanément organisé et surtout de garder la *mémoire* durable de son expérience peropératoire [50].

Bien sûr, il n'est pas complètement impensable de repousser ces enseignements troublants en niant catégoriquement que les réponses des patients anesthésiés, codées au moyen de leur avant-bras isolé, révèlent qu'ils sont *conscients*. Les pressions de la main exercées par les patients ne sont-elles pas des réactions motrices purement « automatiques » ? Leurs réactions, certes structurées comme un langage, s'accompagnent-elles vraiment de la *conscience* de ce qui est demandé par le médecin et de ce qui est exprimé en réponse ? Après tout, les index spectraux mesurés sur les patients sont comparables à ceux du sommeil profond, et les évaluations de potentiels évoqués montrent que l'activité neuro-électrique suscitée par une stimulation reste pour l'essentiel confinée dans des aires corticales spécialisées (comme le cortex sensoriel primaire) sans atteindre massivement le cortex secondaire associatif. La première caractéristique est pratiquement incompatible avec la conscience selon la théorie de l'information intégrée ; et la seconde caractéristique est difficilement compatible avec la conscience selon les théories du « global workspace ». Ces théories n'ont-elles pas désormais l'autorité nécessaire pour passer outre les apparences, vers la « réalité » de l'être-conscient ? Affirmer cela serait pour le moins téméraire. Déclarer que des patients sont inconscients en dépit de ce qui a toutes les caractéristiques d'un rapport d'expérience, au nom de théories en fin de compte incertaines et fondées sur d'autres types plus courants de rapports d'expérience, relèverait du préjugé le plus étroit. Plutôt que de rester enfermé dans ce genre de préjugé théorique, il vaut mieux envisager la figure surprenante d'une conscience *sans* mémoire à long terme, d'une conscience *presque* instantanée, voire d'une conscience étroite particularisée à un moment sensori-moteur, qu'impose la prise au sérieux des rapports d'expérience en temps réel obtenus par la technique de l'avant-bras isolé.

Mais peut-être même la croyance en une disparition *complète* de la mémoire à longue échéance au cours de l'anesthésie est-elle trop schématique ? Avant d'explorer les conséquences de l'idée fascinante de la conscience momentanée, il est donc indispensable de raffiner l'évaluation des capacités de mémorisation

sous anesthésie. Nous avons déjà signalé que quelques patients gardent la mémoire de leur opération chirurgicale, et de ce qui a été dit par le personnel soignant au cours de son déroulement. Il s'agit là d'une mémoire explicite de type « épisodique » (qui permet de retenir et de rapporter un épisode vécu). Ces cas sont cependant assez rares. En revanche, un autre type de mémoire, dite implicite, s'avère beaucoup plus fréquemment préservé chez les patients anesthésiés. La mémoire implicite [51] est une forme de mémoire à laquelle le patient ne peut pas avoir accès volontairement, et qu'il ne peut pas non plus exprimer par un récit, mais qui se manifeste par des altérations systématiques de ses comportements et de ses choix dans des circonstances qui rappellent un épisode frappant de sa vie [52]. La présence d'une mémoire implicite peut être testée, par exemple, en répétant un mot au patient durant l'anesthésie, puis en lui demandant après son réveil de choisir soit entre plusieurs mots dont l'un d'entre eux est celui qui a été répété, soit entre plusieurs images dont l'une est évocatrice de ce mot [53]. Il résulte de ces tests en phase post-anesthésique que seules des concentrations d'agents sédatifs nettement supérieures à celles qui sont recommandées couramment, et des index spectraux nettement inférieurs à ceux qui sont réalisés dans les conditions standard d'anesthésie, font disparaître complètement la mémoire implicite à long terme. Le phénomène de mémoire implicite, et la profondeur des marques qu'il imprime sur la vie intérieure des sujets après l'anesthésie, sont à partir de là si largement reconnus que certains spécialistes recommandent aux chirurgiens de ne surtout pas exprimer à voix haute d'avis alarmants sur l'état du patient en train d'être opéré, faute de quoi on risque de susciter chez lui des désordres psychologiques post-opératoires allant de l'anxiété à l'insomnie en passant par la dépression [54]. Mais ce qui est peut-être encore plus troublant est la dépendance de la mémoire implicite à l'égard de l'acte chirurgical lui-même. Les patients qui ont subi une simple anesthésie sans intervention sur leur corps manifestent rarement des souvenirs implicites. En revanche, ceux qui sont opérés ont souvent une mémoire implicite importante de ce qui s'est passé durant leur anesthésie. Que s'est-il passé pour qu'il en aille ainsi ? Une réponse rassurante à cette question est formulable en troisième personne. La différence majeure de mémoire implicite entre les opérés et les

non-opérés peut être attribuée au facteur objectif qu'est l'activation de l'amygdale, dans des conditions biochimiques analogues à celles du stress, qui sont réalisées durant l'opération[55]. Ces conditions de stress physiologique peropératoire sont d'ailleurs corroborées par l'apparition assez fréquente de signes neuro-végétatifs de forte sollicitation corporelle au cours de l'intervention (sueur, pression sanguine élevée, rythme cardiaque augmenté, réponses pupillaires altérées)[56]. Mais à quoi correspondent ces signes lorsqu'ils sont traduits en première personne de l'expérience instantanée ? Ne doit-on pas les requalifier selon ce point de vue de signes de *souffrance* ? Et n'est-ce pas tout simplement cette souffrance, celle-là même qu'on croyait pouvoir éviter par l'anesthésie, qui se manifeste par un traumatisme implicite post-opératoire ? Voilà une série de questions dérangeantes qui ne peut qu'en entraîner d'autres. Que signifie au juste « être anesthésié » ? Est-ce que cela veut dire ne pas être « conscient » d'une douleur qui peut pourtant se manifester sur un plan « inconscient » ? Ou est-ce que cela revient simplement à *perdre la mémoire explicite* de cette douleur et de ses circonstances opératoires, après s'être vu privé des voies de communication qui permettraient de la faire converger vers une expérience unifiée, ainsi que des capacités motrices d'en témoigner au moment où elle se produit[57] ?

Certains anesthésiologues ignorent ces questions alarmantes en soulignant que, pour la vie ultérieure du patient, avoir été conscient sans avoir mémorisé ce qui s'est passé (probablement en raison d'un défaut de capacité de consolider les souvenirs) ou avoir été *vraiment inconscient* durant son opération revient au même. Cela est sans doute vrai en pratique, si du moins des souvenirs implicites ne viennent pas perturber l'existence post-opératoire de ce patient. Mais pour le philosophe, l'éventuelle différence importe au plus haut point, et elle pèse de toutes façons sur le vocabulaire et les expressions des médecins. Considérons par exemple ces phrases écrites par une équipe d'anesthésiologues de langue anglaise : « L'"awareness" est un concept relatif qui n'implique pas forcément la "consciousness". Durant l'anesthésie générale, plusieurs patients apprécient de temps à autre les stimuli sensoriels, et ils peuvent même répondre à des requêtes verbales spécifiques ou à des suggestions. De façon intéressante, ces épisodes

d’“awareness” apparente ne sont habituellement pas mémorisés par les patients après l’opération [58]. » Le cœur de la première phrase de la citation pourrait sans doute se traduire en meilleur français par « la conscience n’implique pas forcément la conscience réflexive » ; ou, plus précisément, « la pure expérience n’implique pas forcément la conscience (au sens réflexif) ». Mais il ne s’agit encore là que d’essais de transposition terminologique d’une langue à l’autre à partir d’une seule occurrence des mots. Les deux phrases suivantes de la citation apportent un éclairage précieux, bien qu’approximatif, sur le genre de distinction visé par l’emploi alterné des termes “awareness” et “consciousness”, quasiment synonymes selon l’*Oxford English Dictionary*, mais pouvant diverger dans certains contextes comme celui de l’anesthésiologie. Être « aware », selon la seconde phrase, cela signifie pour un patient « apprécier les stimuli sensoriels » et « répondre aux sollicitations ». On reste tout de même dans une certaine confusion. Que veut dire d’abord « apprécier » ? Si cela signifie « être sensible à », on aurait tendance à y voir un quasi-synonyme d’*être conscient* au sens minimal *d’avoir une expérience sensible*, sauf si la sensibilité est seulement envisagée dans ses aspects comportementaux et réactifs (comme on le fait en général lorsqu’on dit d’une plante comme le basilic, qui devient odorante au toucher, qu’elle est « sensitive »). De même, qu’implique la réponse à une sollicitation : une décision consciente ou une réaction automatique ; un acte réfléchi ou un simple réflexe ? L’indétermination sémantique ne semble pas encore levée à ce stade ; elle ne l’est peut-être, et encore de manière cryptique, que par la phrase suivante. Selon elle, l’« awareness » peropératoire n’est pas *mémorisée* par les patients. Si l’on admet que ce qui peut être mémorisé est une expérience vécue, et non pas une simple réaction motrice, on tend à en déduire que ce qui se trouve désigné par « awareness » est une forme de conscience primitive, privée d’écho temporel, incapable de retour sur soi parce que disparaissant avant d’avoir eu l’opportunité de se dédoubler pour se réfléchir. Réciproquement, ce qui se voit désigné par « consciousness » pourrait être une forme d’expérience élaborée, cumulative, temporellement étendue, dotée d’un fil conducteur historico-biographique ; une variété d’expérience créant pour elle-même une chambre de résonance, de répétition et d’amplification qui relie entre

eux les divers moments partiels d'« appréciation sensible » et les intègre à l'histoire d'un sujet.

Cette façon de voir semble latente dans les réflexions de bon nombre d'anesthésiologues, qui se demandent : « Considérez ce que cela ferait d'être sans mémoire. Seriez-vous-même conscient[59] ? » La question n'est pas purement rhétorique puisqu'il existe des pathologies, appelées « amnésies antérogrades acquises », qui permettent de se figurer ce que cela fait d'être privé de la capacité d'acquérir tout nouveau souvenir[60]. Le résultat en est assez simple, et très frappant : les patients qui en sont atteints ont à chaque instant l'impression de s'être à peine réveillés[61]. Mais au moins peut-on dire que ces patients, contrairement à ceux qui sont sous anesthésie générale, ont une véritable conscience réflexive de sortir du sommeil et de se reconnecter lors de ce réveil aux souvenirs anciens (antérieurs au traumatisme qui a déterminé l'amnésie). S'il semble raisonnable de le dire, c'est que ni la mémoire des événements éloignés ni la mémoire de travail (ou mémoire à très court terme) de ces patients n'est affectée, et que seule leur capacité de rétention à long terme de nouveaux souvenirs se trouve abolie. Ici, l'« awareness » a une certaine épaisseur temporelle, elle est amplifiée, cumulative, reliée à une biographie (même si celle-ci est définitivement figée dans son état pré-traumatique), et elle se stabilise donc pour un temps bref en une « consciousness ». Mais il n'arrive plus rien de tel si la mémoire de travail elle-même se trouve altérée ou inhibée, et si l'écho temporel de l'« awareness » s'en trouve aboli[62]. Dans ce dernier cas d'un vécu (« awareness ») restreint au plus strict présent, sans contact avec un passé plus lointain que quelques centaines de millisecondes, la plupart des auteurs considèrent qu'un sujet ne peut plus du tout être dit « conscient » (« conscious »)[63]. Selon eux, la conscience (« consciousness ») n'est tout simplement pas dissociable de la mémoire à ce degré minimal.

De telles conclusions, issues d'une réflexion sur des faits neuropathologiques et anesthésiologiques, restent compatibles avec quelques-unes des principales théories neurologiques de la conscience : la théorie des boucles réentrantes du circuit thalamo-cortical soutenue par Edelman, la théorie des « pensées d'ordre supérieur » de Rosenthal[64], ou encore la théorie du

recrutement de réseaux neuronaux du « global workspace » de Baars et Dehaene. Toutes les théories citées soulignent en effet la nécessité d'un équivalent neurophysiologique de la réflexivité et de la stabilisation de l'activité mentale, pour que la conscience se fasse jour. Mais en même temps, les observations des anesthésiologues, et le vocabulaire raffiné qu'ils emploient pour en faire état, nous rappellent avec de nouvelles données à l'appui ce qui manque aux théories neurologiques de la conscience : celles-ci peuvent certes fournir des candidats plausibles au titre d'explication neurophysiologique de l'émergence d'actes de conscience réflexive (« consciousness ») à partir de la pure expérience (« awareness »), mais elles n'ont rigoureusement rien à dire sur le fait premier de l'expérience elle-même. Elles offrent un compte rendu neuronal de l'accumulation, du pouvoir d'intégration, de la réverbération, de la stabilité temporelle, nécessaires à la conscience réflexive, mais pas de *cela* qu'il y a à accumuler, à intégrer, à réverbérer, à stabiliser : l'expérience même. Elles restent sans ressources explicatives à propos de l'expérience oubliée aussitôt que surgie, mais dont le surgissement préconditionne la poussée contre l'oubli du vécu en quoi consiste la conscience réflexive.

Pour récapituler les conclusions des deux derniers chapitres, les théories neurologiques « de la conscience » sont en vérité des théories d'un *phénomène* interprétable comme *signe de conscience* : le *rapport* rétrospectif d'expérience vécue et réfléchie. Elles permettent dans le meilleur des cas de prévoir l'occurrence ou l'absence du phénomène, elles offrent une vision de plus en plus fine de ses préconditions intégratives et mnémoniques, elles accèdent aux réseaux et aux dynamiques neuronales qui sont les corrélats de sa fonction. Mais elles sont par construction privées de moyens pour rendre raison du sens ultime de ce phénomène : le fait même, le fait simple, le fait muet que cela *apparaît* (à quelqu'un).

QUESTION 11

Quel genre d’unité a le moment présent ?

Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif.

P. Ricœur

Au chapitre précédent, l’*attribution* de conscience à un patient a été suspendue à sa mémoire et à sa capacité d’élaborer un récit, tandis qu’était mise de côté, à titre de précondition obstinée, quelque chose comme son expérience à fleur d’instant. La leçon qui en a été tirée est que l’expérience actuelle se profile comme le toujours-déjà donné et le lumineux insu de la recherche. À nouveau deviné en fin de parcours, aux extrémités et aux interstices du discours scientifique, cet arrière-plan était à vrai dire manifeste dès l’amorce de l’enquête sur la conscience s’apercevant d’elle-même en état d’*épochè*. Car, à peine revenu de l’oubli de l’évidence, on ne peut pas manquer de constater que nulle éclipse de la conscience ne se donne en dehors d’une conscience en son éclat d’expérience, que nulle période d’absence ne ressort autrement que comme une lacune ou une interrogation au sein de la présence. La conscience est là, tellement là qu’aucune autre place n’est faite à sa possible disparition qu’en son apparition même. Il n’y a pas de fuite permise hors de « là », parce qu’il n’y a pas d’ailleurs qui ne soit repéré en lui et par rapport à lui. C’est ce qu’on pourrait

appeler le caractère *saturé* de la conscience, analogue à la saturation d'une couleur lavée du gris qui la nie, ou à la surexposition d'une photographie privée des ombres qui lui donneraient forme.

Au fond, ce livre entier naît d'une réalisation lancinante de la saturation de l'expérience consciente, et il tâche d'en exprimer les conséquences en utilisant jusqu'au point d'exténuation un langage qui suppose le contraste, la distinction, le partage, en somme la désaturation. Mais ce que l'on peut admettre dans une quête de philosophie des limites ne convient sans doute pas pour le travail scientifique ; ou du moins, ce que les sciences finissent par entrevoir au point de fuite de leur enquête n'est pas forcément acceptable comme prescription méthodologique dès leur commencement. Les sciences fondent leur essor sur l'analyse différentielle, et elles ont pour but d'établir des catégories distinctes permettant de guider certaines activités sélectives d'ordre technologique. La désaturation du champ d'étude apparaît donc comme une insurmontable condition de possibilité des premiers pas de la recherche scientifique. L'éloignement de l'investigation vis-à-vis de la source indivise d'évidence qui scelle l'exceptionnalité de son pseudo-objet semble devoir être le prérequis d'une science de la conscience. Il n'y a pas à s'étonner dans ces conditions que la désaturation ait été posée comme *principe* par le porteur du projet d'une science de la conscience qu'est Bernard Baars[1]. En dépit de la difficulté de s'assurer qu'il existe des processus mentaux complètement inconscients (y compris lors d'une anesthésie générale), en dépit de la plausibilité de la thèse alternative selon laquelle *tous* les actes mentaux sont de quelque manière vécus mais pas forcément mémorisés ou réfléchis, en dépit du caractère incertain de l'existence de quelque « point zéro » de la conscience permettant d'en faire une vraie « variable » quantitative repérée par rapport à une origine, il *faut* supposer ce point zéro, écrit Baars, pour faire atteindre le rang de *science* à l'étude de la conscience. Car c'est seulement à ce prix qu'on peut espérer entreprendre un examen de la conscience par contraste, une analyse discriminative des circonstances qui la permettent et de celles qui en inhibent l'apparition, une caractérisation des causes historiques de son émergence et des risques accidentels de son abolition.

Des procédures très simples de neuropsychologie expérimentale promettent, *pour peu qu'on retienne l'hypothèse de désaturation*, d'accéder à ce qu'on pense être les conditions physiologiques précises de l'être-conscient. Elles reposent, nous l'avons dit à propos des théories neurologiques de la conscience et de l'anesthésie générale, sur la demande de rapports verbaux d'expérience vécue à des sujets, et sur l'établissement d'un jeu d'oppositions entre les situations qui permettent ces rapports et celles qui les rendent négatifs ou inaccessibles. Deux exemples typiques de telles procédures psychologiques sont les expériences d'attention divisée [2], et les expériences de masquage rétrospectif d'un stimulus visuel [3]. Les expériences de masquage rétrospectif consistent ainsi à présenter brièvement deux *stimuli* visuels en succession rapide et à constater que le premier d'entre eux fait l'objet d'un rapport verbal lorsqu'il est présenté isolément, tandis que tout se passe comme s'il n'avait pas été perçu quand il est immédiatement suivi (ou précédé) d'un autre stimulus de forme appropriée [4]. Des informations précieuses sont obtenues si l'on relève, simultanément à ce genre de tests psychophysiologiques, les corrélats neuronaux des configurations où les rapports verbaux sont présents et de celles où ils sont absents ou négatifs. Les utilisateurs du postulat de désaturation considèrent en effet que la « base neurobiologique » de la conscience ressort immédiatement d'une opération consistant à soustraire l'activité neuronale associée aux situations où un rapport verbal d'expérience ne peut pas être obtenu, de l'activité neuronale associée aux situations où un rapport verbal est fourni. Comme nous l'avons appris en évaluant les arguments expérimentaux à l'appui de la théorie de l'espace de travail global, les processus neuronaux considérés comme inconscients, qui permettent tantôt des réactions motrices automatiques tantôt un traitement de l'information préalable à la prise de conscience rapportée verbalement, sont le fait de nombreuses aires spécialisées fonctionnant en parallèle indépendamment l'une de l'autre, qui fournissent des réponses stéréotypées mais fiables et rapides. Au contraire, les processus neuronaux supposés « sous-tendre » un épisode conscient attesté par le rapport verbal mobilisent de vastes assemblées cellulaires du cortex cérébral, manifestent des synchronies à longue distance qui les rendent hautement dépendants les uns des autres, opèrent séquentiellement

plutôt qu'en parallèle, sont lents et de faible capacité mais restent capables de favoriser des innovations comportementales [5]. On voit ainsi se dégager une grille de lecture différentielle à partir de laquelle ressortent quelques conditions neurologiques supposées nécessaires à la conscience, sur fond d'un vaste ensemble de processus physiologiques considérés comme aveugles.

Cette grille de lecture est un puissant levier de diagnostic et d'action thérapeutique puisqu'elle permet, nous l'avons vu, de délimiter des états neuropathologiques vraisemblablement associés à la privation de conscience des patients (sur la foi de l'absence de rapport verbal), et d'identifier à l'inverse des modes d'action propres à favoriser le retour d'un état de conscience normal (attesté par des comportements complexes incluant le langage) au décours d'épisodes de coma. Mais nous avons aussi insisté sur le fait qu'elle reste hautement discutable et sous-déterminée, parce que les corrélats neuronaux des opérations de haut niveau qui permettent la verbalisation et les comportements élaborés ne sont pas nécessairement, du même coup, des corrélats spécifiques de la conscience « phénoménale ». Et nous avons ajouté que, de toute façon, dans le cadre de cette grille de lecture, rien ne permet de répondre à la question de savoir *ce* qui, dans les configurations neurologiques empiriquement associées à une capacité de rapport verbal, est censé donner naissance à un « ce que cela fait de vivre cette expérience rapportée ». *En quoi* le simple fait de l'intégration neurophysiologique pan-corticale permettrait-il de franchir le seuil radical qui sépare l'absence de la présence d'expérience vécue ? Et *pourquoi*, à l'inverse, les modules spécialisés du cortex cérébral, qui fonctionnent après tout avec un certain degré d'intégration locale, ne seraient-ils associés à *aucune* expérience ? Le postulat de la désaturation de la conscience, et l'analyse en contraste du conscient et de l'inconscient qui va avec, a en somme une certaine valeur opératoire mais aucun potentiel explicatif. On a même des raisons de soupçonner que ce postulat *engendre* la question aporétique de l'apparition d'expérience consciente à partir de processus isolément inconscients, tant et si bien qu'aucune recherche poursuivie sous son régime n'a de chances d'éclaircir ce mystère auto-produit.

Il est alors tentant de transgresser le conseil de prudence méthodologique formulé pour les sciences en leur fondation, d'essayer de prendre en charge dès leurs postulats l'enseignement qu'elles laissent deviner à leurs moments les plus avancés et les plus aporétiques, autrement dit de suspendre d'emblée la clause de désaturation à laquelle s'est adossée jusqu'à présent la jeune science de la conscience. Une telle option est encouragée par le retournement de l'ordre des priorités épistémologiques qui accompagne presque automatiquement l'état de conscience d'*épochè*. Du point de vue de l'attitude transitive, la saturation vécue est une circonstance accessoire, subjective, idiosyncrasique ; elle ne fait que refléter la courte vue des habitants de l'un des rares centres corporels de perspective consciente qui se rencontrent dans un vaste univers obtus et privé de conscience. Mais, du point de vue de l'attitude phénoménologique, l'échelle d'appréciation s'inverse de part en part ; ce qui se vit devient un paradigme à l'aune duquel se mesure toute notre conception des choses, et on se demande dès lors si l'obstinée présence de l'apparaître ne pourrait pas être tenue pour le fait le plus fondamental de tous. Dans le sillage de ce renversement hiérarchique, il semble naturel d'étendre la saturation constatée de la conscience aux corrélats physiologiques de *l'intégralité* des événements mentaux. Il semble raisonnable de ne pas refuser *a priori* d'associer une expérience vécue à *chaque* processus objectif corrélé à un acte mental ; y compris les processus locaux, spécialisés, modularisés ; y compris par conséquent ceux qui sont accompagnés de rapports verbaux inexistants ou négatifs. Bien entendu, une telle option à rebours, où le phénoménologue va se sentir tactiquement en phase avec quelques neurologues audacieux qui déclarent passer outre le « problème difficile » de l'origine physiologique de la conscience (avec le fondamentalisme matérialiste en moins), ne va pas sans soulever des problèmes délicats ; mais ce ne sont pas les mêmes que ceux de la démarche standard des sciences cognitives, et le simple fait d'en changer annonce l'ouverture de pistes insoupçonnées.

Là où l'utilisateur du postulat de désaturation se heurtait à la question de l'émergence d'une expérience consciente à partir de son « point zéro » d'obscurité absolue, le défenseur de l'option opposée de saturation physiologique se trouve devant la nécessité d'expliquer comment seules

quelques-unes des expériences qui se font jour sont mémorisées, réfléchies, verbalisées, intégrées à un passé personnel, tandis que les autres, toutes celles qui n'ont pas connu cette promotion, sont ignorées et *déclarées* avoir été « inconscientes ». L'un doit rendre compte de la conscience à partir de l'inconscient, l'autre d'un *semblant* d'inconscience à partir de l'ubiquitairement conscient (ou du moins à partir d'une *expérience* ubiquitaire). Il y a quelque motif de croire que la seconde tâche est moins insurmontable que la première. Il y a également des raisons de penser que la recherche scientifique et médicale n'a pas grand chose à perdre et beaucoup à gagner dans cette inversion des prémisses qui instaure un nouveau genre de contraste ; non plus entre le conscient et l'inconscient, mais entre les éléments d'expérience incorporés dans une histoire personnelle racontable, et ceux qui en ont été exclus dès leur avènement. Après tout, inaugurer un projet d'investigation repensé jusqu'à ses plus intimes prémisses ne peut avoir que d'heureuses conséquences en termes de reformulation des questions et de redéfinition des procédures. De surcroît, la nouvelle tâche d'explication a l'intérêt philosophique, annoncé précédemment, d'être conforme à l'ordre des raisons constitutives qui descend de la conscience vers ses objets, et qui s'enracine donc dans le fait de l'expérience comme dans son plus indiscutable présupposé. Elle évite d'entrée de jeu l'ordre des raisons « naturalisantes », qui ne cherche à remonter des objets déclarés naturels vers l'expérience de les voir ou de les penser qu'à condition d'avoir commencé par oublier son flagrant point de départ dans cette même expérience. Elle substitue en somme un itinéraire direct de l'éprouvé vers l'inféré, à un trajet rétroactif qui prend son essor dans le conçu en espérant y retrouver son vécu primordialement égaré.

Il est vrai que cette nouvelle démarche n'offre pas plus de garanties que la démarche traditionnelle des sciences cognitives. En effet, loin déjà de la prudence descriptive de la phénoménologie qui lui sert de base arrière, elle y introduit un élément spéculatif, en esquissant la figure d'une doublure expérientielle de toutes sortes de processus physiologiques. Elle ne va pas jusqu'à prêter à ces processus un « ce que cela fait d'être *eux* », car il n'y a justement pas d'« eux » en tant que nœud d'identité auto-reconnaissable et

racontable. Mais elle les associe à un flux éprouvé, disponible pour être ultérieurement collecté dans un acte de reconnaissance et de narration identifiant. La démarche adoptée ressemble à première vue en cela à la version « informationnelle » de panpsychisme, qui a été critiquée antérieurement. Mais, comme nous allons progressivement nous en apercevoir, la différence entre les deux approches et les deux programmes de recherche est considérable de ce point de vue. Éviter de dénier une expérience aux processus mentaux de premier ordre, corrélés aux processus neuronaux des aires spécialisées corticales, ouvre à des conséquences potentiellement testables. Il suffit pour cela que l'on trouve chez les sujets humains des voies d'accès psychiques rétrospectives permettant de faire revenir au jour de la rapportabilité verbale certains moments initialement vécus de manière inattentive, hâtive, réactionnelle. En revanche, associer la conscience à n'importe quel traitement d'information intégré, y compris ceux qui se déroulent dans des machines, a beau avoir l'intérêt de créer un mouvement d'émulation technologique, cela demeure une impasse empirique. Car, ainsi que nous l'avons déjà souligné, *rien* ne peut garantir que toutes les conditions nécessaires d'une conscience « *phénoménale* » sont remplies par une machine, quelle que soit la qualité de ses performances comportementales et métacognitives. À rebours de la *métaphysique* pan-expérientialiste, par ailleurs, l'approche proposée ne consiste pas à tenir l'expérience pour une *propriété* inhérente aux objets visibles et tangibles, mais simplement à ne pas envisager ce qui se voit et se touche hors de la continuité éprouvée avec le corps propre actuellement voyant et touchant. Et cette perte de limite du corps propre, à son tour, n'est pas réifiée en quelque imputation d'une âme au monde, mais plutôt mobilisée en une prescription de plasticité épistémique consistant à savoir identifier des moments d'être-en-situation, de participation, ou d'empathie dans le cours de chaque projet de connaissance, y compris lorsque celui-ci porte sur un domaine infra-personnel. L'expérience, ici, n'est pas *ajoutée* aux choses ; mais elle n'est en principe *soustraite* de rien de charnel tant elle s'impose aux êtres incarnés que nous sommes comme allant de soi.

L'hypothèse de la saturation expérientielle des processus neurophysiologiques vaut en tout état de cause la peine d'être évaluée pour ses

promesses de fécondité heuristique renouvelée, et pour la reconfiguration du champ problématique qu'elle présage. Afin de la mettre à l'épreuve, nous procéderons en deux temps. L'un, qui s'appuie sur la neurophysiologie de la vision, rend plausible l'association d'une expérience à chaque corrélat d'acte mental spécialisé. L'autre, qui est emprunté à la philosophie de l'esprit de style analytique, permet d'élaborer un scénario détaillé de la répartition des expériences entre la multiplicité de celles qui sont simplement vécues et aussitôt oubliées ou simplement mises de côté, et celles beaucoup plus étroitement sélectionnées qui se trouvent liées, mémorisées, et rapportées.

Des arguments majeurs ont été avancés par Semir Zeki, chercheur en neurophysiologie de la vision, en faveur du caractère distribué, et initialement fragmentaire, de l'expérience consciente associée au fonctionnement du cortex cérébral [6]. Il a étudié pour cela la modularité de la perception visuelle, qui se divise en appréhensions séparées du mouvement, de la couleur, de la forme, voire de la direction spatiale. Chaque appréhension élémentaire est assurée par le fonctionnement d'une aire spécialisée du cerveau, presque toujours localisée dans le cortex occipital ; par exemple, l'aire V4 traite les informations liées à la couleur, et l'aire V5 traite les informations liées au mouvement [7] après avoir reçu aussi bien des afférences directes en provenance des voies rétiniennes que des afférences médiées par certaines colonnes spécialisées de l'aire primaire visuelle occipitale V1. Un premier point important à noter est que l'aire affectée à l'appréhension des couleurs traite l'information provenant de la rétine plus rapidement que l'aire affectée à l'appréhension du mouvement (elle anticipe d'environ 80 millisecondes l'appréhension du mouvement). Le fait que, dans des conditions physiologiques normales, nous percevions des phénomènes intégrés, *à la fois* colorés et en mouvement (sans dissociation apparente entre les deux), implique selon les neurologues que des processus de *liaison* des appréhensions spécialisées sont mis en œuvre par le cerveau, de manière à élaborer des flux d'appréhensions unifiées [8]. La question qui se pose alors est la suivante : la conscience apparaît-elle seulement à partir du moment où cet acte de liaison des divers traitements spécialisés est accompli, comme le pensent la plupart des théoriciens de la « base neurologique de la conscience [9] », ou bien est-elle d'une

manière ou d'une autre déjà présente à chaque étape partielle ? Un certain nombre d'indications vont dans le sens de la conclusion « hérétique », celle que nous avons déjà vu défendre par Lamme [10], et que Zeki appelle l'hypothèse des « *micro-consciences* » corrélées à chaque fonctionnement local d'une aire spécialisée du cortex cérébral. L'une de ces indications provient de l'étude de patients devenus en partie aveugles à la suite d'une lésion partielle de l'aire corticale primaire V1, mais capables de percevoir consciemment (de manière à pouvoir le rapporter verbalement) le mouvement des objets, y compris dans la fraction atteinte de leur champ visuel [11]. Cette perception fragmentaire, très différente dans sa qualité de la perception intégrée des sujets normaux, est corrélée à une activation importante de l'aire corticale V5 des patients *via* les afférences directes dirigées vers cette aire. Il semble peu plausible à partir de là de considérer que seule la *liaison* des éléments d'appréhension visuelle est consciente alors que chaque élément ne l'est pas ; car on a là un exemple d'appréhension *consciente* de l'*un* des éléments pris isolément, celui qui porte sur le mouvement des objets. Il n'est en somme pas correct, souligne Zeki, de dire que l'activité de cette aire spécialisée V5 du cortex cérébral est nécessairement « inconsciente » [12], alors que seules les dynamiques intégratives le seraient. Un autre argument est tiré d'une expérience de rivalité binoculaire, dans laquelle des images de même forme, mais tantôt de couleurs identiques, tantôt de couleurs différentes (vert et rouge), sont brièvement présentées à chacun des deux yeux. Dans ce dernier cas, lorsque les couleurs montrées sont différentes, la forme n'est plus perçue, et la seule expérience rapportée est celle d'une plage uniforme de couleur jaune. Or, un examen du cerveau des sujets par imagerie fonctionnelle en résonance magnétique nucléaire (d'acronyme IRMf, en anglais fMRI), montre que la seule différence entre ceux qui perçoivent la forme à la suite de stimuli de couleurs identiques et ceux qui ne perçoivent pas la forme mais seulement une plage jaune à la suite de stimuli de couleurs différentes est le niveau d'activité des aires spécialisées dans l'appréhension de diverses formes (le gyrus fusiforme et le gyrus parahippocampique, à la face interne du lobe temporal du cortex cérébral). Ce niveau d'activité est fort dans le cas des couleurs identiques, et faible dans le cas des couleurs différentes. Le

corrélat principal de l'expérience consciente de la forme paraît donc bien être l'intensité d'activité des aires *spécialisées* correspondantes, et non pas uniquement celle d'une aire ou d'un processus de liaison intermodale [13].

Mais s'il en va ainsi, si une multitude de micro-consciences est corrélée au fonctionnement de multiples aires sensorielles (ou sensori-motrices) spécialisées, il faut encore expliquer deux choses : comment ces micro-consciences d'éléments sensoriels disparates se composent en une conscience globale de la chose sensible (et non pas en un agglomérat informe), et comment les diverses consciences globales de choses se composent en *une seule* conscience de personne-voyant-les-choses-dans-un-monde. Zeki appelle « macro-conscience » la conscience composée de premier niveau, et « conscience unifiée » la conscience composée de second niveau [14] ; il demeure cependant discret sur le *comment*, sur les modalités de composition des consciences élémentaires. Seules deux suggestions sont avancées par lui à ce propos, l'une qu'il emprunte à la psychologie kantienne, et l'autre qu'il dérive de la neurophysiologie.

Selon Kant, la liaison du divers des « représentations » sensibles en unités, l'opération de leur *synthèse* par le biais de l'imagination et sous les concepts de l'entendement, est une condition fondamentale de possibilité de l'expérience et de la connaissance d'*objets*. Or, cette condition de premier ordre requiert elle-même une autre condition de second ordre. Il s'agit de « l'unité de l'aperception », un principe fédérateur présenté d'avance sous couvert d'un « Je » qui lui sert de point focal. Ce « Je » n'a cependant rien de substantiel ; il est seulement fonctionnel. Non pas que « Je » existe et qu'il exerce un pouvoir attracteur sur les représentations sensibles, mais simplement qu'un « Je » *doit* pouvoir accompagner toutes mes représentations, faute de quoi celles-ci seraient perdues, isolées, et « ne seraient rien pour moi » [15] puisqu'elles ne seraient intégrées à aucune histoire personnelle unifiée. Le « Je » n'est donc autre que l'indispensable axe dynamique, le centre de forces effectif et sans cesse reconfiguré, du milieu en devenir de la conscience. Les deux étages d'unification supposés par Zeki trouvent ainsi leur répondant exact dans la doctrine kantienne des facultés : le pouvoir de synthèse et le « Je » fédérateur. À ceci près qu'ils ont un statut empirique chez le neurologue, et une justification transcendantale chez

le philosophe de Königsberg. Ils s'expliquent par un « mécanisme » chez le neurologue, et s'infèrent à partir d'une finalité épistémique vécue chez le philosophe.

Nous avons vu que la neurophysiologie contemporaine propose essentiellement deux de ces mécanismes pour la liaison des événements se déroulant dans les aires corticales spécialisées (sans généralement les prendre pour un procédé de liaison des micro-*consciences*, puisque, selon la conception la plus répandue, la conscience n'émerge précisément qu'à partir de cette liaison) : la liaison spatiale, par convergence vers une aire commune ou vers un complexe commun d'activité provisoire ; et la liaison temporelle, par activation rythmique synchrone de plusieurs aires corticales [16]. La question de savoir s'il est nécessaire ou non de postuler quelque chose comme un témoin interne (péjorativement qualifié d'« homonculaire ») de ce processus d'unification, pour compenser son extension dans l'espace ou dans le temps, reste cependant un thème de controverse ; tout autant d'ailleurs que la question associée de savoir comment la liaison ultime des micro-consciences *et* des macro-consciences en une conscience supposée unifiée de *soi*, se produit [17]. Une théorie actuellement en vogue à propos de la dernière question est que la conscience unifiée de soi a une origine indirectement *sociale*. Elle est supposée apparaître lorsque je me forge une image de ma propre personne par analogie avec celle que chacun se forme des autres personnes, sur le mode de « ce que je crois être l'image qu'un autre a de moi », ou, plus précisément, de « ce que j'aurais comme image de moi si j'étais un autre ». Cette théorie de la conscience de soi a de nombreux antécédents, particulièrement en psychiatrie existentielle [18] où le jeu spéculaire de conduites décidées en fonction de ce je suppose être l'idée que l'autre a de moi est considéré comme la racine du fonctionnement ou du dysfonctionnement de la personne. Elle a également été proposée à partir d'une base éthologique, en supposant que la conscience (de soi) résulte d'une capacité presque exclusivement humaine à élaborer une « théorie des autres esprits », et de son propre esprit théorisé par d'autres [19]. Son aspect neurophysiologique consiste à fonder la double capacité à appréhender l'esprit des autres, et son propre esprit représenté par les autres, sur la mise en œuvre des « neurones miroirs » [20].

Mais, à ce stade encore, bien des points restent obscurs. Admettons qu'on commence à entrevoir, par le biais d'une métaphore psycho-sociale plutôt que d'une théorie neurologique pleinement élaborée, comment se forge une « image de soi » réfléchie à partir du chaos des événements mentaux ; qu'est-ce qui permet le rassemblement de toutes les représentations sous ce pôle d'identification ? Qu'est-ce qui permet de passer du simple acte de réflexion d'un moi à l'unification « mienne » des représentations ?

Pour répondre à ces questions, et à quelques autres, nous allons trouver un allié inattendu en la personne de Daniel Dennett, et un allié tout à fait attendu chez Paul Ricœur. L'approche de Dennett a l'intérêt pour nous d'être d'emblée soupçonneuse et négative à l'égard des théories les plus répandues dans les sciences neuro-cognitives, qui font de la prise de conscience un événement mental singulier à distinguer d'autres événements mentaux inconscients. Cette attitude critique vis-à-vis de l'opposition entre activités mentales inconscientes et activités mentales conscientes, ce rejet de tout mécanisme global apte à transmuter le plomb des processus mentaux inconscients en l'or de la conscience, rapproche formellement la conception de Dennett de la théorie neurologique de Zeki. Mais le rapprochement entre les deux thèses n'en reste pas moins problématique, puisqu'il semble ignorer une opposition majeure qui va être brièvement énoncée ici avant d'être explorée plus bas dans toutes ses conséquences. Si la thèse de Zeki universalise l'expérience consciente, avec son concept de « micro-consciences » corrélées aux activités neurophysiologiques locales, nous avons vu au chapitre VII que celle de Dennett passe au contraire à deux doigts d'universaliser l'activité mentale inconsciente, et de mettre complètement entre parenthèses le fait vécu de la conscience au profit de la manière dont il se *raconte* (et dont il compose son propre récit). Pour Zeki, la conscience est pratiquement *partout*, associée au moindre processus fragmentaire de physiologie neuronale et peut-être cellulaire, tandis que pour Dennett, il n'est nécessaire d'en invoquer l'avènement *nulle part*, en *aucune* région particulière et à *aucun* moment privilégié, puisque seul est donné son compte rendu rétrospectif. L'un plaque la saturation de l'expérience vécue sur l'ensemble des processus neurophysiologiques, alors que l'autre formule une

interprétation hautement déflationniste et radicalement désaturée du vécu, au nom de la prééminence méthodologique des contenus mémorisés et des rapports verbaux dans les procédés d'attribution de conscience à quelqu'un. À cette immense inversion philosophique près, qui sera discutée plus bas, la *structure* de l'argumentation et des problèmes à résoudre est curieusement la même dans la théorie intégralement saturée de Zeki et dans la théorie intégralement désaturée de Dennett. Car, dans les deux cas, il n'y a aucune distinction à accomplir entre des processus neurologiques corrélés à une expérience consciente et d'autres qui ne le seraient pas [21], nulle région ou dynamique à identifier comme le site du passage des événements mentaux sous la « lumière de la conscience », aucune scène de ce qu'il est convenu d'appeler le « théâtre cartésien » à mettre en évidence. Dans les deux cas, tout ce qu'il s'agit de comprendre est comment il se fait que certains événements mentaux *semblent* être restés inconscients, pendant que d'autres se présentent dans la conscience unifiée (selon Zeki) ou bien sont rapportés verbalement *en tant que* conscients (selon Dennett).

Or, Dennett propose un compte rendu étonnamment simple de ce processus de discrimination effective entre les deux types d'événements mentaux ; un compte rendu qui passe par la différence entre ceux qui sont insérés dans une trame narrative durable et cohérente assumée à long terme par la bouche d'un locuteur, et ceux, bien plus nombreux, qui se sont perdus dans un vaste océan d'événements isolés ou articulés en séquences courtes, non réfléchis ou transitoirement réfléchis, parfois mal ou peu mémorisés. Selon Dennett, des séquences narratives sont sans cesse élaborées, sans cesse révisées, et souvent abandonnées ; des bribes de biographie aptes à unifier le divers de l'activité mentale sous le fil nivelé d'un récit sont constamment esquissées et presque toujours mises de côté. De telles séquences à l'état naissant sont les « ébauches multiples », ou les « brouillons multiples » (« *multiple drafts* ») décentralisés, par lesquels Dennett remplace le lieu ou le moment central d'arrivée d'un événement mental sous les projecteurs (théâtraux) de la conscience [22]. Aucune ébauche n'est plus vraie que l'autre, aucune n'est plus consciente qu'une autre. C'est seulement au moment où arrive l'instant de la question « qu'as-tu perçu, qu'as-tu pensé ? », que se cristallise une réponse, un récit, un segment de

biographie « officialisée », seule autorisée désormais à exprimer « ce qui a été vécu consciemment par cette personne » à un certain moment. Puis à partir de là, en puisant dans le vaste réservoir des segments de biographie officielle, s'élabore (et se révise sans cesse également) la grande biographie qui constitue le « soi » à la fois présentable et assumé comme tel. Le « soi », écrit Dennett, n'est ni plus ni moins qu'un « centre de gravité narratif [23] » ; une fiction utile pour la vie éthique et sociale, mais aussi, par ricochet, pour la vie psychique qui s'élabore sous le régime des croyances à propos de l'image que l'autre a de moi. Le « soi », confirme Ricœur, résulte d'une *mise en intrigue* des événements vécus, qui engendre une « ipséité », une identité personnelle idéale dans laquelle se reconnaître en public aussi bien qu'en privé. Car seule cette mise en intrigue narrative permet d'inscrire une ligne brisée d'événements dans la matrice d'ordre d'un projet, d'apposer rétrospectivement le sceau de la nécessité (de l'ayant toujours été à faire par *soi*) sur des événements et des choix qui sont apparus au premier abord complètement contingents [24].

Plusieurs arguments de psychologie expérimentale, parfois critiqués par de bons spécialistes [25], ont été avancés par Dennett en faveur de sa théorie des *ébauches multiples*. Leur but est de montrer que notre perception de la séquence temporelle des événements est le fruit d'une construction rétrospective ; une construction qui s'effectue justement sous le régime du *récit*. Celle des constructions narratives que recueille le rapport verbal est considérée comme *ayant été vécue*, par opposition à toutes celles qui étaient disponibles mais n'ont pas été recueillies et n'ont pas fait l'objet d'un récit assumé par la *voix* du sujet. La plus simple et peut-être la plus parlante des expériences de psychologie invoquées est le « phénomène PHI », étudié pour la première fois par Max Wertheimer en 1912, à l'époque des premiers pas du *cinématographe*. Dans cette expérience très connue et mille fois commentée, deux spots lumineux spatialement distants l'un de l'autre sont brièvement et successivement présentés à un sujet ; le premier est de couleur rouge et le second de couleur verte. Lorsque les moments et les durées de présentation sont bien choisis, le sujet a « l'illusion (cinématographique) du mouvement ». Le point délicat est que cette illusion lui est procurée non pas par un pointillé lumineux séquencé allant de l'un à l'autre

spot, ce qui permettrait de l'expliquer banalement par la rémanence rétinienne, mais par deux spots seulement, ce qui force à faire intervenir un processus mental/cérébral. Comment la continuité d'une trajectoire lumineuse est-elle constituée à partir de la discontinuité de l'éclairage ? Comment se peut-il que les sujets déclarent avoir perçu une ligne colorée se déplaçant d'un spot à l'autre, et même l'avoir vue changer de couleur, passant du rouge au vert à mi-chemin ? Si l'on tente d'expliquer cela sous le régime du « théâtre cartésien », celui où on admet qu'il y a un sens à dire *quel* événement mental s'est trouvé jeté sur la scène de la conscience à un moment donné, on a le choix entre deux scénarios distincts. Le scénario que Dennett qualifie d'« orwellien », et celui qu'il appelle « stalinien ». Selon le scénario orwellien, les *deux* événements mentaux discontinus, directement suscités par les *stimuli* lumineux successifs, ont été conscients. Mais « le cerveau » a procédé après coup à une réécriture de l'histoire analogue à celle du Big Brother sévissant dans le *1984* d'Orwell. Il a rétabli une continuité spatiale artificielle en remplissant de « pigment mental fictif », ou « figment », l'intervalle entre les deux spots initialement perçus. Après recouvrement et effacement des deux consciences initiales, il en résulte la conscience rétrospective d'avoir vu un mobile se déplacer et changer de couleur d'un spot à l'autre. Selon le scénario stalinien, en revanche, *aucun* des événements mentaux initiaux n'a à être considéré comme conscient. C'est seulement à la suite d'une délibération *ex post facto* (analogue à un procès stalinien) qu'un événement mental composite et reconstruit sera autorisé à entrer sur la scène du théâtre de la conscience, et à se prévaloir, aux yeux du « moi » spectateur comme des interlocuteurs de ce « moi », du titre de *séquence historique ayant effectivement été vécue*. Or, accuse Dennett, jusqu'à nouvel ordre, ces deux scénarios sont en pratique indiscernables. Le seul critère nous permettant de savoir ce qui a été conscient étant précisément le rapport verbal, il est impossible de remonter à des vécus antérieurs au rapport.

À moins de consentir au cercle auto-conflictuel consistant à élaborer une théorie de la conscience sur la base des rapports verbaux, puis à utiliser cette même théorie pour trouver des « signes de conscience cérébraux » indépendants des rapports verbaux, on doit donc se résoudre selon Dennett à une forme

d'« opérationalisme de la conscience » : seul est déclaré conscient ce qui est attesté verbalement comme tel, à savoir ce qui fait effectivement l'objet d'un récit circonstancié. Ni les événements silencieux de conscience initiale de l'orwellisme ni la claironnante entrée finale sous les feux de la conscience du stalinisme ne sont accrédités. À la fiction du caractère intrinsèquement conscient ou inconscient des événements mentaux, on substitue les seuls faits disponibles que sont les séquences narratives. Et l'on étend le modèle de la séquence narrative en amont de sa production effective par les organes vocaux du sujet, en admettant que cette séquence-là est seulement la partie émergée d'un iceberg d'« ébauches multiples » de récits.

Il semble il est vrai étrange d'appliquer l'opérationalisme, doctrine épistémologique de l'inaccessibilité principielle de la « chose en soi », à une non-chose comme la conscience pour laquelle nous avons bien mieux qu'un accès : une accointance, comme le dirait Russell, voire une co-naissance, comme le dirait Claudel. C'est pourquoi Susan Blackmore [26] a complété l'argument de Dennett par une stratégie subjective qui lui donne corps, et l'étend à son vrai domaine de pertinence qu'est l'expérience en première personne. Selon cet auteur, qui a procédé à une recherche phénoménologique systématique consistant à s'interrompre sporadiquement dans ses activités et à s'interroger sur sa propre expérience à cet instant, il n'y a pas lieu de parler de l'expérience vécue indépendamment des coups de sondes auto-réflexifs qu'on doit donner pour pouvoir en offrir un récit public. Ce sont ces coups de sonde qui fixent un contenu d'expérience et qui, une fois articulés séquentiellement les uns aux autres, lui donnent la structure d'une narration potentielle. Un tel *opérationalisme subjectif* ne s'inscrit pas nécessairement en faux contre l'imputation traditionnelle de transparence à soi et de connivence qu'on accorde habituellement à sa propre expérience consciente. Il revient à tenir compte du caractère fluent, polymorphe et indéterminé de ce qui est vécu ; un flux, une multiplicité, et une indétermination qui ne sont suffisamment mis en forme que par le cadre ferme d'une série de questions, y compris de questions adressées à soi-même.

Une décision importante, rendue presque illisible par Dennett, doit encore être prise à ce stade. L'opérationalisme se présente au premier abord comme une attitude de prudence scientifique : ne pas en dire plus qu'on ne peut en savoir par des opérations d'accès. Mais il tend à être extrapolé en une doctrine métaphysique : *il n'existe* rien d'autre que ce qu'on peut savoir. Dennett et Blackmore semblent sans cesse sur le point de prendre une décision en faveur de cette version métaphysique de l'opérationalisme en matière de conscience, et ils ne se récusent sporadiquement que du bout des lèvres. Plusieurs passages de leurs livres et articles se lisent volontiers comme s'ils en étaient arrivés à la conclusion qu'*il n'y a* que des récits, leurs ébauches successives, et leur version officielle traduite par un rapport verbal. Rien d'autre que cela, c'est-à-dire en particulier ni flux unique de la conscience, ni remplissement des lacunes que laisse le récit d'expérience par des qualités sensibles vécues.

Un flux unique de la conscience supposerait une présélection d'événements mentaux, et leur mise sous les projecteurs de l'hypothétique « théâtre cartésien ». La séquence « éclairée » sur la scène de ce théâtre représenterait alors le vrai flux de la conscience. Au lieu de cela, au lieu d'un flux de conscience se déroulant dans le temps, ce qu'*il y a* seulement selon la théorie des ébauches multiples, est au mieux la *conscience momentanée d'un flux* dont fait état le dernier récit en date, « officiel », verbalisé ; et au pire (un pire souvent côtoyé par Dennett et Blackmore) la narration rétrospective de l'*illusion* d'un flux. L'émergence et la dispersion d'assemblées neuronales géantes opérant par cycles de corrélation à longue distance durant quelques centaines de millisecondes, et impliquant des centres de mémorisation dans leur activité, pourraient être le corrélat physiologique de ces actes de saisie narrative qui, tout en se déroulant à court terme, déploient en eux la trace de séquences antérieurement vécues. Le présent étendu, avec sa structure enchâssée de rétentions et de protentions temporelles qui prolonge le « présent effectif » déjà évoqué, pourrait en être quant à lui la traduction phénoménologique [27].

La critique du remplissement des lacunes perceptives, au-delà du simple *récit* de plénitude vécue, est au moins aussi aiguë que celle du flux de conscience, chez les défenseurs de la théorie des ébauches multiples. Elle

complète et amplifie sur un mode temporel leur entreprise de déphénoménologisation de la science de l'esprit que nous avons vue à l'œuvre sur un mode spatial aux chapitres VII et VIII. De même qu'il n'y a pas de flux de conscience, mais *au mieux* la conscience d'un flux, souligne Dennett, il n'est pas censé y avoir d'expérience consciente remplie après coup de qualités sensibles, mais seulement un remplissement nominal par la *description* de cette expérience. L'expérience archétypale du phénomène-PHI est à nouveau prise comme exemple. Le cerveau, explique Dennett, n'a pas besoin de remplir l'intervalle entre les deux spots lumineux successivement rouge et vert par une bande intermédiaire de « figment » d'abord rouge puis vert. Le *jugement* de continuité, la *narration* d'une trajectoire changeant de couleur, est tout ce qu'*il y a* [28].

Ce qui pourrait se dégager de là est la conception d'une expérience composite, faite pour partie d'expérience sensible en pointillé, et pour partie de jugements partiels de remplissement intermédiaire, suffisants pour permettre un jugement global de continuité perceptive. Mais Dennett ne s'en tient pas là, comme nous le signalions au chapitre VII, et comme nous allons mieux le comprendre désormais en prenant en charge le motif opérationaliste de sa thèse d'élimination ontologique, sur laquelle nous butions dans une ambiance de stupeur mêlée d'incrédulité. Après avoir conclu que « ces adjonctions sont […] faites de jugement », il ajoute sans hésiter, en utilisant de manière sans cesse plus extensive le « il y a » de l'ontologie : « *Il n'y a rien de plus dans la phénoménologie que cela* » ; la phénoménologie consiste *uniquement* en *jugements* (de percevoir). Seulement cela, et rien d'autre. À l'intention de ceux qui, n'en croyant pas leurs oreilles, hésiteraient encore à en tirer l'ultime conséquence, Dennett susurre qu'« il semble y avoir une phénoménologie [29] ». Il *semble* seulement y en avoir une. La phénoménologie, la teneur même de l'expérience, est assimilée à un jugement (douteux) et à un (faux-) semblant. L'« hétérophénoménologie », cette discipline définie par Dennett comme une méthode de reconstruction textuelle de l'expérience de l'autre à partir de ses rapports verbaux, a fini par contaminer, puis par remplacer entièrement, la phénoménologie, cette mise au jour de l'expérience vécue en deçà de toute activité constructive. Une telle tendance à généraliser l'imputation fictionnaliste

à *toute* l'expérience consciente pourrait bien représenter la *reductio ad absurdum* involontaire de la position de Dennett. Mais avant de réactiver ce retournement décisif, nous pouvons mieux faire ressortir le mécanisme de la généralisation fictionnelle à travers celle, très dennettienne, qu'accomplit Susan Blackmore.

Pour Blackmore, tout ce qui est couramment tenu pour caractéristique de l'expérience consciente relève du jugement fallacieux. Qu'il y ait un « soi » substantiel est fallacieux, puisque tout ce qu'on peut trouver est un centre de gravité narratif. Qu'il y ait un *flux* de la conscience est fallacieux, puisque l'idée du flux résulte d'une construction fictionnelle, à partir de jugements rétentionnels et protentionnels s'articulant en un récit. Qu'il y ait un *continuum* d'expérience sur toute la surface du champ visuel est également fallacieux, puisque l'apparence d'un *continuum* est le fruit d'une trame de jugements de reproduction de motifs identiques. On en infère que tout cela, « soi », flux et texture continue d'expérience, est une *grande illusion*[30]. Jusque-là, la thèse apparaît soutenable. L'accusation d'être illusoires s'adresse à des traits de permanence et d'extension peut-être abusivement surimposés à l'expérience consciente. Or un glissement se fait rapidement sentir, un glissement imperceptible mais frappant. Du caractère illusoire de certains traits attribués à la conscience, on passe, moyennant quelques précautions d'écriture, à la conscience entière comme illusion. « Dire que la conscience est une illusion ne revient pas à dire qu'elle n'existe pas, mais qu'elle n'est pas ce qu'elle semble être[31]. » Elle n'est pas ce qu'elle semble être. Elle semble portée par un « soi » mais elle ne l'est pas ; elle semble en flux mais elle ne l'est pas ; elle semble être pleine et sans lacune mais elle ne l'est pas. Admettons-le hypothétiquement ; mais au moins ce qu'elle *semble* être est une expérience, une expérience consciente de semblant-être, et *cela* ne saurait être une illusion. Sauf à amorcer une régression à l'infini d'illusion en illusion, et à ne plus savoir par comparaison à quelle réalité qualifier une expérience d'illusion, un point d'arrêt effectif (qu'on peut appeler, si l'on veut, le présent vivant) s'impose. De même que, comme le signale Wittgenstein, le doute présuppose la certitude, l'illusion d'un vécu présuppose la réalité vécue de l'illusion. Ce point d'arrêt effectif est implicite mais évident dans les prémisses silencieuses du texte de Blackmore : il

s’agit de sa propre conscience de persuasion ; cette conscience sur fond de laquelle elle s’est sentie autorisée à évoquer, quitte à la nuancer, la possibilité que la conscience soit une illusion.

Au fond, pourquoi avancer une chose aussi énorme pour se rétracter tout de suite après ? Pourquoi suggérer que « la conscience est une illusion », si c’est pour restreindre aussitôt la portée de l’assertion en déclarant que, bien sûr, cela n’équivaut pas à proclamer que la conscience n’existe pas ? La figure de style est étrange. Si, perdu dans le désert, je dis que ce lac devant moi est une illusion, que ce lac est un mirage, cela veut bien dire qu’il n’existe pas. Seule existe la *perception consciente* d’un lac. Mais c’est justement cela le problème ! L’écart qui vient d’être signifié entre la chose (inexistante) et la conscience de chose s’évanouit lorsque la « *chose* » s’identifie à la conscience elle-même. Et on se trouve alors pratiquement forcé, si l’on tient à maintenir le terme « illusion », à la contorsion mentale d’une illusion qui ne signifie pas l’inexistence. Ce n’est que tout à la fin de l’article de Blackmore que la véritable motivation de cet usage non conventionnel de l’illusion se laisse voir, et elle laisse songeur. Pour résoudre le « problème difficile » au sens de Chalmers, déclare Blackmore, il n’est plus nécessaire de savoir comment un fonctionnement neuronal est transmuté en conscience, mais seulement d’identifier les mécanismes d’engendrement de la *grande illusion*. Autrement dit, rendre compte de l’origine de la conscience ne requiert rien d’autre que la mise au jour des procédés de genèse des faux-semblants auxquels elle se réduit. L’énoncé « la conscience est une illusion » s’avère *a posteriori* un point d’appui indispensable à une telle requalification du problème de la conscience. La conscience *est* illusion, et par suite élucider l’illusion équivaut à élucider la *conscience*. Voilà donc la motivation latente de l’énoncé mise au jour : si la phrase fatidique a été formulée initialement, c’est pour servir ainsi de relais dans la tentative finale de rendre moins « difficile » le problème de Chalmers, quitte à affaiblir finalement son sens en affirmant qu’« illusoire » ne veut pas dire « inexistante ». Malheureusement, ce dernier changement de sens fait aussitôt perdre l’avantage gagné par la première formulation de la phrase. On ne voit pas en quoi la requalification proposée constituerait une solution du problème difficile de

l'origine physique ou physiologique de la conscience, puisque l'identification des procédés de l'illusion montrerait uniquement comment s'engendrent des consciences *incorrectes* d'un « soi », d'un flux, d'une continuité, et non pas comment naît *la conscience* tout court, fût-ce en tant que conscience de ces faux-semblants. C'est seulement à condition que la proposition initiale « la conscience est une illusion » soit prise au pied de la lettre qu'elle peut servir de liant aux deux étapes du raisonnement : si la conscience *est* une illusion *dans sa totalité*, alors rendre raison de l'illusion équivaut bien à rendre raison de la conscience. Mais, précisément, cette proposition ayant été désamorcée par les précautions qui l'ont suivie, elle ne peut plus assurer sa fonction de connecteur logique. Le problème difficile reste intouché.

À moins, bien sûr, d'aller jusqu'au bout de la démarche de déréalisation de la conscience, esquissée, sans être pleinement assumée, par Dennett et Blackmore. Au lieu d'être expliquée, la conscience serait ainsi congédiée, conformément à une inclination constante dans les écrits de ces auteurs. « Postuler une semblance réelle en plus du jugement […] exprimé dans le rapport verbal du sujet serait multiplier les entités sans nécessité, écrit Dennett[32]. » On en revient sans cesse là : il n'y a rien de plus à supposer que le jugement, rien à tenir pour un apparaître par-delà le *jugement* d'apparaître. Pour cultiver le doute du lecteur, pour lui faire perdre pied dans son sentiment d'évidence à propos d'un apparaître se tenant en deçà (plutôt qu'au-delà) du jugement, pour mieux l'inciter à pratiquer assidûment le genre d'« exercices spirituels » de déspiritualisation que nous avons identifiés et dénoncés au chapitre VII, le procédé du dialogue galiléen, et de l'argument de contradiction performative, est utilisé à plusieurs reprises par Dennett. Il met en scène un contradicteur nommé Otto[33] dans le rôle du Simplicio de Galilée[34] ; un contradicteur assez benêt pour *croire* à la conscience, à l'apparaître, à la phénoménologie, et autres vieilles lunes héritées d'un passé animiste et vitaliste[35]. L'essence des débats engagés avec ce contradicteur consiste à lui faire voir que tout ce qu'il est en mesure de produire en faveur d'un contenu d'expérience, voire du simple fait d'une conscience par-delà le jugement, n'est précisément rien de plus qu'un… jugement. Cela peut être le jugement

d'*existence* d'un flux de conscience, ou le jugement qu'il *semble* y avoir une continuité dans la conscience du champ visuel. Dans chaque cas, remarque ironiquement Dennett, la seule chose qu'Otto est capable de faire pour persuader un interlocuteur de l'existence d'un ailleurs du langage revient à s'avancer encore plus sur le terrain du langage. Otto – et tous les contradicteurs avec lui – se voit invité à reconnaître qu'il reste piégé dans le cercle magique de la langue, et que ses tentatives d'en sortir en faisant pathétiquement signe vers autre chose *par son moyen* s'avèrent un échec.

Cette doctrine de la clôture absolue du champ des pratiques de la langue est attribuée par Dennett à Wittgenstein[36]. Mais en vérité, elle ne s'y trouve pas sous cette forme minimale et rigide, pour qui sait voir transparaître une phénoménologie wittgensteinienne[37] sous la surface de sa « philosophie linguistique[38] ». Car, si Wittgenstein a toujours affirmé avec force que la sensation, le contenu qualitatif d'expérience, la conscience, ne sont (évidemment) pas autant d'*objets* auxquels il est possible de faire *référence*, il a également souligné que le langage a des ressources pour les *exprimer*[39]. Exprimer est ce que l'on sait faire lorsqu'il n'y a pas de distance entre soi et ce qui veut se dire. Exprimer n'équivaut pas à juger en se tendant tout entier vers un objet présumé extra-linguistique, mais à inscrire les sonorités de la langue dans la continuité de ce qui se vit. La philosophie wittgensteinienne des jeux de langage suivie dans son plein déploiement est donc loin de se limiter elle-même à un *jeu* logique. Elle est fermement établie dans ce *là* qui ne se dit pas mais qui se montre, qui ne se désigne pas mais qui s'exprime ; et elle tire de cet ancrage sa productivité apparemment intarissable en dépit de son absence de continuité argumentative et textuelle. À partir de ce recentrement de l'être-au-monde, de ce changement d'état de conscience, qui nous fait passer de l'état dennettien au véritable état wittgensteinien, l'imputation de contradiction performative change de camp[40]. Désormais, Otto peut reprendre l'offensive, retourner l'argument *ad hominem* à son envoyeur, et faire remarquer à Dennett que lorsqu'il déclare *croire* qu'il n'y a rien de plus que des jugements, sa croyance présente est une *expérience* de persuasion. Si Dennett réplique encore que la croyance est accessoire, que seule importe la teneur du jugement cru, Otto a la ressource de le

reconduire *là* où il en est (et là où il ne savait plus être), en lui demandant perfidement : « et maintenant, *crois*-tu que la croyance est accessoire [41] ? »

L'un et l'autre des arguments de contradiction performative relevés jusqu'à ce point, l'argument dennettien et l'argument anti-dennettien, semblent peser en sens inverse et s'équilibrer. Mais en va-t-il bien ainsi ? Un argument de contradiction performative vise à ramener l'interlocuteur en amont de ce qu'il dit, au milieu de l'acte de dire, et à faire ressortir un conflit entre le dire et le dit. Mais les deux retours ne sont pas équivalents. L'un est retour au fait qu'un jugement a été émis, l'autre retour à la croyance en ce qui est jugé. L'un est retour à un objet (linguistique), l'autre retour à la précondition des visées d'objet. Le second argument de contradiction performative précède donc et annule par avance le premier. Il tire l'interlocuteur un cran en arrière par rapport au premier, en tâchant de le cueillir à l'instant où sa conscience a tout juste amorcé son déploiement en visée ou en signification, où elle ne s'est pas encore entièrement échappée à elle-même dans la fuite éperdue vers un autre qu'elle-même. La contradiction dénoncée par Dennett doit être *constatée* après-coup par Otto, tandis que la contradiction dénoncée par Otto ne peut être que *vécue* concomitamment par Dennett, à titre de préalable à tout constat.

Un lecteur facétieux serait en droit de remarquer à ce stade que c'est encore par le verbe que je viens d'édifier ce que je pense être un argument convaincant en faveur de l'échappée hors des rets de la langue vers sa précondition silencieuse. Oui, lecteur, mais vous, n'êtes-vous pas en train de *réaliser* en ce moment même qu'il en va ainsi, avec pour tout signe lisible un sourire narquois sur vos lèvres ? Il est vrai que je n'ai pas réussi à prendre un temps d'avance sur vous dans notre échange dialectique (et que je n'ai aucune chance d'y parvenir) ; mais *vous êtes maintenant* dans ce temps d'avance espéré, parce que vous vous en apercevez ; je vous ai légué le soin d'achever mon argument dans la simple coïncidence de vous à vous qui se produit au moment même, *celui-ci*, où vous le comprenez.

À l'issue de cette discussion, on a toutes les raisons et plus encore tous les motifs vécus de *ne pas* retenir la réduction extrême du « semblant-conscient » au logico-symbolique, dont Dennett est tout près de se faire l'avocat. Mais il reste

la possibilité d'utiliser sa théorie des ébauches multiples pour clarifier la manière dont on passe des « micro-consciences » de cognitions spécialisées que postule Zeki aux « macro-consciences » unifiées et assumées comme « miennes » que traduisent les rapports verbaux d'expérience. La combinaison d'une théorie sur-saturée de la conscience comme celle de Zeki et d'une théorie intégralement désaturée comme celle de Dennett vaut d'être tentée, afin de rendre compte d'un vécu saturé de la désaturation (c'est-à-dire de la conscience que j'ai de ne pas pouvoir rapporter à chaque instant *toute* ma vie mentale comme ce qui *m'*est effectivement, consciemment, arrivé ; de la conscience que j'ai d'avoir laissé *quelque chose* de côté, dans le récit que je donne de ma vie consciente).

Une nouvelle pause, et un bref détour, doivent cependant être pratiqués à ce stade précis de la réflexion. Dennett a récemment formulé de vigoureuses objections contre l'idée que l'étendue de la conscience excède le domaine de l'accès mnésique et verbal, autrement dit contre les théories qu'il qualifie de « dissociatives » au nom du fait qu'elle dissocient la conscience vis-à-vis des fonctions d'accès. La théorie de Zeki figure au premier rang de celles que récuse Dennett, et la synthèse proposée entre les micro-consciences et les ébauches multiples en est rendue littéralement inadmissible de son point de vue. Nous ne pouvons donc pas éviter d'affronter ses contre-arguments plus complètement encore que cela n'a été fait jusque-là. Ceux-ci, qui ressemblent beaucoup aux arguments déjà avancés en faveur de la thèse de la « grande illusion », se divisent en deux genres.

Le premier genre d'argument s'inscrit en faux contre l'impression que la phénoménologie est plus riche que ce qui peut en être rapporté, ou que les tableaux perceptifs comportent davantage d'éléments vécus (et déclarés comme tels) qu'on ne peut en décrire de manière précise et détaillée. Il s'appuie sur la considération d'expériences portant sur la structure de l'attention, qui est focalisée, tout en étant dotée d'une périphérie à la fois distribuée et dégradée. De deux choses l'une, écrivent Cohen et Dennett [42] : soit il y a une forme affaiblie d'accès à la zone périphérique de l'attention, *dont les sujets peuvent parler*, et dans ce cas la conscience reste articulée aux fonctions cognitives qui en permettent le rapport verbal ; soit l'attention, et avec elle la conscience, est

entièrement manquante, comme c'est apparemment le cas dans les situations de « cécité attentionnelle », et dans ce cas il ne saurait évidemment y avoir d'accès ou de rapport. En somme, soit la conscience est présente, même faiblement, et elle reste accessible *et verbalisable*, soit c'est sa complète *absence* qui explique son inaccessibilité. Conscience et accessibilité sont strictement indissociables, selon cette analyse. La littérature de psychologie expérimentale contient pourtant de nombreux arguments allant contre la stricte solidarité entre conscience et accessibilité cognitive défendue par Dennett. Le principal d'entre eux est la variété et la plausibilité des explications qu'on peut donner d'une absence de rapport ou d'un rapport négatif, par-delà la pure et simple inexistence de l'expérience à rapporter. L'amnésie, l'agnosie, et l'indisponibilité seulement « rationnelle » [43] des phénomènes comptent parmi ces explications alternatives ménageant la possibilité que ce qui n'est pas rapporté soit néanmoins éprouvé. L'amnésie peut si bien effacer des apparitions fugaces que les sujets sont en droit de déclarer rétrospectivement n'avoir jamais été conscients d'elles (comme c'est souvent le cas, nous l'avons vu, dans l'anesthésie générale). L'agnosie est un défaut de catégorisation d'une apparition, qui rend cette dernière inapte à une description verbale, sans pour autant l'annuler. Il en va ainsi, par exemple, lorsque des sujets déclarent ne pas avoir perçu l'entrée d'un gorille sur un terrain de football opposant une équipe au maillot blanc à une équipe au maillot noir, non pas forcément parce qu'il ne l'ont pas vu, mais parce qu'ils tendent à le catégoriser incorrectement comme l'un des joueurs habillés en noir [44]. L'indisponibilité « rationnelle » de l'information associée à une expérience consciente, enfin, signifie sa mise à l'écart de la voie principale qui lui permettrait de conditionner le raisonnement ou la production verbale. Pour autant, toute influence retardée, indirecte ou subliminale de cette expérience fugace et éloignée du cercle attentionnel de la vie logique socialement présentable n'est pas exclue. Il en va ainsi dans les effets dits d'« amorçage » (« priming » en anglais) [45], où une expérience ni retenue ni rapportée peut influencer, voire biaiser, les réponses ultérieures à d'autres expériences faisant l'objet d'un rapport verbal. Ainsi, contrairement à ce qu'avance Dennett, il pourrait bien y avoir quelque chose entre la conscience directement accessible et

l'absence complète de conscience. Ce quelque chose d'intermédiaire, ce sont des moments de conscience qui en préparent d'autres, qui disposent à de nouvelles réactions ou à de nouvelles pensées sans être eux-mêmes en prise immédiate avec l'agir ou le concevoir, et qui sont indirectement accessibles à travers des rapports verbaux rétrospectifs portant sur leurs conséquences vécues ou agies. En suivant la liste précédente de comptes rendus alternatifs des absences de verbalisations, l'amnésie peut s'avérer circonstancielle et être surmontée par un travail de réévocation en acte des situations passées [46] ; l'agnosie peut parfois être corrigée rétroactivement et faire ressortir des épisodes occultés par leur déficience de catégorisation [47] ; et l'indisponibilité d'un moment de conscience peut être seulement de second degré, en attente d'une expérience influencée par elle mais cognitivement disponible au premier degré. Les interprétations de Dennett ne suffisent décidément pas à exclure que le champ de l'expérience s'étende au-delà de ce qui est « cognitivement accessible », au sens prochain de verbalisable, catégorisable, et séquençable dans une histoire de soi spontanément et immédiatement énoncée [48].

Le second genre de contre-argument avancé par Dennett prolonge et durcit le précédent en se prévalant de la force d'une règle épistémologique. La règle, déjà mentionnée, est celle d'opérationalisme hétérophénoménologique, selon laquelle il n'y a aucun sens testable à affirmer l'existence d'une expérience consciente chez un sujet (y compris soi-même) indépendamment de la possibilité qu'on a d'y accéder. Dès lors, les théories qui associent, comme celle de Zeki, une conscience élémentaire à chaque événement neurophysiologique local, indépendamment de sa connexion à des fonctions globales de prise de décision et de formulation linguistique, sont qualifiées collectivement de *non scientifiques*. Il en résulte une reconfiguration fortement restrictive du problème de la conscience. Selon Dennett, la distinction même entre le problème difficile de l'origine de la « conscience phénoménale », et les problèmes faciles portant sur les fonctions cognitives d'*accès*, doit être considérée comme nulle et non avenue, au nom de l'impossibilité de réfuter ou de vérifier des propositions portant sur la conscience autrement qu'en *accédant* à l'information associée. Il ne saurait y avoir qu'un seul type de problème de la conscience, selon Dennett :

celui qui se prête à un accès cognitif permettant l'attestation et la théorisation. Seuls les problèmes faciles sont par conséquent légitimes, pour la simple raison qu'ils portent sur les fonctions mentales qui permettent cet accès en dernier ressort. « Loin d'être un obstacle formidable à la science, concluent Cohen et Dennett, le "problème difficile" doit son apparente difficulté au fait qu'il se situe systématiquement en dehors du domaine de la science, pas seulement de la science d'aujourd'hui mais de toute science future[49] ». Ce genre de décret d'insaisissabilité d'un problème par la science sans limite de temps, que Dennett repoussait ironiquement dans l'un de ses livres[50], est à présent assumé par lui, quoique dans un tout autre esprit. Le problème difficile ayant été reconnu comme n'appartenant au domaine opérationnel d'aucune science présente ou future, il est réputé *ne pas exister*. Réciproquement, ce qui appartient au domaine de la science, à savoir les problèmes faciles sur les fonctions cognitives, *doit* épuiser toute interrogation portant sur la conscience. Et l'étude de ces fonctions *doit* donc suffire à donner le fin mot de l'énigme : la conscience *ne peut pas* ne pas se réduire au jeu des fonctions cognitives d'accès.

Que penser de cette stratégie de négation d'un problème au nom de son écart par rapport à une méthodologie scientifique prise pour norme étroite et exclusive ? Et que penser de la conséquence de cette stratégie, qui consiste à favoriser un problème connexe, puis à prévoir les termes de sa solution au nom de sa conformité à la même méthodologie ? Il faut admettre pour commencer que la stratégie de négation n'est pas dénuée de pertinence tant que le problème allégué se trouve lui-même formulé dans les termes de la méthodologie scientifique. Le « problème difficile » de Chalmers étant celui de l'origine *physique* de la conscience phénoménale, cette origine supposée devrait être accessible à une méthode analogue à celle de la physique. L'enquête serait donc ici tenue de se conformer aux règles de cette méthode, parmi lesquelles les règles de l'attestabilité empirique sont les plus cruciales ; et, s'il lui est par principe impossible de s'y conformer de bout en bout, alors le problème qui la motive doit être rejeté. Toutefois, la réciproque de ce rejet ne vaut pas : il n'est pas vrai que toute interrogation sur la conscience soit épuisable par les études scientifiques portant sur les fonctions cognitives, puisque la conscience dite

« phénoménale » leur sert de précondition, et demeure donc à cause de cela dans leur angle mort. Autrement dit, il est juste de rejeter le problème difficile tel que l'a formulé Chalmers parce que, ayant encore un pied dans le cercle de validité méthodologique des sciences objectives, sa non conformité partielle aux normes de ce cercle l'exclut *de facto* des recherches qu'il est légitime d'y mener. Mais il n'est pas juste de subordonner la question de la conscience *dans son ensemble* à une science qui est *par construction* lacunaire à son égard.

Ces remarques sur les conséquences étroitement scientistes que Dennett tire de son opérationalisme sont pourtant loin d'en avoir affronté tout le défi épistémologique. Le point de vue phénoménologique lui impose encore plus d'acuité que le point de vue des sciences en troisième personne. Que peut bien être une expérience dont nul n'a connaissance, une conscience de laquelle aucun « accès » ne permet d'être conscient ? Ces propositions sonnent comme de véritables oxymores en première personne. Mais elles ne semblent telles que parce que l'étanchéité entre les deux domaines, l'expérimenté et le non-expérimenté, a été exagérée. À partir du moment où l'on a fait droit, comme précédemment, à la possibilité d'un accès cognitif différé, d'un déplacement rétrospectif de l'attention, d'une recatégorisation tardive de régions non classées de l'expérience, ou d'une remémoration de vécus initialement occultés, tout change. Des pans entiers de conscience des franges et des interfaces deviennent disponibles, comme on l'a signalé au chapitre IX à propos de l'évaluation critique du concept de corrélat neuronal de la conscience formulée par Eric Schwitzgebel [51]. Des expériences qui s'écartent progressivement du centre attentionnel immédiatement verbalisable pour aller vers des événements de plus en plus marginaux ou fugaces se contentant d'altérer les dispositions mentales s'avèrent parfois indirectement ou tardivement accessibles. Une vaste phénoménologie de l'alors-vécu, de l'à peine remarqué, de l'intentionnellement ignoré, du trop vite passé, de l'entr'aperçu avant toute conceptualisation, des états de disponibilité vides et pour cela négligés, de l'insupportable réprimé, de l'interrogation fugitive restée sans réponse, des profondeurs cénesthésiques trop banales pour être constatées, de tout cela qui est *maintenant reconnu comme tel* mais ne l'a pas été immédiatement ni spontanément, s'ouvre alors à

l'investigation. La limite nette de l'inaccessible et du silencieux est ici remplacée par la bordure floue de l'à peine accessible et du peut-être un jour racontable. Par ailleurs, et c'est précisément là le motif de la synthèse projetée entre théorie des ébauches multiples et théorie des micro-consciences, une expérience dont *nul* n'a (à présent) l'expérience pourrait s'interpréter comme une expérience qui n'est (en ce moment) assumée par *nul moi*, qui n'est (encore) intégrée dans nul récit autobiographique, et non pas forcément comme une expérience inexistante. La perspective de son intégration et de sa verbalisation, la latence de ses effets induits, suffisent à lui conférer un statut épistémologiquement respectable, y compris sous la contrainte d'un opérationalisme cognitif. C'est ici le lieu de signaler que l'exclusion des entités (ou des *expériences*) cachées n'est pas une conséquence inévitable de l'opérationalisme. Un opérationaliste doit incontestablement bannir de telles entités (ou de telles expériences) si celles-ci n'offrent aucune perspective de nouvelles observations ou de nouvelles actions motivées par elles, à court ou à long terme. Mais il n'a aucune raison de les refuser si elles peuvent être définies par une opération d'accès, fût-elle distante, différée, détournée, ou médiate.

Il reste qu'universaliser la notion de telles expériences latentes ou isolées au nom d'un postulat d'uniformité neurologique, comme le fait Zeki, ou au nom de l'illimitation de l'horizon des vécus distants, oubliés, ou infraliminaux, comme est tenté de le faire un phénoménologue, relève dans un premier temps du pari, pour ne pas dire de la spéculation, ainsi que nous l'avons admis plus haut. L'adversaire cognitiviste de cette universalisation aura tendance à accuser ses défenseurs, non sans quelques bons motifs, de commettre dès leur premier pas le sophisme de la lampe-torche [52]. Une lampe-torche allumée, voyant de la lumière devant elle indépendamment de la direction vers laquelle elle pointe, ne peut que conclure (faussement) qu'*il y a* de la lumière partout ; de même, une conscience, s'apercevant constamment d'elle-même durant le travail mental, est portée à conclure (faussement, selon le courant dominant des sciences cognitives) que toute opération mentale est associée à une conscience. Il est cependant aisé de retourner l'allégorie contre ceux qui l'ont formulée, à condition de modifier légèrement ses termes de comparaison. Au lieu de faire correspondre au couple

lumière-obscurité le couple conscient-inconscient, on peut le rapprocher du couple foyer attentionnel/expérience aux marges de l'attention, ou bien du couple expérience explicitée/expérience inchoative. On infère alors, à partir de la même allégorie, qu'un foyer attentionnel d'expérience verbalisable tend à conclure (faussement) que *toute* expérience est explicite et immédiatement susceptible d'un rapport verbal ; et que par conséquent, à rebours de l'hypothèse de départ, une expérience non explicite et non verbalisée sur-le-champ ne saurait exister. Une simple allégorie ne suffit décidément pas à emporter la décision, même si elle peut temporairement susciter des convictions superficielles. Car le choix même de ses termes de comparaison est conditionné par la thèse qu'on vise à lui faire illustrer. Dans l'allégorie de la lampe-torche, l'effet du parti pris sur sa formulation est évident : pourquoi choisir le couple conscient-inconscient, si ce n'est parce qu'on tient pour acquis que le statut quasi-constant de l'activité mentale est *inconscient* ; et à l'inverse, pourquoi choisir le couple foyer attentionnel d'expérience/expérience aux marges de l'attention, si ce n'est parce qu'on s'adosse sur le fait de l'expérience en l'universalisant ?

L'argument allégorique n'étant pas concluant, il faut en revenir à une strate plus primitive, pré-argumentative, de la prise de position philosophique : l'adoption préalable d'une posture ou d'une orientation fondamentale. La posture choisie ici est dérivée de *l'attitude empiriste* de Van Fraassen[53], mais dans le genre de version sans compromis que doit adopter un phénoménologue : se tenir fermement dans l'être-au-monde vécu, et se demander comment le reste, science, objectivité, et concepts neurologiques, en est issu. Le choix qui sous-tend cette posture exposée au chapitre V semble frappé au coin du bon sens : partir de là où on est pour en dériver l'édifice de la connaissance (dans les sciences cognitives comme dans toutes les autres sciences) au lieu de chercher inversement à prendre appui sur la construction obtenue pour rendre raison de là d'où le bâtir s'est élancé. Mais au fait, *où* est-on ? Quelle est l'identité de ce *là* autour duquel nous ne cessons de tourner ? La caractérisation que nous avons commencé par en donner n'a rien de partagé. L'empirisme classique situe le « là » dans les données des sens. L'empirisme constructif, le pragmatisme et le réalisme élémentaire de l'« attitude naturelle » le désignent comme le monde

familier de l'activité quotidienne, ainsi que des opérations et des faits de laboratoire. Le réalisme scientifique, enfin, étend le « là » à la nature entière telle que les théories prétendent la représenter. On s'aperçoit ainsi que le slogan du retour « là où on se trouve » ne suffit pas davantage que l'allégorie à dissiper l'embarras de la sélection d'un point de départ. Les réalistes scientifiques sont par exemple en droit de préférer leur stratégie, que nous avons repoussée comme une vaine tentative de fonder l'originaire sur le dérivé, au nom de leur conviction que « là où on est » n'étant autre que la nature figurée par les sciences, et non pas une conscience humaine isolée dans cette nature, ce que nous appelons originaire est dérivé, tandis que ce que nous appelons dérivé est originaire. La stratégie directe des uns est la stratégie réciproque des autres, l'ici des uns est le lointain des autres.

Pour sortir de l'impasse, il faut faire réintervenir quelque chose de plus profond encore que la posture : l'état de conscience. Ce qui est premier pour l'état de conscience ordinaire est l'objet sous la main, le milieu objectivé des pratiques courantes ; ce qui est premier pour l'état de conscience d'une visée intentionnelle poussée jusqu'aux formes théoriques est la totalité des objets des sciences de la nature ; ce qui est premier pour l'état de conscience réflexif est le monde de la vie vécue entière, sensible, émotionnelle, conceptualisante et objectivante. Mais le seul état de conscience qui autorise à *réaliser* cette dépendance des originarités à l'égard des états de conscience est celui d'*épochè* phénoménologique radicale. Capable de boucler sur les autres comme sur lui-même, il s'affirme à nouveau comme notre meilleur candidat au titre d'originaire des originaires. *Là où on est* se montre dans l'apaisement des pulsions vers les ailleurs ; il ne se révèle pas à l'extrémité d'une quête entreprise pour le chercher. *Là où on est* se rend clair par son inassimilabilité à quelque lieu que ce soit, par sa disposition à circuler dans les étendues d'une attention parfois extatique, et par son aptitude à *faire voir* les origines concurrentes comme autant de régions dans une topographie fabriquée ; il n'est pas lui-même une collection de choses et de lieux ramassée devant le regard. Une fois fixée l'identité de « là où on est », c'est ce *là* qui doit servir de présupposé normatif, pour la simple raison que nous n'en savons nul autre aussi bien que lui. Et si, comme cela vient d'être

suggéré, le là-source est l'expérience actuelle, alors c'est cette dernière qui a qualité pour être présomptivement universalisée. Là où je me trouve, là où j'ai été jeté, est expérience incarnée des lieux et des choses, expérience située dans une chair réversible voyante et vue, objectivante et objectivée [54]. Pour étendre ma connaissance assurée de proche en proche, le choix le plus raisonnable et le plus économe en hypothèses est donc de reconnaître *a priori* toute chair que je vois comme voyante, le corrélat objectivé de ma sensibilité comme apte à être objectivant, les objets de conscience du vivant que je suis comme signifiant une capacité au vécu conscient.

L'expérience pure, ni chose, ni propriété, ni phénomène, est simplement acceptée dans cet état de référence comme la donnée la plus primitive que nous ayons, comme un matériau manifeste et indistinctement ubiquitaire dont seuls restent à élucider les procédés de composition qui lui permettent d'atteindre la forme de conscience récursive, stable et articulée de notre vie humaine adulte. Tout ce qui a déjà été dit précédemment sur l'élaboration de segments de récit, sur leur mémorisation ou leur non-mémorisation, sur leur intégration ou leur non-intégration au récit « officiel » biographique, sur leur réflexion ou leur non-réflexion comme « m'appartenant », peut être emprunté à Dennett sans aboutir inévitablement comme lui à l'extinction de la conscience dans la suite de vocables d'une narration. Que la conscience soit structurée narrativement n'implique pas que la structure narrative épuise tout ce qu'il y a dans la (ou les) conscience(s). Que l'on récuse l'image d'un « théâtre cartésien » où les événements mentaux inconscients sont placés sous la lumière crue de la conscience n'entraîne pas automatiquement que l'activité mentale dans sa totalité soit reconduite à l'obscurité d'une pure concaténation de signes. Cela peut plutôt s'interpréter, aux antipodes d'un tel éliminativisme, comme une affirmation de l'inutilité de promouvoir les événements mentaux à la dignité d'être-conscient dans la mesure où tous la possèdent d'emblée au sens minimal d'être éprouvé. Seule leur mise à disposition permanente pour des réactualisations, et leur acceptation à long terme comme faisant légitimement partie de l'histoire d'un « moi », doivent passer par la voie étroite d'un processus de sélection qui en rejettera un grand nombre dans l'oubli, ou bien simplement

dans une décharge de récits tantôt avortés, tantôt périphériques, tantôt sans lien mutuel, d'où ils ont peu de chances d'être extraits un jour (sauf à faire un effort spécifique de remise au jour de l'indistinct et du quasi-oublié). Les processus neurologiques intégratifs allant des oscillations synchroniques cortico-thalamiques aux vastes assemblées cellulaires corrélées à longue distance devraient à partir de là être complètement réinterprétés. On ne les tiendrait plus pour des corrélats neuronaux de la *conscience*, mais pour des corrélats neuronaux de la stabilisation de récits verbalisables d'une séquence principale de vécu conscient reconnu comme « mien », à partir d'un réservoir de nombreux candidats narratifs également conscients n'ayant pas tous réussi l'épreuve de la généralisation et de la mémorisation épisodique. On ne leur ferait plus jouer le rôle de faisceau d'éclairage des actes cognitifs spécialisés et inconscients, mais le rôle de liant cohésif de consciences élémentaires candidates à l'entrée dans l'avenue principale de l'autobiographie.

Cette synthèse inspirée de deux auteurs (Zeki et Dennett, un Zeki incomplet et un Dennett réticent) sera appelée à partir de là *la théorie des ébauches conscientes multiples*, après avoir simplement inséré l'adjectif « consciente » dans le nom de la thèse de Dennett. Elle a, entre autres avantages, celui de donner une signification renouvelée au fait que le critère ultime de « conscience » n'est autre que le rapport verbal, préconditionné par un acte de mémorisation. Au lieu de considérer que la verbalisation est une traduction indirecte de la part d'activité mentale qui s'est déroulée sous les projecteurs du théâtre de la conscience, on doit désormais en inférer qu'elle est le fruit direct de la sélection de *l'une* des séquences narratives conscientes par le locuteur comme celle qui va être enchaînée à ses séquences narratives antérieures (ou plutôt qu'à l'inverse elle modèle l'identité du locuteur par l'acte de la retenir). Au lieu de raconter *la* conscience, on opte pour *une* conscience à travers la déclamation d'un certain conte. Le changement d'interprétation n'est pas négligeable. De l'une à l'autre, la distance entre la parole et ce qu'elle révèle s'est beaucoup raccourcie. Dans le premier cas, qui correspond à la vision courante, le rapport verbal offre un aperçu sur quelque chose de tout autre que lui ; il est considéré comme un accès, certes imparfait mais quasiment unique, vers un champ de pur

apparaître qui lui est au fond étranger. Si l'on en fait un critère de conscience, c'est contraint et forcé, en raison du quasi-monopole qui lui est reconnu ; mais en droit il manque tellement d'affinités avec ce dont il est le critère qu'on le soupçonne de faillir souvent à sa tâche de mise au jour[55]. Dans le second cas, le rapport verbal n'est rien d'autre que la transcription de celle des préverbalisations de séquences vécues qui a été élevée au rang de récit officiel. Faire de la présence d'un rapport verbal le critère, non pas d'une conscience de toute façon ubiquitaire, mais de l'itinéraire particulier de conscience racontée qui se trouve intégré (provisoirement ou durablement) dans le courant autobiographique du sujet, va pour ainsi dire de soi ; car il y a coextensivité de l'un à l'autre.

Quant à l'absence de capacité de rapport verbal constatée dans les états végétatifs ou dans l'anesthésie générale, elle n'a plus ici nécessairement à être interprétée comme perte complète de conscience, mais peut-être comme simple témoin d'un éclatement des consciences désormais privées de leur terrain d'intégration et de tissage en une seule histoire personnelle. Une donnée rend cette façon de voir plus plausible : c'est la réussite fréquente des procédés d'anesthésie sous hypnose[56]. Ici, le patient peut difficilement être considéré comme inconscient. Mais ce que parvient sans doute à faire l'hypnothérapeute est d'*isoler* la conscience de douleur du patient de sa grande séquence autobiographique, et de la *lui* rendre ainsi inaccessible. La douleur reste *consciemment* perçue, mais étant localement perçue, étant maintenue en dehors du tissu de la narration auto-assumée par le patient comme vécue, elle n'est plus rien pour *lui*. À l'inconscience se trouve substituée la fragmentation de la conscience, son détissage en un faisceau de fils narratifs divergents, dont un seul est raccroché à la chaîne des souvenirs *siens*. Une autre donnée se trouve clarifiée par cette théorie, et lui donne de la consistance en retour. Elle concerne l'ontogenèse de la mémoire des nourrissons et des jeunes enfants. Chacun d'entre nous vit dans une absence apparente de souvenirs organisés, épisodiques, datant de la toute petite enfance. Les premiers de nos épisodes mémorisés et racontables remontent habituellement à une époque située entre l'âge de deux et de quatre ans. Pourtant, des expérimentations psychologiques, et aussi le

témoignage de nombreux parents, montrent que les très jeunes enfants sont parfaitement capables de mémoriser ce qui leur arrive. Des nourrissons savent reproduire un geste fait par l'expérimentateur plusieurs semaines après en avoir été témoins ; des enfants de dix-huit mois manifestent qu'ils se souviennent avoir vu un spectacle insolite ; et d'autres enfants de deux ans savent relater un épisode étonnant perçu dans un zoo ou un parc d'attractions[57]. La seule chose que ne peuvent pas encore faire ces petits d'hommes, c'est s'approprier un souvenir, et en faire un récit centré sur eux-mêmes en tant que protagonistes[58]. Comme nous l'avons vu au chapitre II à propos de l'ontogenèse des niveaux d'étiquetage réflexif des expériences, ils ne connectent encore ni ce qui est raconté du passé ni ce qui est figuré du futur à un « moi » capable de s'en faire l'acteur et le centre unificateur. La curieuse combinaison de mémoire et d'oubli qui caractérise les jeunes enfants se comprend immédiatement à partir de là. Les enfants en bas âge sont bel et bien conscients de ce qui survient et ils sont capables de s'en souvenir ; mais ils ne s'*approprient* pas ce souvenir ; ils ne le nouent pas à une corde biographique intégrée qui en ferait un souvenir *leur*, rappelable à tout instant en la tirant par son extrémité identitaire présente. Les souvenirs du tout jeune enfant que nous avons été ne sont sans doute pas perdus, mais dispersés, répandus dans un champ de possibilités d'identification jusque-là non actualisées. Seuls des procédés comme l'hypnose (utilisée à rebours de sa finalité anesthésique), ou les libres associations de la cure psychanalytique, parviennent parfois à réactiver ces possibilités perdues, à carder à partir d'eux d'autres fils biographiques esquissant des personnalités virtuelles, à les faire converger enfin vers la personnalité actuelle qui les autorise à se raconter.

Ces remarques sur l'anesthésie, l'hypnose et la mémoire des jeunes enfants nous conduisent au plus près d'une question de principe qu'il faut à présent affronter à nouveau. Quel est le statut de la *théorie des ébauches conscientes multiples* qui vient d'être exposée ? Qu'est-ce au fond qu'une *théorie de la conscience* ? Que parvient-elle à faire si son objet est un non-objet, et si elle ne peut même pas sauver les phénomènes, la conscience n'étant pas un phénomène mais le fait dernier de la phénoménalité ? Pour répondre à ces interrogations, il faut revenir au plus près de la racine de l'activité théorique. Avant même d'être

un discours sur des objets, et une loi reliant les phénomènes, une théorie a pour fonction d'immerger l'actualité (perçue, ou plus généralement vécue) dans un réseau de possibilités ; elle a pour fonction de faire *concevoir* ce qui est en acte comme *une* réalisation particulière au sein d'un univers de virtualités beaucoup plus vaste qu'elle. Or, c'est à peu de choses près ce que parvient à faire la théorie des ébauches conscientes multiples, en situant l'expérience consciente actuelle au sein d'un grand réservoir d'expériences conscientes latentes dont l'intégration à la biographie actuelle aurait été envisageable mais n'a jamais été accomplie. Cette sorte d'explication de l'expérience consciente *telle que la traduit le rapport verbal* ne ressemble même pas superficiellement à son contrepoint métaphysique. Il n'y est pas question de révéler l'origine, la cause première, l'*archè*, du terme expliqué. Ce qu'il s'agit d'expliquer est au contraire reconnu modestement comme *donné*, puis plongé dans un système de coordonnées traçant ses réfractions, ses métamorphoses, et ses élaborations possibles. Le système de coordonnées n'engendre rien, il *repère*. Il n'explique pas au sens second de dévoiler le principe de l'*explicandum* ; il explique au sens premier de déployer sa toile arachnéenne autour de cet *explicandum* et de lui offrir par là un terrain de variations. L'expérience consciente actuelle n'est pas supposée engendrée par quoi que ce soit ; elle est tellement *là* que nul engendrement ne pourrait la prendre à revers à partir d'un ailleurs. Elle est simplement repérée dans le système de ses propres possibles, de ses réflexions possibles, de ses mises en forme possibles, de ses fables possibles, de ses synthèses possibles, de ses oublis ou de ses négligences possibles.

Une telle théorie *de* l'expérience consciente ne pourrait toutefois avoir une pertinence *pour* l'expérience consciente elle-même qu'à la condition expresse qu'elle ait des conséquences en première personne. La disponibilité d'une traduction vécue et racontée de certaines manifestations de l'ubiquité de l'expérience consciente dans la vie mentale est capitale pour assurer l'opérationalisation de cette théorie ; et elle l'est également pour lui assurer un ancrage dans le tribunal de dernière instance des conceptions de la conscience qu'est la conscience elle-même. Nous avons admis précédemment qu'il en va bien ainsi, que rien n'empêche d'accéder rétrospectivement à des expériences

inchoatives. Et pourtant des doutes *de principe* peuvent légitimement surgir à ce sujet. On peut se demander s'il est simplement *vraisemblable* que se fassent jour des événements *vécus* allant dans le sens d'une théorie des ébauches multiples revue et corrigée par le pan-expérientialisme mental de Zeki. L'intégration des micro-consciences, leur articulation en un récit, se vit rétrospectivement à partir du point de vue du récit intégré et articulé. S'il en va ainsi, le récit « officiel » incorporé dans la biographie du sujet n'a-t-il pas toutes les chances de s'appréhender lui-même comme unique, isolé, et excluant toute autre séquence consciente ? En saisissant la corde biographique par son seul bout d'identification actuelle, ne semble-t-il pas qu'on puisse seulement tirer les souvenirs qui lui sont accrochés, et que les séquences alternatives de conscience, ces ébauches multiples fragmentaires non adhérentes à l'attracteur du « moi », soient condamnées à rester ignorées ? À vrai dire, des réponses à ces questions deviennent disponibles, comme nous le verrons plus bas, et elles sont encourageantes. Même si, en fin de parcours, toute expérience exprimée se trouve liée *de facto* à la séquence biographique principale, il reste qu'*on peut se souvenir de l'avoir auparavant égarée ou exclue*, et de l'avoir réintégrée sous l'effet d'un dialogue de mise au jour ou d'un travail sous hypnose. Son statut dans le fil autobiographique est celui d'un brin latent devenu patent, et ressenti comme tel [59], ce qui lui permet de venir à l'appui de la théorie des ébauches conscientes multiples sans briser l'unicité finale du récit « officiel ».

Au moins cette remise en situation a-t-elle l'avantage de clarifier quelques débats confus sur la place de la conscience dans l'économie mentale. Pour comprendre le procédé de la clarification, il faut d'abord noter que, dans bon nombre de ces débats, on tend à substituer à la question « quel rôle la conscience joue-t-elle dans la détermination des comportements ? » la question apparemment plus modeste, et plus accessible à l'expérimentation, « à quel *moment* apparaissent de possibles corrélats de la conscience, dans la chronologie des déterminants neuronaux de l'action ? ». L'hypothèse qui sous-tend la substitution est que ce serait seulement dans le cas où les corrélats de conscience, attestés par un rapport verbal, apparaîtraient *avant* les corrélats neuronaux de la commande motrice qu'on pourrait tenir une volition consciente

pour la *cause* de l'agir. C'est cette reformulation de la question qu'a retenue Benjamin Libet [60] pour son enquête tantôt célébrée, tantôt décriée, sur la réalité du libre-arbitre [61]. Et c'est elle également que Dennett a prise pour cible dans sa relecture des expériences de Libet à la lumière de sa théorie des ébauches multiples [62].

Rappelons l'expérience centrale de Libet [63], qui servira de témoin. Elle consiste à demander à un sujet d'accomplir un geste stéréotypé à un moment arbitraire de son choix, puis à enregistrer chez lui trois types d'événements en séquence. Le premier est le potentiel de préparation motrice (*Readiness Potential*, ou RP, en anglais), qui est une onde électroencéphalographique engendrée par l'activité du cortex moteur et de l'aire motrice supplémentaire du cerveau. Le deuxième événement est la déclaration *rétrospective* du sujet d'avoir *décidé* de faire son geste à un certain instant, repéré par la position de l'aiguille d'une horloge [64] qu'il observe pendant l'expérience ; cet instant est dénoté W (pour *Wanting*, vouloir en anglais). Le troisième événement, enfin, est la contraction des muscles correspondant à l'effectuation du geste, attestée par un électromyogramme ; il est appelé M (pour *Motion*, mouvement en anglais). Le résultat expérimental qui découle de ces enregistrements est simple et reproductible : l'instant verbalement rapporté de la *décision* de bouger est nettement postérieur au potentiel de préparation motrice (il est retardé par rapport à lui de 300 à 400 millisecondes), mais il reste antérieur à la contraction des muscles (l'anticipant de 100 à 200 millisecondes). La séquence s'écrit : RP<W<M. Des versions ultérieures de l'expérience ont confirmé pour l'essentiel le résultat chronométrique de Libet, tout en circonscrivant mieux les aires cérébrales associées à la préparation d'un mouvement et à la conscience déclarée de l'avoir voulu [65]. Elles utilisent pourtant des moyens différents, en explorant le cerveau par IRMf (imagerie par résonance magnétique fonctionnelle) ou par TEP (tomographie par émission de positrons) au lieu de l'électroencéphalographie, et en remplaçant l'instruction de faire un geste stéréotypé par l'instruction de *choisir* entre *deux* gestes stéréotypés. La controverse ne se fait vraiment jour qu'à l'étape suivante, celle de l'*interprétation* du résultat.

L'interprétation que propose Libet est littérale. Selon elle : (a) la *conscience* de vouloir agir (et la volonté consciente d'agir, qui lui est plus ou moins assimilée), retarde par rapport à l'amorce inconsciente du mouvement ; (b) le mouvement est donc décidé *inconsciemment*, avant que la conscience de vouloir (ou la volonté consciente) n'intervienne ; (c) il reste cependant un délai entre l'émergence de la conscience de vouloir et l'effectuation de l'acte, et ce délai peut être mis à profit pour exercer une sorte de *droit de veto* conscient sur le projet inconscient d'agir, faisant ainsi parfois avorter ce dernier.

Chacun des termes d'une telle interprétation est contestable, et de nombreux auteurs n'ont pas manqué de le souligner dès la parution de l'article, ouvrant la polémique dans les colonnes mêmes du journal qui l'a publié. La fascination pour l'argument de Libet n'a pourtant cessé de croître, et cela représente un phénomène au moins autant socio-culturel qu'intellectuel. Le désir secret qu'exprime cette fascination est sans doute celui de voir *la science* trancher, avec son autorité supposée sans appel, des débats existentiellement cruciaux mais philosophiquement ambigus ; un désir d'ailleurs contradictoire, qui en conduit beaucoup à voir dans le résultat de Libet la preuve scientifique de l'inanité du libre arbitre et de l'inexorable détermination matérielle de nos actes (au nom du point b de son interprétation)[66], et d'autres au contraire à se sentir confortés dans leur croyance au libre arbitre (en adaptant le point c de son interprétation)[67]. L'obstacle qui s'oppose à ce désir est que la décision « scientifique » espérée dépend de choix préalables en matière de définitions et de présuppositions, qui ne peuvent pour leur part manquer d'être philosophiques. Libet mêle ainsi des faits empiriques à des préconceptions philosophiquement naïves, et il lui est impossible de se passer de ces dernières pour aboutir à ses conclusions. Cela se lit dans sa juxtaposition d'un langage des causes (physiologiques) à un langage des intentions (conscientes), ainsi que dans sa précipitation à situer chronologiquement une intention comme on le ferait d'une cause. Un tel style d'exposé mixte convient dans le langage courant, parce qu'il entérine notre capacité à basculer d'un état de conscience intentionnel à un état de conscience réflexif. Mais il demeure suspect dans les sciences cognitives, parce qu'il n'adhère pas de bout en bout à leur approche objectivante, et qu'au-

delà de cela il ne peut se prévaloir d'aucune garantie en matière d'articulation chronologique entre des événements qui relèvent de cette approche et des événements vécus qui n'en relèvent pas. En droit, l'exposé en première intention des résultats et de l'interprétation de l'expérience de Libet devrait s'effectuer dans le seul langage méthodologiquement éliminativiste des sciences cognitives. Or, en ce droit éliminatif préliminaire, la seule chose qu'enseigne l'expérience de Libet [68] est qu'entre un événement électrophysiologique et le geste qu'il anticipe s'intercale l'instant désigné par une *production verbale* ; et que cette production verbale traduit l'accès conjoint, aux aires associatives et à l'espace de travail global du cortex cérébral, d'une donnée chronométrique et d'une donnée motrice. Toute thèse ultérieure sur ce que fait ou ne fait pas *la conscience*, voire sur le moment de la séquence physiologique où elle intervient, est extrapolée à partir de cette base prosaïque et doit sans cesse y revenir pour y trouver ses éléments de justification ou de réfutation.

À rebours d'un tel droit minimal, le langage utilisé par Libet porte la marque de ses convictions dualistes latentes, vite reconnues par ses commentateurs [69]. Un moment déstabilisées par le résultat inattendu de l'expérimentation, dans laquelle (en bon accord avec un pur *épiphénoménalisme*) la conscience de vouloir effectuer un geste semble survenir après la « prise de décision » par des processeurs neuronaux supposés inconscients, ces convictions ont trouvé une compensation dans la thèse du « veto ». Le libre arbitre, compris (sur un mode manifestement dualiste) comme une capacité qu'aurait la conscience de déterminer selon ses propres fins le cours des processus neuronaux aboutissant à une action, est ainsi sauvé de la déroute à travers un pouvoir prêté à cette conscience de *ne pas* agréer certains mouvements inconsciemment planifiés. Malheureusement, ce veto ressemble à un *deus ex machina* qui déroge complètement aux règles chronologiques énoncées par Libet lui-même en ce qui concerne la volition consciente [70]. Comment se fait-il qu'on n'observe pas de « potentiel de préparation de veto », qui nous conduirait à la même conclusion épiphénoménaliste que celle de la première phase de l'expérience ? Faut-il admettre qu'une volition a besoin d'une anticipation neurophysiologique inconsciente dans tous les cas *sauf* celui d'une volition négative comme le

« veto » ? Doit-on vraiment aller jusqu'aux ultimes conséquences de la définition offerte du libre-arbitre, en considérant que lors du veto, la conscience se comporte comme une entité entièrement à part qui *intervient* dans les processus neuro-musculaires et peut les interrompre à loisir ? L'admettre reviendrait à dépasser le crypto-dualisme inscrit dans la forme du langage interprétatif, pour adopter un dualisme métaphysique faiblement étayé par cette seule interprétation. Cela supposerait, contre toute prudence logique[71], qu'on excède les modestes constats de succession d'événements neuro-comportementaux, pour les ériger en marques de dépendances causales entre entités de types ontologiques distincts.

Encore n'a-t-on avancé jusque-là que des arguments d'implausibilité contre l'hypothèse libetienne du « veto ». Le seul moyen d'en venir à bout serait de montrer qu'elle n'est en aucune manière indispensable pour rendre raison des principaux faits qui l'ont rendue crédible aux yeux de Libet : non seulement l'antécédence du moment allégué de la décision consciente par rapport au geste, mais aussi et surtout le constat qu'un potentiel de préparation motrice *n'est pas toujours* suivi du geste ébauché[72]. Le non-accomplissement du geste, dans quelques cas où la montée d'un potentiel de préparation motrice a pourtant été enregistrée, semble appeler une explication transcendant les processus physiologiques qui sous-tendent ce potentiel ; et c'est ce genre d'explication allogène que suggère Libet, avec son idée d'un veto prononcé par la conscience. Mais il se trouve que des travaux récents ont avancé des comptes rendus alternatifs de la décorrélation partielle entre l'effectuation du geste et le potentiel de préparation motrice, rendant du coup superflue leur explication par un « veto de la conscience ». Le début de ces comptes rendus ressemble à une amplification du décalage temporel qui avait frappé Libet, puisque des prodromes neurophysiologiques ont été détectés jusqu'à *dix secondes* avant la conscience déclarée d'avoir fait un choix entre deux options présentées[73]. La suite s'écarte en revanche des données de Libet, et suggère de ce fait une interprétation très différente du genre d'expérience dont il a été le pionnier. On a en effet pu montrer que cette anticipation neurophysiologique ne vaut que de façon *incertaine*[74], la probabilité que l'option présélectionnée soit finalement

choisie s'écartant d'abord très peu de la valeur ½ de l'indifférence, et ne tendant progressivement vers 1 que lorsqu'on s'approche de l'instant de l'action [75]. C'est de cet instant tardif, où la probabilité d'une décision tend vers son maximum, que date la conscience verbalement rapportée d'avoir voulu agir. Le tableau qui se dégage de ces travaux est alors bien différent du schème mixte, physiologiquement déterministe et éthiquement volontariste, de Libet. Il prend un tour stochastique sur un plan physiologique [76], et neutre sur un plan éthique. Une action ou une option ne sont pas brusquement « décidées » (ou « empêchées ») ; elles sont progressivement canalisées, ébauchées, essayées à blanc, avant que le processus donnant lieu à ces esquisses s'amplifie, et finisse par aboutir à un geste une fois dépassé un *seuil* donné [77]. C'est le passage de ce seuil d'activité neuronale que signale le rapport verbal d'avoir décidé quelque chose à un instant donné, et c'est à l'inverse le non-franchissement de ce seuil en dépit de la poussée partielle d'une activité préparatrice qui se traduit par l'absence de geste ou de choix [78], sans qu'il y ait besoin pour comprendre cette absence d'invoquer un veto extrinsèque.

Il se confirme alors qu'un compte rendu cohérent, de bout en bout objectif, des données expérimentales concernant l'acte de décision, s'écarte de *tous* les points de l'interprétation de Libet, aussi bien ceux qui confortent l'idée du libre arbitre que ceux qui la fragilisent. Dans ce cadre de pensée, le retard de l'instant verbalement affirmé du choix par rapport à la montée progressive de la dynamique neuronale ne nous dit rien sur la présence ou l'absence d'expérience consciente associée, ni sur la capacité ou l'incapacité de celle-ci à infléchir le cours des événements physiologiques « comme un pilote en son navire [79] ». Ce retard n'est pas à comprendre ici comme celui de la conscience volitive par rapport aux mécanismes aveugles du cerveau, mais comme l'expression d'au moins deux temps de latence physiologiques. En premier lieu, le temps de construire un faisceau d'activité neuro-électrique dépassant le seuil de déclenchement *certain* du geste ; et en second lieu, le temps nécessaire pour faire arriver à un carrefour commun mémorisable et verbalement articulable les multiples informations que synthétise un rapport de volition daté : l'information visuelle concernant la position de l'aiguille de l'horloge, l'information

intellectuelle provenant des centres traitant les motivations rationnelles ou émotives de l'agir et l'information proprioceptive concernant le franchissement du seuil d'effectuation du geste envisagé. Assez logiquement, ce qui est traité dans le langage mi-intentionnel mi-causal de Libet comme un retard de la *conscience* par rapport à un processus électrophysiologique est compris, dans le langage intégralement causal des éliminativistes méthodologiques que sont les spécialistes de sciences neuro-cognitives, comme un retard de la conjonction des informations permettant le rapport verbal de volition, vis-à-vis du seul traitement des informations motrices.

Est-on alors condamné, au nom de la rigueur du raisonnement, à s'en tenir à ce seul langage causal et aux conséquences non plus méthodologiquement mais *métaphysiquement* éliminativistes qui pourraient en être tirées ? Quel rôle assigner au langage intentionnel dans l'économie de la preuve, si on ne peut pas l'intercaler quelque part sur le chemin qui mène de l'amorce neurophysiologique au geste accompli ? Et où par conséquent retrouver la conscience, ses contenus, ses projets, dans le désert formel du procès-verbal neurobiologique de l'agir ? La théorie des ébauches conscientes multiples propose une réponse non conventionnelle à ces questions, en adhérant, d'une part, à la *structure* du compte rendu purement objectif des événements neuro-cognitifs, et en prenant, d'autre part, l'exact contre-pied de son parti pris en faveur d'un fonctionnement de l'esprit à la manière d'une collection de « zombies ». Selon cette théorie, le langage intentionnel de la décision ou du veto conscient n'a pas à interrompre quelque part le langage causal du processus neurobiologique. S'il en va ainsi, ce n'est pas parce que ce langage est banni, mais au contraire parce qu'il est généralisé en tant que doublure constante du langage causal : la doublure en première personne d'un langage qui s'est discipliné pour valoir en troisième personne. Le langage intentionnel peut être employé partout, dans une perspective qui répand l'approche en première personne, aussi bien que nulle part, dans une perspective qui universalise l'approche en troisième personne. L'emploi continu du langage intentionnel par la théorie des ébauches conscientes multiples ne s'inscrit donc pas en faux contre l'emploi systématique du langage causal par l'éliminativisme, contrairement à l'usage discontinu et perturbateur

des enchaînements causaux qu'en fait le dualisme. Il se contente de proposer une stratégie d'expression parallèle conforme à l'attitude réflexive-phénoménologique, capable de s'ajouter à celle de l'attitude naturaliste et de la compléter. Là où l'éliminativisme cognitiviste étend sans limites le champ d'une description de processus neurobiologiques inconscients, et évite ainsi d'avoir à rendre raison d'un élément aussi hétérogène à son paradigme que la conscience phénoménale, la théorie des ébauches conscientes multiples se garde réciproquement de refuser d'associer une forme (fût-elle à nouveau fruste, non réflexive, quasi-instantanée) de conscience phénoménale à quelque phase que ce soit de la séquence physiologique allant de la préparation au geste, et s'exempte ainsi de traiter d'un élément aussi hétérogène à son adossement phénoménologique qu'un mécanisme mental entièrement inconscient.

Les prodromes neuronaux et autres potentiels de préparation motrice ne sont plus compris à partir de là comme autant de processus « aveugles » conduisant mécaniquement à un mouvement optionnel, mais comme la traduction objective d'autant de *projets* inchoatifs, de brouillons de *planifications* vécues puis aussitôt oubliées, de renforcements progressifs ou d'affaiblissements d'une *décision* encore incertaine d'elle-même. Quant à la déclaration verbale demandée aux sujets de Libet, elle n'est plus considérée comme un rapport sur le moment effectif du décret conscient (qui s'étale si bien dans le temps, selon cette interprétation, qu'il est de toute façon mal défini), mais comme une indication de l'instant que ces sujets tiennent pour celui du renforcement final de leur volonté. Ce qui est rapporté, et intégré à l'autobiographie officielle d'un sujet, ce n'est pas l'évanescent instant de la décision consciente, mais la conscience rétrospective d'un instant de décision ferme. Parmi toutes les consciences éphémères d'intentions flottantes, la seule qui se trouve consolidée, mémorisée et affirmée verbalement comme telle est la conscience tardive de l'intégration de tous les critères, temporels, résolutifs et pré-moteurs, permettant de répondre à la question de Libet : « à quel instant as-tu décidé d'accomplir ce geste ? » La question joue ici un rôle crucial, en cristallisant un récit. Sans elle, le rapport de décision n'aurait pas été construit et auto-assumé, mais se serait dilué dans la

multitude d'ébauches intentionnelles dont est fait le flux inattentif des comportements quotidiens.

Il peut sembler que cette interprétation protège la notion du libre-arbitre contre le versant critique de l'argument de Libet, sans avoir besoin pour cela d'en appeler à son versant dogmatique qu'est le « veto ». Après tout, si l'on considère que les événements neurophysiologiques de type « potentiel de préparation motrice » représentent la face objective de ce qui se présente subjectivement comme une longue *délibération pré-décisionnelle*, et non pas un processus entièrement automatique anticipant le brusque vécu subjectif de quelque décret final, rien n'interdit d'affirmer que c'est la *conscience* omniprésente du sujet qui décide progressivement du mouvement qu'il va accomplir. La conscience ne cesse d'être à l'œuvre selon la théorie des ébauches conscientes multiples, même dans ses moments germinatifs, inattentifs, et peu ou mal mémorisés, que traduisent les processus neurophysiologiques esquissant une commande motrice. Elle est déjà présente durant le potentiel de préparation comme elle l'est à l'époque de la déclaration et de la gesticulation. Plusieurs auteurs considèrent dans ces conditions que la conscience peut être tenue pour la cause, et non pas la conséquence tardive, du déclenchement d'une action [80]. La « libre » délibération prend simplement du temps, et c'est ce délai que traduit, selon Dennett [81], la lente escalade du potentiel de préparation motrice, culminant avec une déclaration de résolution terminale qui revendique *a posteriori* pour elle-même l'exclusivité dans le récit autobiographique.

Il faut toutefois redoubler de précision à ce stade : sous l'hypothèse interprétative retenue, l'affirmation selon laquelle la conscience est la « cause » du mouvement a profondément changé de sens par rapport à ce que Libet entendait. La conscience n'est plus ici une entité capable d'influencer comme de l'extérieur un processus neurophysiologique, que ce soit en le dirigeant ou en le contrecarrant. Elle est l'avers vécu d'un revers observé, le courant éprouvé d'une dynamique objectivée. Mais, là où le courant de conscience adhère strictement à sa réplique naturelle, la « liberté » sauvée semble se réduire à son acception spinoziste d'agir en étant déterminée « par la seule nécessité de sa nature [82] ».

Bien des auteurs estiment que, s'il en va ainsi, le sens dans lequel le libre arbitre a été préservé est trop faible pour les contenter [83].

Une telle insatisfaction vis-à-vis des enseignements éthiques d'une théorie comme celle des ébauches conscientes multiples ne doit pas être prise à la légère. Car elle pourrait bien signaler une conséquence indésirable de l'irrésistible dérive *métaphysique* de cette théorie, lorsqu'on la fait intervenir dans le débat sur la signification pratique des recherches neurobiologiques.

Ne l'oublions pas : la théorie des ébauches conscientes multiples a initialement été investie de la mission d'éviter de trahir la saturation vécue de la conscience, et d'en étendre les conséquences à tous les domaines de la science de l'esprit ; elle est en somme partie d'une volonté de maintenir de bout en bout le sérieux de l'option phénoménologique. L'énoncé qu'on doit en donner pour la transformer en un partenaire actif du débat sur le problème esprit-corps, en revanche, ne peut éviter de prendre un tour métaphysique, parce que le débat en question est lui-même d'ordre métaphysique. Au lieu d'adopter une position incarnée pour dire la saturation de la conscience (comme le voudrait la motivation originelle de la théorie des ébauches conscientes multiple), on s'impose dans ce contexte une position excentrée qui ressemble à s'y méprendre à celle d'un Spinoza déployant sous le regard de sa raison abstraite la coextensivité des attributs « pensée » et « étendue » dans la substance *causa sui*. Mais, une fois la tâche polémique de la théorie des ébauches conscientes multiples ainsi menée à bien par le biais de sa formulation d'allure spinoziste, une fois son message sur le sens éthique de l'expérience de Libet délivré en termes métaphysiques, il faut savoir suspendre ce langage, et revenir à sa source phénoménologique. Il faut s'interroger à nouveau sur le sens de la liberté d'une volonté consciente en première personne vécue, et non pas en cette personne radicalement ectopique qui domine la scène des représentations du monde.

Or, en première personne, savoir si l'on peut se considérer comme libre n'est pas une question de fait ou d'être, mais de droit et de devoir-être. Ni les faits neurophysiologiques, ni les extrapolations ontologiques que les philosophes physicalistes en tirent, ni les contre-arguments dualistes opposés à ces extrapolations ne sont ici décisifs ; seule compte vraiment la perception que nous

avons de nos motivations d'agir, au regard des droits que nous avons et des impératifs que nous intériorisons. Dans la société aussi bien que vis-à-vis du pouvoir judiciaire, nous sommes tenus pour libres et traités comme libres. Nous tâchons alors de nous conduire conformément à cette attente, et nous nous supposons adéquats à ce qui est attendu de nous, indépendamment de toute considération scientifique sur le fonctionnement de nos corps. Le libre arbitre est un fait d'existence de la personne sociale, qui se passe parfaitement de justifications en termes d'essence de son organisme. Mais ne s'agit-il pas là d'une liberté feinte, présumée, conventionnelle, d'une liberté de conviction très différente de la liberté « réelle » ? Kant refuse de faire cette distinction, car, selon l'une de ses formulations les plus lucides, « tout être qui ne peut agir autrement que sous l'idée de liberté est par cela même, au point de vue pratique, *réellement* libre [84] ». L'absence de preuve « théorique » de la liberté, valant pour un spectateur scientifique de la nature, n'empêche pas aux yeux de Kant que l'on soit « pratiquement » libre en tant qu'acteur œuvrant *sous la présupposition de* cette liberté. Un sujet se pensant lui-même et se comportant *comme s'il* était libre est « réellement » libre de son point de vue d'être agissant. Il est *réellement* libre, indépendamment du fait que sa conscience de vouloir adhère ou non à un phénomène naturel. Comment comprendre en termes contemporains [85] cette thèse kantienne d'une « réalité *pratique* » de la liberté, qui semble attribuer un sens déroutant au prédicat même de réalité ? Sans doute en la relisant à la lumière du caractère radicalement auto-référentiel de la conscience. Car la conséquence centrale de cette forme d'auto-référence est que, entre ce qu'on pense être et ce qu'on est, l'intrication est entière. Ce qu'on *pense* être, la liberté dont on *croit* pouvoir disposer, ce qu'on se donne comme ayant à être dans le sillage de la liberté *crue*, tout cela rétroagit immédiatement sur ce que l'on fait, et donc sur ce que l'on est aux yeux des autres et de soi-même. Inversement, ce que l'on fait dans une production supposée spontanée de son propre être rétroagit sur ce qu'on croit être, enclenchant ainsi une circulation sans limites entre l'être, le penser-être et le vouloir-être, dotée d'une dynamique propre qui recrute le substrat physiologique à son profit tout autant qu'elle est portée par lui. Cette sorte de boucle de rétroaction, déjà mise en évidence à propos du rapport entre

croyance de guérison et efficacité thérapeutique, est au moins aussi efficace pour resserrer le nœud entre se croire libre et être libre. Elle a même dans ce domaine une traduction expérimentale spectaculaire. On a en effet montré qu'il est possible de changer du tout au tout la conduite décisionnelle de groupes de sujets, selon qu'on les invite à lire préalablement un texte affirmant la vérité du déterminisme des comportements ou bien un texte déclarant au contraire la réalité du libre arbitre[86]. Assez curieusement, les sujets tendent à adopter une conduite rigoureuse lorsqu'ils ont été soumis à un discours en faveur du libre arbitre, tandis qu'ils sont plus disposés à des déviations, voire à des tricheries, lorsqu'ils ont reçu un enseignement déterministe. Croire que nous sommes libres nous invite à choisir en toute conscience, tandis que croire que nous sommes déterminés nous indétermine.

Le dénouement de cette réflexion sur l'expérience de Libet et le libre-arbitre nous invite en tout état de cause à aller plus loin dans une lecture en première personne de la théorie des ébauches conscientes multiples. Il nous exhorte à ne pas en rester, comme cela a souvent été fait précédemment, à l'évocation imagée mais quelque peu désengagée de ce que cela fait en première personne d'être immergé dans le maelström de vécus fragmentaires en quoi consiste la vie mentale selon cette théorie. Que signifient les expressions « le point de vue du récit », la « corde biographique » ou « l'attracteur du moi » employées plus haut, si ce n'est une collection de vignettes suggérant sans l'accomplir l'indispensable mouvement d'identification à chaque histoire comme à celle qui a été *vécue* ? Le chemin d'une étude de la conscience ne pouvant se contenter d'être un itinéraire de pensée abstraite ou d'imagination débridée, il faut le poursuivre plus loin que ce que suggèrent ces métaphores, en se figurant de façon directe les conséquences *éprouvées* de la théorie des ébauches conscientes multiples. À partir de maintenant, il va s'agir d'inverser la démarche habituellement suivie dans les sciences cognitives : au lieu de descendre de données génériques d'ordre physiologique, comportemental ou verbal vers la reconstruction « hétérophénoménologique » d'un moment singulier de conscience, le projet est de monter d'une collection phénoménologique concrète de vécus vers leur traduction unifiée, perceptible pour d'autres aussi bien que pour « *soi*-même ».

Essayons donc d'*habiter* quelques séquences conscientes ébauchées d'échelle de complexité croissante, d'en *endosser* la saveur vécue, puis de tirer les conséquences de ces expériences simulées en ce qui concerne leur connexion ou leur déconnexion vis-à-vis des rapports verbaux. L'essai sera conduit à trois niveaux, correspondant respectivement à ce que Zeki appelle la micro-conscience, la macro-conscience et la conscience unifiée, ou bien à la tripartition antérieure entre expérience pure, conscience réflexive et conscience de soi.

Qu'est-ce que cela fait d'abord d'éprouver un éclat d'appréhension purement sensible, une couleur, un mouvement, une note aiguë, ou une forme ? Le choc du sensible, qu'il soit décrit par Hegel au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, ou bien par Husserl à l'issue d'un détissage réductif de l'expérience perceptive visant à parvenir à sa « matière » (ou *ύλη*,hylé) brute, est un moment d'obnubilation, d'indifférenciation d'un apparaître à la fois imprévu et non repris dans une histoire ; un moment d'immédiateté également, au sens relationnel aussi bien que temporel du terme. L'obnubilation signifie qu'à l'instant où le ceci sensible se produit, il n'y a rien d'autre que lui. L'indifférenciation est la traduction analytique de cette obnubilation, puisqu'elle implique que la singularité du moment sensible est absolue, qu'aucun contraste ne s'établit (encore) entre lui et quoi que ce soit d'autre, que rien ne permet (déjà) d'esquisser une détermination fondée sur la négation de ce qui n'est pas lui. L'immédiateté au sens relationnel exprime pour sa part l'absence de médiation, le caractère isolé et *sui generis* de l'événement sensible, son absence d'insertion dans un réseau de rapports et de comparaisons qui le feraient trop tôt accéder à l'étage du jugement. L'immédiateté au sens temporel, enfin, dénote l'actualité radicalement éphémère de l'impression sensible, sa manifestation seulement *maintenant*. Or, maintenant « se trouve déjà dans le passé dès qu'il est dit et appréhendé [87] », et il n'est réciproquement localisable en aucun instant tant qu'il n'est ni dit ni appréhendé. *Vivre* une fulguration sensible exclut donc de réaliser qu'elle survient ; car la réaliser supposerait de la détacher sur fond de ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire sur fond d'un moment ultérieur la faisant apparaître comme ayant eu lieu juste avant. Vivre sans s'apercevoir qu'on le vit ; coïncider si bien avec cela que manque la distance permettant l'aperçu : voilà ce que doit

être l'expérience en première personne de l'impression sensible *isolée*. On peut bien sûr se demander si ce genre d'expérience mérite le nom de « micro-*conscience* », tant le mot « conscience » connote habituellement le savoir que l'on sait, et par conséquent un certain recul par rapport à ce qu'on sait. Un tel doute concernant la dénomination de l'impression sensible va, notons-le, dans le sens de l'opinion commune des neurologues mentionnée au chapitre précédent, selon laquelle la conscience a pour condition la mémoire (d'une durée de rémanence d'ailleurs non précisée). Pourtant, il semble raisonnable de ne pas refuser la dénomination de « conscience » à ce genre d'expérience adhérente à son contenu (mais sans doute pas privée de mémoire à très court terme), de se contenter de la distinguer d'autres formes plus élaborées de conscience, en la qualifiant par exemple de conscience primaire ou de conscience minimale par opposition avec la conscience réflexive et élaborée, comme cela a été proposé antérieurement. Car sur quoi pourrait bien porter la réflexion si ce n'est sur une occurrence homogène à elle-même ? Et qu'est-ce qu'une vraie conscience, une conscience réflexive, si ce n'est une expérience de l'expérience, c'est-à-dire une expérience ou une conscience primaire au second degré ?

Cela nous conduit au seuil de la « macro-conscience », une conscience différenciée, cumulative, épisodique et non plus monadique. Qu'est-ce que cela fait de vivre une telle expérience d'ordre perceptif plutôt que sensitif, une expérience pouvant même s'étendre à la liaison de plusieurs régions de perception, simultanées ou successives ? La tâche de décrire est dans ce cas beaucoup plus aisée, parce qu'elle concerne un domaine arrivé au seuil du prédicatif et non plus cantonné dans l'anté-prédicatif (au sens de Husserl [88]) ; un domaine où des unités de sens sont visées sur un mode synthétique plutôt qu'impressionniste, au-delà de l'instant du remplissement sensible. Pour amorcer la description d'un tel moment de conscience étendue et capable de réflexivité, il suffit dès lors d'utiliser l'une des ressources les plus banales du langage : celle des attitudes propositionnelles. À ce niveau d'expérience, on perçoit *que* le ciel est bleu, on croit *qu'*elle est amoureuse, on pressent *qu'*il voudrait demander quelque chose ; ou encore on éprouve un sentiment d'angoisse (parfois d'exaltation) en réalisant *que* l'avenir est incertain, *etc.* Le « que » peut être suivi

d’une chaîne d’autant plus longue de propositions, articulées par des conjonctions de coordination ou de consécution, que le cumul d’expériences est plus important en extension spatiale et temporelle. Mais, aussi longtemps que cette espèce de conscience composite demeure elle aussi isolée, le fait qu’elle ait des ressources suffisantes pour se dire ne garantit pas qu’elle puisse parvenir au stade du rapport verbal. Détaché d’une histoire, n’ayant pas été pourvu de sens par un projet (l’avoir-à-être de la personne), un épisode de conscience a des chances de n’être vécu que comme une simple « impression fugace » non corroborée, comme une circonstance périphérique ne méritant pas d’être retenue, ou même peut-être comme une phase onirique. Après tout, ce qui fait qu’un rêve est reconnu comme tel, et non pas qualifié de « réel », c’est qu’il manque la plupart du temps de liens avec le corpus autobiographique, et avec les principes de cohérence qui en gouvernent l’agencement. Détachée du reste de la vie vécue, une séquence de conscience est appréhendée sur un mode tantôt anecdotique, tantôt déréalisé, ou bien elle se voit repoussée dans les marges ou « franges » incertaines du faisceau attentionnel [89].

Il reste à envisager la conscience unitaire telle qu’elle se vit en première personne. Ici, comme dans le cas précédent, on fait l’expérience d’épisodes longs et intégrés, descriptibles sur le mode des attitudes propositionnelles. Mais à cela s’ajoute leur interconnexion en réseaux manifestant la reconnaissance qu’ils ont pu être vécus par *moi*, parce qu’ils se raccordent sans contradiction évidente à *mes* actes antérieurs et postérieurs, et qu’ils ne dérogent pas complètement à *mes* intentions, à *mes* convictions sur le monde, et à *mes* valeurs. Ces épisodes assumés, internalisés dans mon autobiographie, sont alors transmis ; ils demeurent en arrière-fond de ce que je vis actuellement comme *ce que je sais être mon passé*. Chacun de mes vécus unitaires actuels est momentané, à peine moins éphémère que le vécu d’un aperçu sensible, mais en lui, agrippé à sa masse comme le sillage à un navire, se trouvent quantité d’épisodes appréhendés comme ayant été vécus par moi, et d’épisodes espérés ou redoutés par moi. Repris itérativement de moment en moment de mon expérience, ces épisodes restent présents-en-tant-que-passés ou présents-en-tant-que-futurs avec pour fonction de rendre intelligible ce qui m’arrive maintenant

par ce qu'ils annoncent, ou de suggérer des actions présumées efficaces par leur similitude avec des situations antérieures. Rien d'autre que ces épisodes sélectionnés pour leur capacité à s'incorporer à mon projet et à ma logique de vie ne m'est accessible au sein de chacun de mes vécus unitaires. Tout le reste, tout ce qui n'a pas trouvé place au sein de ce bloc dynamique de l'expérience-actuelle-dans-le-contexted'une-chronique-lui-donnant-sens, est soit inaccessible à partir de lui, soit agglutiné autour de lui comme autant de lambeaux de vécus en phase d'oubli ou de rejet dans le quasi-onirique.

C'est sans doute à cause de ce travail massif d'oubli ou de rejet que la théorie du « théâtre cartésien », qui postule une seule séquence consciente entourée d'un grand nombre de processus mentaux inconscients, reste hégémonique. Pour mieux le comprendre, il faut d'abord se rappeler que, d'un point de vue en troisième personne, il est impossible de discriminer entre la thèse de processus mentaux majoritairement inconscients dont seuls certains se trouvent unifiés et éclairés par la lumière de la conscience et la thèse de processus mentaux tous conscients mais dont la plupart restent négligés parce qu'isolés de la séquence reconnue comme ayant été vécue par *moi*. De ce point de vue en troisième personne, le caractère « phénoménalement » conscient ou inconscient des processus mentaux n'a de toute manière *aucune* pertinence ; selon lui, les choses se passeraient exactement de la même manière quelle que soit l'étendue du domaine des processus mentaux conscients, y compris si leur *totalité* était « phénoménalement » inconsciente (comme ce serait le cas d'un *zombie*). Tant qu'on en reste là, par conséquent, la théorie du théâtre cartésien et la théorie des ébauches conscientes multiples restent aussi bien (ou aussi mal) corroborées l'une que l'autre. Et la théorie du théâtre cartésien, avec sa mise à part des processus mentaux conscients et inconscients, est généralement préférée parce qu'elle donne prise à la méthode différentielle. Les choses ne changent vraiment que lorsqu'on prend en compte la première personne. Mais de quelle façon ? Suffit-il de mettre en œuvre une approche en première personne pour se mettre en mesure de trancher entre les deux théories et de pencher en faveur de la théorie des ébauches conscientes multiples ?

À vrai dire, les choses ne sont pas si simples. Le choix entre la théorie du « théâtre cartésien » et celle des ébauches conscientes multiples n'est pas automatiquement effectué du seul fait d'avoir adopté un point de vue en première personne ; il dépend de la profondeur de l'analyse que l'on fait alors de sa propre expérience vécue. Ainsi, une réflexion simple sur les vécus ordinaires tend à donner l'avantage à la théorie du « théâtre cartésien ». Pour un sujet n'approfondissant pas sa recherche phénoménologique, tout ce qui *apparaît* est censé appartenir à la séquence biographique principale, et, dans ces conditions, des séquences de conscience ignorées sont pour lui *comme rien*. Face aux preuves extérieures accumulées d'activités mentales survenant même en dehors de ce qu'il assume consciemment comme *sien*, il lui est plus naturel de les assimiler à autant d'événements inconscients, comme le veut la théorie du théâtre cartésien, qu'à des bribes éparses de consciences, comme le suppose la théorie des ébauches conscientes multiples. C'est donc bien seulement si l'on mettait en évidence des indices *vécus* de moments de conscience partiels non intégrés à la séquence biographique principale, qu'à rebours de la première impression, l'équilibre des positions théoriques basculerait de nouveau en faveur de la *théorie des ébauches conscientes multiples*. Nous avons besoin pour cela que ces moments épars de conscience se manifestent ouvertement, quoiqu'après coup, dans la séquence biographique principale *en tant que fragments ressentis comme initialement égarés*. Or, il n'est pas rare que cela arrive. Les aboutissements des cures psychanalytiques et certains épisodes critiques des syndromes de personnalités multiples [90] se laissent ainsi volontiers percevoir (et pas seulement interpréter) sur ce mode du raccrochage de séquences vécues accessoires à une séquence principale sans cesse réécrite. Et par ailleurs, d'autres illustrations significatives d'affleurements tardifs d'épisodes vécus et de retissages narratifs sont offerts par les procédés d'introspection assistée, comme ceux qui seront discutés au chapitre XIII. Mais ici, je vais me concentrer sur deux exemples élémentaires de ce retour des moments perdus de conscience, l'un tiré d'un texte phénoménologique, et l'autre d'une expérience personnelle d'anesthésie générale.

Le premier exemple est issu des cours sur la *synthèse passive* dispensés par Husserl [91]. Rappelons qu'un acte de *synthèse*, selon Husserl, a pour fonction de tenir en prise une certaine unité de sens par-delà le divers de ses présentations, profils ou aspects manifestes. C'est sur ce procédé que repose la *constitution d'objectivité*, autrement dit l'extraction, à partir de la variabilité des vécus, de motifs invariants pouvant être traités comme objets. Certaines de ces synthèses sont *passives*, au sens où elles sont accomplies involontairement, *sans* « prise de position [92] » explicite du *moi* à leur égard. Elles préparent les synthèses actives qui font intervenir la décision, assumée par un *moi*, de formuler un *jugement* à propos de l'objet constitué. Une telle stratification des synthèses, celles qui s'opèrent tantôt en étroite association avec l'auto-appropriation, tantôt en-deçà de celle-ci, présente des similitudes notables avec la différence précédente entre les consciences articulées à la séquence autobiographique et les consciences isolées. Mais c'est sans doute lorsque Husserl fait valoir une distinction entre ce qui se donne à « l'arrière-plan » et au « premier plan » [93] de l'expérience que la similitude devient la plus frappante et qu'elle offre une vraie contrepartie phénoménologique à la notion d'ébauches de récits conscients non insérés dans la narration principale. Les actes d'arrière-plan sont effectivement *vécus* selon Husserl, tout comme les actes de premier plan. Mais ils ne le sont pas sur le même mode. Les actes d'arrière-plan sont bien des visées de quelque chose, ils sont bien intentionnels, à l'instar des actes de premier plan. Cependant, ils restent à la marge du champ de conscience ; ils sont latents plutôt que patents [94]. Leur manifestation dans la conscience ne s'accomplit pas dans l'ambiance de la veille ; elle ne se raccroche pas, acte par acte, à un moi qui s'en affirme le *sujet*. Au lieu de cela, les actes d'arrière-plan pénètrent, écrit Husserl, dans l'atmosphère de la torpeur ; comme si ces actes avaient une fonction d'imprégnation générale de la tonalité affective ou axiologique du vécu plutôt que d'individualisation de contenus. Les actes d'arrière-plan sont vécus en tant que matrice d'une « disposition générale de bien-être ou de malaise », et non pas de manière que le moi y soit immédiatement présent et concerné, visée après visée [95]. Ils sont vécus, mais ils ne le sont pas un par un comme « actes égoïques » ; seulement comme influence globale affectant en sous-main le

« centre égoïque » de la conscience. Cette modalité très spéciale des vécus d'arrière-plan pourrait laisser penser qu'ils relèvent d'une catégorie à part, fondamentalement différente de celle des vécus de premier plan reconnus ouvertement par un *moi*. Or, ce n'est pas le cas : Husserl admet que les deux sortes de vécus sont interconvertibles. Un vécu d'arrière-plan peut parfaitement devenir actuel, dès lors que le moi se l'est approprié par un infléchissement de l'attention. Inversement, un vécu de premier plan peut glisser dans le bain dispositionnel de l'arrière-plan, et ne plus relever du « centre égoïque ». Un jeu sans fin de connexion et de déconnexion des épisodes vécus vis-à-vis du *moi* caractérise la vie de la conscience. En transposant cette analyse husserlienne à la théorie précédente, on est tenté de dire qu'il y a bien un vécu des micro-consciences ou des ébauches de récits, entre le moment où ils n'ont pas (encore ?) passé le seuil d'appartenance à la séquence narrative principale qui définit le *moi*, et le moment où ils l'ont franchi. Et que leur mode d'être-vécu est justement celui que Husserl caractérise comme *atmosphère d'arrière-plan*.

Le test expérientiel le plus direct de la *théorie des ébauches conscientes multiples* consisterait par conséquent à exhiber des exemples précis d'appropriation (ou de réappropriation), par la narration autobiographique principale, de vécus et de fragments de récits jusque-là isolés. Ces exemples correspondraient à ce que Husserl décrit comme des événements de passage de vécus d'arrière-plan vers le premier plan de ce qui est assumé par le moi. Ils seraient d'autant mieux à même de conforter la théorie, que les vécus parvenus au premier plan ne seraient pas perçus comme totalement inattendus, mais porteraient au contraire en eux la saveur de l'ayant-été-vécu. Un épisode perçu comme ayant été vécu dans le passé, mais aussi comme ayant été négligé initialement en raison de son manque d'aptitude à être intégré à la narration principale ou simplement de son caractère périphérique par rapport au champ attentionnel, constituerait le témoin le plus direct d'un grand réservoir de séquences conscientes excédant ce qui est rapporté *comme conscient* à chaque moment donné. Or, c'est bien quelque chose comme cela qui semble se dégager du compte rendu de ma première expérience d'anesthésie générale, que j'ai rédigé quelques heures après les faits qui y sont relatés (et plusieurs années

avant d'être convaincu par la théorie des ébauches conscientes multiples). Il s'agit d'un témoignage en première personne, et de première main.

Le contexte est celui d'un examen banal à visée diagnostique. Entré à l'hôpital le matin, je passe par une cabine pour y revêtir une tunique de papier tissé vert, et j'arrive au pied d'un lit à roulettes à 10h05.

Temps et Récit I [96] : ce qui s'est passé selon MB avant 11 heures

Un infirmier me demande de m'allonger sur le lit couvert d'un long papier blanc. Je suis calme : le temps de l'action semble moins inquiétant que l'attente et la perspective préalable. D'autres patients sont allongés autour de moi, sur des lits similaires, dans une vaste salle à faux plafond percé de bouches circulaires d'aération et soutenu par des colonnes. L'une des bouches d'aération est juste au-dessus de moi. La salle semble un lieu intermédiaire entre les cabines-vestiaires et les pièces d'examen (d'intervention, pourrait-on dire). Je ne fais que deviner les pièces d'examen devant moi. Un jeune anesthésiste arrive vers moi, souriant, habillé en tenue chirurgicale bleue. Il m'explique qu'il va me faire une injection intra-veineuse et me demande quelle est ma veine la plus facile d'accès. Je lui tends mon bras gauche. Il parvient habilement à détourner mon attention de ses gestes en m'interrogeant sur ma profession, puis en plaisantant sur le peu de souvenirs qu'il a gardés de la philosophie en classe de terminale. Il injecte un produit, tout en parlant et en me faisant abondamment parler, puis pose une électrode d'électrocardiographie sur mon index gauche. Selon moi, ce qu'il vient de m'administrer est un sédatif préalable à l'anesthésie proprement dite, qui aura lieu dans la pièce d'examen. Je reste très tranquille. Je vois la bouche d'aération au-dessus de moi, me tourne un peu et ne vois plus l'anesthésiste, qui semble avoir disparu. J'ai maintenant du mal à bouger, je me sens comme écrasé sur le lit, un peu indifférent à ce qui se passe. Je m'explique cela en pensant que le sédatif administré est très puissant et qu'avec cela, je ne risque pas de me soucier de quoi que ce soit lorsque le moment de l'anesthésie proprement dite, et de l'examen, viendra. Mais le temps semble très long. On attend vraiment beaucoup pour me prendre en charge. Je me livre à quelques exercices de respiration profonde, pour parfaire la « readiness » shakespearienne, l'ouverture à ce qui arrive, la continuité entre les états d'être. Curieusement, le

sédatif semble agir de moins en moins, je peux me soulever, tourner la tête dans tous les sens. Le docteur A. arrive près de moi et m'annonce : « votre examen est terminé, tout s'est bien passé. Je n'ai trouvé aucune pathologie inquiétante et je n'ai donc pas eu besoin de faire de biopsie. » Je le regarde, incrédule, et je réplique « Mais *rien* ne s'est passé, je ne me suis aperçu de *rien*. Avez-vous vraiment pratiqué l'examen ? » Sourire mi-aimable mi-narquois de mon interlocuteur : « c'est exactement l'impression que vous devez avoir, nous faisons tout pour cela. »

Temps et Récit II : ce qui s'est passé selon MB après 11 heures

Mon premier réflexe, après la surprise provoquée par la déclaration surréaliste du docteur A., est de consulter ma montre : il est exactement 11h00. L'heure est compatible avec la durée d'examen qui m'avait été prédite, environ 20 minutes. Mais elle est également compatible avec ma perception antérieure d'une longue durée d'attente. Ma perplexité reste immense. Je me tourne dans tous les sens et me vois entouré de patients à ma droite, également allongés sur un lit. Ces patients ne sont plus les mêmes qu'au moment de mon arrivée dans la salle… J'interroge une infirmière qui passe par là, pour essayer de comprendre. Elle me répond que les produits anesthésiants sont aussi quelque peu amnésiants, et qu'il n'est donc pas étonnant que j'aie une sorte de trou de mémoire. J'observe le scope derrière moi, avec mon électrocardiogramme qui pulse sur l'écran. La salle est bien la même que celle où j'étais initialement, mais elle fait maintenant fonction de salle de réveil. Quelques signes physiologiques, ainsi que des traces de gel aqueux sur mon corps, m'aident à réaliser que quelque chose s'est effectivement passé. Les dires du docteur A. en sont rendus d'autant plus crédibles. Puis, en fouillant dans mes souvenirs, je m'aperçois que j'ai laissé de côté un élément important lors de mon premier récit d'expérience. Juste après qu'il m'a injecté son produit et mis en place l'électrode, l'anesthésiste a approché de moi un masque dont je me souviens à présent de manière brumeuse : je ne le revois qu'en pointillé, comme dans un tableau de Seurat. Je lui ai demandé : « vous me mettez un masque ? », et il m'a répondu « oui, c'est de l'oxygène. » Ce sont les dernières expériences que je parviens *maintenant* à retrouver, avant ce que je sais désormais interpréter comme mon « réveil ». Il me

reste une pointe de doute, mais il est complètement levé lorsque, après un petit déjeuner sommaire servi dans ma cabine, je récupère les images de mes organes avec le compte rendu négatif d'examen.

Le procédé de réécriture et la continuité de la conscience

Le scénario de *Temps et Récit I* commence par s'accorder parfaitement avec mon interprétation initiale de l'injection pratiquée par l'anesthésiste (un « sédatif »). Il établit une continuité temporelle du flux de conscience, ou plus exactement de la conscience d'un flux, dans le cadre imposé par cette interprétation. Durant cette période, tous les éléments qui ne s'accordent pas avec le scénario retenu sont écartés ou révoqués en doute. Si le « sédatif » (en fait le produit anesthésiant dont je viens de me réveiller) agit de moins en moins, c'est qu'on me laisse trop attendre. Si le docteur A. me déclare avoir fait l'examen, c'est peut-être qu'il veut plaisanter. Si l'anesthésiste a disparu, c'est que je n'ai pas fait attention à ses pas très discrets. Si je me rappelle vaguement un masque, présenté par lui comme un masque à oxygène, c'est qu'il s'agit d'un rêve éveillé, et je l'écarte sans difficulté. Je continue d'ailleurs quelques minutes à ressentir l'événement du masque et le fragment de conversation qui lui était contemporain comme *rêvé*, en dépit de la reconstitution rationnelle que je viens d'effectuer dans *Temps et Récit II*. En fait, selon la « vérité » reconstituée après coup, le masque est mon dernier souvenir avant l'endormissement ; il a été posé précisément à l'instant où l'anesthésiste savait que je perdais connaissance. D'ailleurs, dix minutes après m'être convaincu de la réinterprétation avancée par *Temps et Récit II*, je commence à ressentir l'épisode du masque et de la conversation finale avec l'anesthésiste comme *ayant bien été vécu* par moi. Depuis, je n'ai plus varié sur ce point.

Le moment crucial de cette narration en deux temps est bien entendu le changement de statut de l'événement de la pose du masque à oxygène, accompagné d'une bribe de conversation. Durant la phase initiale du réveil, cette brève séquence est mise entre parenthèses, elle est occultée, car elle n'est pas intégrable au fil biographique dont le principe de cohérence a été choisi par moi. Tout se passe comme si l'épisode du masque à oxygène et du bref échange qui a suivi avait été arrêté trop tôt par l'action du produit anesthésiant. Son

interruption brutale l'a empêché d'être correctement catégorisé et de se voir raccroché à une narration globale cohérente et egocentrée. Figé à un stade précoce de son développement, il est resté un fragment de récit à bouts libres et flottants, privé de connexion à quoi que ce soit d'autre ; une expérience vécue, mais isolément vécue, n'ayant pas été capitalisée dans le patrimoine de *mon* histoire. C'est seulement dans la phase ultérieure de reconstruction sous l'égide d'un nouveau principe de cohérence que l'épisode interrompu émerge sur le mode onirique, puis qu'après un moment d'hésitation, il est approprié comme *ayant été vécu*. Voilà donc un cas assez clair de promotion rétrospective, *vécue en première personne*, d'un épisode de conscience marginal au rang de participant à la séquence biographique principale. Qu'un épisode ait été conscient mais égaré, puis qu'il se soit retrouvé postérieurement assumé comme conscient pour *moi*, pour ce *moi* défini par une nouvelle condition de cohérence, est raisonnablement attesté par l'affleurement tardif d'un souvenir, et par son appréciation rétrospective comme *événement-déjà-vécu*.

Trois conséquences récapitulatives peuvent être tirées de ce chapitre :

1) La différenciation interne du vécu, que postule la *théorie des ébauches conscientes multiples*, rend compatible le constat de saturation de la conscience avec l'analyse désaturée de l'activité mentale que proposent les sciences cognitives. En effet, la structuration du vécu en épisodes flottants et histoire egocentrée, que suppose cette théorie, rend compte du caractère *apparemment* extra-conscient de certains événements mentaux, sans pour autant limiter la portée du fait élémentaire que rien ne se donne jamais que comme conscient ;

2) Le projet d'expliquer l'apparition de la conscience à partir de processus strictement *inconscients* n'a donc plus de raison d'être. Conformément au point (1), la seule chose dont il s'agisse de rendre raison ici est que *j'*ai *maintenant* conscience d'une seule séquence cohérente mais limitée d'événements, alors que le champ de l'expérience consciente est *a priori* tenu pour illimité. Or, l'exclusion, par cette séquence, de péripéties mentales dont témoigne pourtant l'analyse de mes comportements et de ma

physiologie, est bien prise en compte par la théorie des ébauches conscientes multiples, sans avoir besoin pour cela de les considérer comme dissociées de toute forme de conscience. Et cette façon particulière d'en rendre raison est corroborée par le fréquent affleurement rétrospectif, dans mon expérience, d'épisodes mentaux égarés. Le meilleur point d'appui de la théorie demeure, comme il se doit, un fait d'expérience pure qui manifeste *en lui-même* la stratification des multiples fragments narratifs d'épisodes conscients ;

3) La *théorie des ébauches conscientes multiples* confère aux données neurophysiologiques une signification nouvelle. Dans le cadre de cette théorie, les vastes assemblées temporaires de neurones synchronisés qui constituent l'« espace de travail global » ont pour corrélat expérientiel le caractère unifié, pris en masse et connecté séquentiellement, des vécus de type autobiographique. Ces assemblées ne sont pas ici le corrélat de la *conscience*, contrairement à ce qui est communément avancé, mais le corrélat de l'*intégration* des consciences fragmentaires autour du « centre de gravité narratif (et narrable) » qu'est le moi.

QUESTION 12

Comment la nature est-elle nouée par et avec la conscience ?

La conscience apparaît d'un côté comme partie du monde et d'un autre côté comme coextensive au monde.

M. Merleau-Ponty

Autour d'autrui se croisent le devenir-monde d'une chair et le devenir-chair d'un monde.

R. Barbaras

Les hommes proclameront que l'esprit dépend du cerveau, ou bien, de façon également plausible, que le cerveau dépend de l'esprit.

B. Russell

Il reste un nœud ultime à sonder, un nœud que la *théorie des ébauches conscientes multiples* a posé, tenu pour acquis, mais jamais déplié : celui qui unit solidairement la présence à quelque chose qui se présente, l'expérience entière à ses contenus privilégiés que sont le corps propre ou le tissu nerveux propre. La fermeté obstinée de ce nœud se laisse voir à travers les défauts symétriques de ses lectures matérialiste et idéaliste. La détente de ses fibres et la dissolution du

lien par lequel ses deux visions biaisées nous tiennent captifs ne seront donc obtenues qu'en remontant une fois encore en deçà des clichés doctrinaux.

La version matérialiste du nœud de la présence et du présenté est apparemment la plus simple à comprendre, parce qu'elle fait appel au bon sens pratique et qu'elle est unilatérale (allant de la matière à l'expérience consciente, mais pas le contraire). Les lésions de certaines parties du cerveau, ou la mise au repos de quelques-unes de ses fonctions, altèrent les contenus de conscience rapportés par les patients. De surcroît, la stimulation des mêmes zones ou fonctions cérébrales suscite des contenus de conscience pouvant faire l'objet de descriptions. *Par conséquent*, les processus neuronaux sont la *cause* de la conscience dans toutes ses dimensions. L'argument, qui a tout l'air d'une mise en évidence expérimentale de l'origine matérielle de la conscience, se veut imparable ; il a pour lui la simplicité du raisonnement, et l'efficacité croissante des pratiques pharmacologiques ou chirurgicales qui en présupposent la validité. À l'examen, il est pourtant miné de points faibles.

La première faiblesse est que son domaine restreint de pertinence déductive est loin de soutenir toute son ambition d'expliquer. L'action instrumentale exercée sur le tissu et les processus cérébraux affecte lourdement les structures, les contenus ainsi que les modalités réflexives et auto-identificatrices de la conscience, dont les patients peuvent rendre compte par le rapport verbal ; mais rien n'indique qu'elle atteigne le matériau même de la transformation, à savoir l'expérience pure, la conscience primaire. Nous avons vu que même l'intervention la plus profonde que l'on puisse effectuer sans perdre définitivement la possibilité d'un rapport ultérieur, à savoir l'anesthésie générale, n'offre aucune garantie de suppression de l'expérience pure, instantanée, non réflexive et non cumulative. Les processus neuronaux sont-ils donc causes, origines absolues, ou simplement modulateurs, accumulateurs et réflecteurs d'expérience consciente ? Nulle procédure expérimentale ne permet de répondre à cette question sans ambiguïté.

La deuxième faiblesse de la lecture matérialiste du nœud neuroexpérientiel est encore plus massive, bien qu'invisible ; massive à mesure de l'invisibilité qu'elle induit. C'est que ce genre de lecture suppose que l'on pratique une sorte

de *scotome* de/dans son propre champ d'attention. Le terme scotome a été choisi intentionnellement, de préférence à ablation ou oubli, parce qu'il dénote avec précision le geste fondateur de la démarche objectivante et de son corrélat métaphysique matérialiste. En ophtalmologie un scotome est l'amputation, pas toujours perçue par le patient, d'une fraction de son champ visuel. Les choses sont analogues dans la conception matérialiste de la conscience, à ceci près que l'opération pratiquée soustrait bien plus qu'une *fraction* du champ d'attention. Elle met en état de transparence l'intégralité de ce champ d'attention, et ne confère l'opacité du manifeste qu'à quelques fragments qui en sont les contenus. Elle tranche l'être-attentif et ne retient que l'objet d'attention. Elle fait de la simple actualité de l'expérience la grande disparue de sa problématique. Comme le scotome des ophtalmologistes, celui-ci reste inapparent ; il ne laisse aucun sentiment de manque et ne suscite aucun désir de le compenser. Nul ne remarque le grand disparu qu'est l'expérience actuelle, tant celle-ci va de soi. Mais, comme pour le scotome des ophtalmologistes, également, l'escamotage est générateur de troubles. De même qu'un patient *anosognosique* (c'est-à-dire ignorant de sa propre *pathologie* visuelle) est susceptible de porter atteinte involontairement à sa vie, une thèse *arhizognosique* (c'est-à-dire ignorante de sa propre *racine* existentielle) risque de porter involontairement atteinte à sa crédibilité.

Que le constat de corrélation entre les contenus d'expérience rapportés par un sujet et certaines interventions sur son tissu nerveux se présente lui-même *en tant qu'expérience* (celle du chercheur) n'a en effet rien d'indifférent ni de neutre. Oublier cette expérience conditionnante, comme le font les partisans de la lecture matérialiste, entraîne une interprétation tronquée de la corrélation neuro-psychique. En tirer toutes les conséquences a réciproquement des chances de mettre en grande difficulté cette interprétation déficiente. Pour le comprendre, nous devons au préalable nous installer dans l'état de conscience adéquat, celui où l'on se met en mesure de prendre connaissance *à la fois* de la corrélation neuro-psychique *et* de l'expérience présente dans laquelle s'atteste cette corrélation. Dès que cette double appréhension est réalisée, dès qu'elle est stabilisée dans l'état de conscience requis, on s'aperçoit sans difficulté que la

corrélation neuro-psychique se déploie symétriquement dans ce que nous avons appelé un *nœud*, c'est-à-dire un lien réciproque et entrecroisé. Une fois saisie dans toute son amplitude, la corrélation neuro-psychique se découvre faite de deux brins tressés l'un dans l'autre, et menant l'un à l'autre, sans que l'un ne prenne l'ascendant sur l'autre : le brin objectivé et le brin éprouvé ; le brin qui conduit de l'altération neurologique à la modification d'un rapport verbal d'expérience, et le brin qui conduit de l'intention vécue par un sujet d'altérer un fonctionnement neuronal à l'effet constaté (et donc lui aussi vécu) de l'acte d'altération. On comprend la nature du biais matérialiste par contraste avec cette pleine réciprocité. En ignorant ou en négligeant l'expérience d'arrière-plan, l'approche matérialiste impose une brisure de symétrie, et crée la motivation d'une doctrine métaphysique en miroir qui serait un idéalisme. Le premier brin du nœud, allant de l'intervention neurologique au rapport verbal, est sur-valorisé par l'approche matérialiste, tandis que le second brin, allant de l'expérience vécue à ses objets neuronaux, instrumentaux, ou langagiers, est implicitement *vitrifié*, c'est-à-dire rendu à la fois rigide et translucide par son rejet dans l'insu. La thèse matérialiste a pour condition préalable de tenir fermement en son foyer d'attention les relations qui s'établissent entre une opération sur l'objet « réseau neuronal » et l'événement « rapport d'expérience » ; et de méconnaître qu'opération, objet et événement relèvent d'un vouloir, d'une visée, et d'une aperception de l'expérience actuelle. Elle coupe une branche de la boucle infinie qui lie, d'un côté, certains processus neurophysiologiques à la possibilité de manipuler les contenus d'expérience, et, d'un autre côté, l'expérience vécue entière à ses visées intentionnelles y compris neurophysiologiques ; puis elle retient seulement la dépendance unidirectionnelle de la première branche de cette boucle infinie, qui la pousse à conclure que les processus neuronaux sont les *substrats* de l'expérience consciente.

Il est frappant que deux des plus importants philosophes du XX^e^ siècle aient convergé vers ce genre d'analyse critique de l'inférence matérialiste, alors même que leurs doctrines sont souvent opposées l'une à l'autre (à tort ou à raison) comme la philosophie analytique l'est à la phénoménologie. Wittgenstein, dans le *Cahier bleu*[1] dicté vers 1934, et Merleau-Ponty, dans la *Structure du*

comportement[2] publiée en 1942, ont mis en garde la philosophie contre sa tentation de prendre au pied de la lettre le fruit du raisonnement neurologique au sujet de la conscience. Ils ont pris appui pour cela sur leur propre état de conscience englobant, qui les empêchait d'occulter l'un des deux brins du nœud neuroexpérientiel, l'une des deux branches de la boucle infinie de réciprocité entre le corrélat neuronal de l'expérience et l'expérience de la corrélation. Leur enquête part d'un questionnement réflexif apte à les mettre immédiatement en présence de la seconde branche de la boucle : *qui* est témoin du lien entre fonctionnement neurologique et contenus d'expérience ; et comment l'interprétation de ce lien est-elle transfigurée par le simple fait *qu'il y a* témoignage ? Wittgenstein et Merleau-Ponty mettent pour cela en scène un observateur, initialement extérieur, capable de voir ce qui se passe dans le cerveau d'un sujet et de recueillir ce que le sujet exprime à propos de l'expérience qu'il vit pendant le processus d'observation. Les deux auteurs convergent encore pour signaler que l'observateur a ici affaire à deux ordres de *phénomènes* : le phénomène « pensée » et le phénomène « mouvements cellulaires du cerveau » pour Wittgenstein ; le phénomène perceptif et la perception de l'activité cérébrale qui lui est associée pour Merleau-Ponty. Qu'il s'agisse dans les deux cas de *phénomènes*, c'est-à-dire d'apparitions se donnant dans et pour une expérience consciente, et non pas d'une relativité d'apparence dans un cas et d'un absolu matériel dans l'autre cas, transforme radicalement la compréhension qu'on doit avoir de la connexion entre les contenus d'expérience et le fonctionnement du cerveau.

Certes, écrit d'abord Wittgenstein, une phrase comme « le cerveau est le lieu où se situe la pensée[3] » n'est pas *a priori* absurde ; mais son sens, une fois rapporté à l'usage qui en est fait, ne répond en rien à l'image du contenant et du contenu qu'elle véhicule au premier degré. Pour la prendre au pied de la lettre, il faudrait que le phénomène « pensée » soit observable dans le périmètre spatial du phénomène « cerveau ». Or, ce n'est évidemment pas le cas. Ce que la phrase cherche à traduire est seulement que le phénomène d'excitation d'une partie de mon cerveau se trouve corrélé avec les phénomènes « pensée » ou « vision »[4]. Mais s'il en va ainsi, les mots qu'elle emploie sont tellement bien sortis du

contexte dans lequel on les a appris qu'on peut se demander si elle est encore compréhensible [5]. La phrase parle d'emboîtement d'entités là où l'on n'a affaire qu'à une concomitance de manifestations. Elle évoque l'espace des formes là où la chronologie et la simultanéité des événements sont seules impliquées. Dans la région mentale vers laquelle la phrase nous guide obliquement, les abstractions ontologiques ont cessé d'opérer, et ce qui les remplace est un fourmillement d'occasions tangibles. Au cours de la critique wittgensteinienne, toutes les questions sont alors patiemment rabattues sur le plan de l'immanence et du concret des pratiques. Les « grandes » interrogations sur les choses et les causes sont mises en suspens, et, dans la plage de repos qui s'ensuit, des demandes presque triviales se font jour : que *voit*-on de la pensée et du cerveau, que *fait*-on pour montrer la connexion de ces deux phénomènes, *par qui* tout cela est-il vu et fait ? Du coup, sans être à proprement parler réfutées, les doctrines ambitieuses qui assignent à l'expérience consciente un « fondement » neurologique, ou une « origine » matérielle, se trouvent pour ainsi dire démembrées ; car elles sont désormais mesurées à l'aune de leur propre source incertaine au sein de cette évidence silencieuse et infondée qu'est le monde-de-la-vie-vécue. Il n'est plus question de situer le support ontologique de la conscience dans un étant corporel ou dans un processus spatio-temporel, mais simplement d'agir, de percevoir et d'expérimenter de manière à articuler la phénoménalité profuse de l'expérience consciente aux phénomènes partiels de l'investigation physiologique. Quelqu'un pourrait objecter que ce genre de démembrement n'est pas plus décisif pour les théories neurologiques de la conscience que pour n'importe quelle théorie scientifique portant sur d'autres régions de connaissance. Si rien n'empêche d'escamoter l'arrière-plan pratique et concret de domaines d'étude comme la physique et la biologie, et de focaliser l'attention sur les seules entités objectivées auxquelles il sert de moule formateur, pourquoi ne pourrait-on pas se comporter de la même façon oublieuse et myope dans la science de la conscience ? Pourquoi ne pourrait-on pas forger une ontologie, dans ce cas comme dans les autres secteurs scientifiques, et l'investir de la même sorte d'autonomie productive par délégation de pouvoir transformateur que partout ailleurs ? La réponse à ces questions est évidente, au moins pour qui se tient dans

l'ambiance de l'*épochè* : parce que la prétendue « entité » que pose la science de la conscience, et dont elle cherche à comprendre l'origine, n'est rien d'autre que la matrice vécue de toute visée d'entité ; parce que, en voulant dissimuler le monde-de-la-vie-vécue présupposé pour mieux conférer une dignité ontologique à son prétendu objet, elle se coupe du *non*-objet effectif de son étude, qui n'est justement autre que l'épreuve de ce monde-de-la-vie. Le procédé classique de l'engagement ontologique par désengagement des phénomènes se retourne ici contre lui-même, parce qu'il méconnaît qu'il est tourné *vers* lui-même.

Comment qualifier alors ce lien entre les contenus d'expérience et le phénomène neurologique, s'il ne s'agit pas de provenance ou de dépendance ? Comment caractériser cette articulation entre les moments de l'apparaître et une certaine apparition expérimentalement maîtrisée, si on se souvient que l'appeler « survenance », comme on le fait couramment en philosophie analytique, ne fait qu'ajouter un vocable pour désigner une variété particulière, asymétrique, de corrélation [6] ? Merleau-Ponty propose de voir ce lien comme un rapport de *signification*. Après tout, souligne-t-il, les entités physico-physiologiques qu'on voudrait désigner comme causes de l'expérience consciente sont elles-mêmes des termes de visées intentionnelles, des unités de sens, pour et dans une expérience [7]. Parce qu'on ignore cela, on cherche à rendre compte d'une expérience visuelle en la dérivant de la chaîne neuro-sensorielle allant de la rétine à la région de projection occipitale des afférences optiques, puis aux aires frontales « interprétatives » du cortex cérébral [8]. « Mais on pourrait aussi bien dire l'inverse [9] » dans la mesure où la chaîne neuro-sensorielle, la rétine, et les aires corticales, s'avèrent être des « significations logiques » d'une expérience auto-exposée par la réflexion. Elles « *empruntent* [à cette expérience] *l'indice d'existence réelle* [10] » ; et elles ne peuvent donc pas fonder en retour la *réalité* de l'expérience. La « boucle infinie » de la neurologisation de l'expérience et de l'expérience du neuronal est ici exposée avec toute la clarté souhaitable. À partir de là, au lieu que la chose cerveau avec ses processus neuronaux soit prise pour le fondement de la propriété « conscience », un phénomène neurophysiologique et un phénomène d'éprouver sont investis de la fonction de se *signifier* l'un l'autre en vertu de leur concomitance [11]. « Entre l'un(e) et l'autre il n'y a pas de

rapport de causalité. Ce sont des phénomènes concordants[12]. » La mise en évidence des corrélats neuronaux des structures de conscience et des états mentaux s'apparente dans cette perspective à une recherche sémantique, à un travail actif de décodage d'une langue inconnue, et non pas à une quête ésotérique des origines. La capacité impressionnante que les neurosciences ont récemment acquise de s'appuyer sur ces corrélations pour « lire les pensées[13] » de quelqu'un par le biais de son activité cérébrale peut facilement être prise comme une illustration de cette compréhension cryptographique du rapport neuro-psychologique, plutôt que comme un argument supplémentaire en faveur du physicalisme.

Mais de quelle modalité sémantique s'agit-il ici ? On pourrait penser, en première analyse, que la signification dont parle Merleau-Ponty est assimilable à celle que la psychologie qualifie de « langage du corps ». En voyant une certaine mimique se peindre sur le visage de quelqu'un, on la considère comme un *signe* de *surprise*, au nom d'un travail antérieur qui a permis d'établir une corrélation entre les expressions faciales et les états émotifs[14]. De même, on a de bonnes raisons de considérer une certaine configuration neuronale comme *signe* de peur ou de plaisir, au nom d'un travail antérieur de mise en correspondance des phénomènes neurologiques avec les affects déclarés. On est pourtant loin d'avoir épuisé par ce parallèle la teneur du concept de signification que mobilise Merleau-Ponty. Le rapport établi entre certains phénomènes neurophysiologiques et les vécus associés est plus fort, plus intriqué que celui qui est pris pour terme de comparaison. Il fait intervenir des procédures de contrôle réciproque entre les deux types de phénomènes, met en œuvre une délibération sur les moyens instrumentaux ou mentaux de ce contrôle, implique en somme une stratification d'expérience bien plus dense que celle d'une simple lecture du « langage du corps » à sa surface cutanée. À vrai dire, le lien qui unit le signe neuronal à l'expérience qu'il signifie est à la fois plus singulier et plus intime que chacune des modalités courantes par lesquelles un signe se rapporte à ce qu'il dénote, telles que les a répertoriées C.S. Peirce[15]. Les processus neuronaux ne sont ni des symboles, ni des indices, ni (à première vue) des icônes de la teneur d'expérience à laquelle ils sont corrélés. Ils n'en sont pas des

symboles parce que leur capacité de signifier n'est pas le résultat d'une décision arbitraire et d'un consensus tacite sur cet arbitraire. Ils n'en sont pas non plus des indices, même si cela est moins facile à voir. L'indice d'une chose peut être soit la trace qu'elle laisse sur autre chose en y déposant un fragment d'elle-même, soit sa conséquence inéluctable en vertu d'une loi explicative. L'exemple classique du premier type d'indice est offert par une touffe de poils marquant le passage de l'animal qui l'a laissée lorsqu'il s'est frotté contre un arbre. Le second type d'indice est quant à lui instancié par la fumée, qui signale un feu non seulement en raison de sa corrélation avec lui, mais aussi en vertu de la capacité qu'on a d'expliquer l'origine physico-chimique des particules de la fumée au cours du processus de combustion. Or, le processus neurophysiologique ne dépose manifestement aucun fragment de lui-même dans son corrélat expérientiel (Wittgenstein souligne que je pourrais parfaitement être conscient sans même soupçonner que j'ai un cerveau) ; et de plus, il n'y a aucun lien de nécessitation théorique connu ou concevable entre l'expérience et son corrélat neuronal, que l'on peut de ce fait qualifier de corrélat brut. Enfin, les processus neuronaux ne sont pas *immédiatement* des icônes de l'expérience car ils ne ressemblent pas *au premier abord* à ce qu'ils sont censés signifier : comme on le signale couramment, les flux neurochimiques et neuroélectriques dans la matière grise n'entretiennent pas de similitude *évidente* avec l'expérience du rouge.

Pour se convaincre que la relation entre l'expérience et ses corrélats neuronaux peut quand même être tenue pour un rapport de signification, il faut alors remonter en amont de ces signes déficients vers le signifier en acte. Le cœur du signifier, nous le savons, consiste à anticiper, à rejeter au futur et à entretenir un projet d'unité. La visée intentionnelle est un archétype du signifier, parce qu'elle implique d'anticiper, à partir d'une facette de la chose, vers ses autres facettes (à travers ce que Husserl appelle une *esquisse*, enveloppée d'*horizons* préfigurants) ; parce qu'elle remet sans cesse au futur l'achèvement hypothétique de l'exploration de la chose ; et surtout parce qu'elle *constitue* son objet « chose » en l'avançant comme projet d'unité de ses apparitions. Pour autant, ce précurseur de la signification ne fait pas usage de signes pré-définis,

mais érige des moments d'expérience en signes au fur et à mesure de sa poussée vers ce qui ne se montre pas encore. Ainsi réalise-t-on, à partir du cas de l'intentionnalité, que le procédé le plus germinal du signifier ne consiste pas à s'appuyer sur un choix passé d'indices, d'icônes, ou de symboles, pour renvoyer vers ce qui est indiqué, figuré, symbolisé, mais qu'il entreprend de *forger intentionnellement* (ou *sub-intentionnellement*) des rapports de ce type dans le mouvement même de leur usage à des fins d'anticipation. Avant la sémantique vient la sémantisation ; avant la correspondance et le renvoi vient le modelage de termes aptes à se correspondre et à renvoyer de l'un à l'autre. Dans le cas qui nous occupe, ce procédé sémantisant peut consister à *instaurer* un genre élaboré de ressemblance iconique entre chaque moment du processus neuronal et chaque contenu particulier d'expérience, sans conférer de prééminence à l'une des deux régions mises en rapport, et sans les dissymétriser sur le modèle du rapport de cause à effet. Leur ressemblance iconique n'a rien d'immédiat, ainsi que nous l'avons signalé plus haut. Elle peut pourtant être *recherchée*, voire *établie activement* au niveau des *structures*, avec un succès parfois remarquable. Il suffit pour s'en convaincre de penser à la précision étonnante de l'isomorphisme qui a été établi entre certaines caractéristiques structurales de l'expérience visuelle rapportée verbalement et des traits géométriques ou fonctionnels bien choisis des processus neuronaux [16]. Ce succès ne doit toutefois pas être rendu opaque par le geste habituel consistant à négliger ce qui l'a permis. Il ne doit pas faire perdre de vue que la quête d'une correspondance signifiante des structures neuro-expérientielles est un travail, un renvoi au futur de leur unité projetée, une dynamique elle-même dotée de signification *dans et par l'expérience de qui l'accomplit*, comme le soulignait Francisco Varela dans son projet de neurophénoménologie. Loin de se limiter à un constat passif d'isomorphisme, elle comporte un effort pensé et vécu d'isomorphisation dans les deux sens, l'expérience bien catégorisée servant de fil conducteur à la recherche de structures neuronales qui lui soient corrélables, et l'identification de structures (spatio-temporelles) neurophysiologiques guidant l'affinement de l'analyse phénoménologique. Dès lors, la procédure de donation de sens aux structures neuronales par ses corrélats expérientiels ne doit pas être considérée comme une

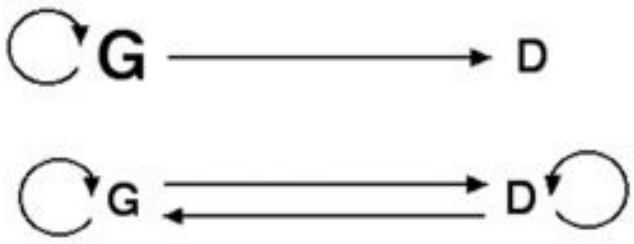
vague addition (un « supplément d'âme ») pour la science neurophysiologique. Étant le fruit d'une activité de conformation structurale réciproque, elle est partie intégrante des méthodes *constitutives* de cette science. Certains chercheurs de cette discipline commencent à le reconnaître, après avoir constaté que la donation de sens aux événements neurologiques par leurs corrélats comportementaux simples (gestes, ou attestation d'achèvement d'une tâche par pression d'un bouton) a atteint ses limites. Cette sémantisation comportementale laisse quantité de faits neuroanatomiques et de processus neuroélectriques dans la zone grise de l'ininterprété, et elle oblige à n'assigner aux variations de l'activité neuronale associée à un comportement déterminé que le statut incertain de « bruit neurologique ». C'est donc seulement en affinant l'œuvre de distribution du sens par le recours aux rapports d'expérience en première personne, et en améliorant leur ajustement à une connaissance physiologique en essor, que la tâche de constitution de nouveaux objets pertinents pour les neurosciences peut se poursuivre[17]. Des configurations fonctionnelles inattendues, des tranches spatio-temporelles d'activité neuroélectrique, des résonances physiologiques, des réseaux transcorticaux sont extraits du continuum de ce qui arrive dans le système nerveux, au nom de leur signifiance expérientielle.

Peut-être toutefois ne s'agit-il là encore que d'une modalité faible du procédé d'attribution de sens multiforme qui connecte la neurophysiologie à l'expérience. Il a été souligné qu'une composante cruciale de l'activité signifiante consiste à projeter d'unifier toutes les facettes de ce qui apparaît. Ne peut-on pas la prolonger jusqu'à son point de rupture ou de retournement, en projetant d'unifier les aspects de ce qui apparaît à l'apparaître entier ? Qu'est-ce qui pourrait jouer ce rôle incomparable de ciment ou de foyer de convergence de ce qui se donne et de la donation, du vu et du voir, de l'objet et de l'objectiver, de l'éprouvé et de l'épreuve, du contenu d'expérience et de l'expérience entière ? L'erreur du matérialisme est de concevoir l'unité de sens hyperbolique visée par ce projet sur un mode conservateur, en lui appliquant le modèle des objets constitués les plus courants que sont les corps perceptibles. L'erreur inverse de l'idéalisme est de résorber l'unité de sens dans son propre champ

constitutif, et de déchoir les objets visés au profit du processus perceptif et intellectuel de visée. C'est pour surmonter ces deux erreurs opposées que Merleau-Ponty a proposé de donner un nom apparemment limitatif, mais en vérité plus extensif que n'importe quoi d'autre, à son unité de sens ultime : ce vers quoi convergent présomptivement le corps perçu et l'expérience-du-corps, le senti et le sensible, il l'appelle la *chair* [18], à la suite de Husserl. La chair est ce qui est visible et voyant, tout en n'étant réductible ni à une *chose* visible ni à un *pur* voyant. Il est vrai que le concept merleau-pontien de « chair » a été modelé à l'image d'une expérience immémoriale : celle du nœud qui lie *ce* corps appréhendé (ce corps-*ci* et non pas ce corps *là-bas*) à l'expérience qui l'appréhende. Mais il peut aisément être extrapolé vers une expérience plus spécifique, plus récente, et plus lourdement tributaire de techniques d'imagerie ou d'exploration fonctionnelle : celle du nœud neuroexpérientiel. Conformément à cet ordre historique, je partirai des analyses phénoménologiques classiques du nœud le plus primitif : la réflexion sur le corps touchant-touché initiée par Husserl dans le second volume des *Idées directrices pour une phénoménologie*, et l'expansion cosmique qui en a été proposée par Merleau-Ponty à travers son concept de *Chiasme*. Puis je tâcherai d'en étendre l'enseignement à *ce que ça fait* de voir son cerveau corrélé (voire corrélable) à sa propre pensée.

Le Husserl des *Ideen II* ayant été une source majeure de toutes les philosophies ultérieures du corps vécu, c'est cet auteur qui va servir de premier fil directeur. Chez Husserl, il n'est pas question de chiasme, mais simplement de « réflexion [19] ». Ce corps-ci se réfléchit sur lui-même, en apercevant sous forme de chose étendue la source de la sensibilité et du vouloir en quoi il consiste. Le mouvement de réflexion consiste en d'autres termes à identifier un certain corps spatial comme étant *mon* corps [20], l'irruption du pronom personnel signalant le plus haut degré de concernement [21]. Dans ce corps-ci, il en va de *moi*, de manière plus intime et plus inaugurale que dans tout autre, parce que ses parties ne sont pas seulement des choses perçues et saisissables, mais aussi les moyens que *j*'ai de percevoir et de saisir. Toutefois, selon Husserl, je ne déploie toutes les intrications de cette version spatio-sensible de la réflexivité qu'à travers la réversibilité d'un sens privilégié : le toucher. En effet, lorsque je palpe de la

main une chose quelconque réputée inerte, comme un meuble, je ne fais pas que sentir cette chose. Je sens également, après une éventuelle réorientation de l'attention, ma main envahie par l'impression du chaud ou du froid, par une tension de déformation, par le glissement caressant qu'exerce la surface parcourue, voire par une douleur. Je sens que ma main sent, juste après (ou en même temps ?) que j'ai senti le meuble. Cette main n'est pas seulement un médium obscur pour la sensation de quelque chose d'autre ; elle est sentie comme *sentante*, éclairable dans son propre sentir ; c'est ce qui en fait *ma* main, la main du sentant. La découverte de la réflexivité s'amplifie encore lorsque je palpe de la main gauche une autre chose virtuellement identique à elle, qui est la main droite. Dans ce dernier cas, écrit Husserl, « nous avons […] deux sensations et chacune peut faire l'objet d'une double appréhension, et par conséquent d'une double expérience[22] ». Comme dans la situation de la main touchant le meuble, je sens avec l'une de mes mains (Gauche) une autre main (Droite), et en même temps, ou juste après, je *me sens sentir*, toujours avec la première main (G), l'autre main (D). Mais, à la différence de ce qui se passe lors de la palpation du meuble, je ne fais pas *que* sentir avec l'une de mes mains (G) une autre main (D) ; car en même temps ou juste après je *sens* aussi l'autre main (D) *sentant* la première main (G) et *se* sentant. Schématiquement, les deux degrés de la réflexivité husserlienne se représentent ainsi :



Dans la palpation mutuelle, non seulement chacune des mains sent et se sent, mais elles sont toutes deux sentantes aussi bien que senties, ou plus spécifiquement touchantes aussi bien que touchées, ce qui leur confère en un seul geste deux marques de mienneté. Chaque main est le lieu d'une double

réversibilité, celle du sentir-cela et du *se*-sentir, aussi bien que celle de l'être-senti et de l'être-sentant. Chaque main de ce corps est en quelque sorte investie de deux faces, la seconde des faces (celle du se-sentir et du sentant) se présentant à moi de manière exclusive. Mais que sont alors ces mains pour avoir la capacité à être bifaciales ? Sont-elles des choses parmi d'autres choses, simplement dotées de *propriétés* supplémentaires, celle, générale, d'être sentantes, et celle, particulière, du se-sentir ? En aucune manière, martèle Husserl. L'être-sentant et le se-sentir ne sont pas des propriétés (ils préconditionnent l'attribution des propriétés) ; par suite la main n'est pas une simple chose. La main, mais aussi le corps et le cerveau propres, relèvent décidément d'une autre catégorie que celle de la *res* porteuse de propriétés. Ils sont autres que la *res extensa* et autres que la *res cogitans*. Ils sont autres aussi que l'expérience pure, ou apparaître, dans laquelle se réalisent tout à la fois la perception des corps, l'intimité avec le corps propre, et l'acte même de catégoriser. Une telle catégorie hors catégorie est précisément celle de la *chair* (*Leib*), selon la terminologie de Husserl [23] ; cette chair qui, nous l'avons vu, est le seul (et inouï) centre de convergence concevable des apparitions et de l'apparaître.

Un point troublant de la réflexion de Husserl est qu'il particularise le toucher parmi tous les sens, et qu'il lui oppose tout spécialement la vision. Au nom de quoi ? Au nom de l'incapacité dans laquelle le voyant se trouve de *se* voir, opposée à la capacité qu'a le sentant de *se* sentir. L'œil ne se voit pas lui-même, ou il ne se voit le cas échéant que comme objet dans le miroir ; alors que la main se sent immédiatement elle-même, selon cette réversibilité singulière qui la fait d'emblée chair, et qui l'identifie comme *ma* chair. Les yeux ne seraient-ils donc pas partie intégrante de ma chair ? La conclusion ne s'ensuit pas, bien sûr. Husserl esquisse un argument pour montrer qu'elle est inexacte, mais son argument reste inabouti. Il est vrai que l'œil voyant n'est pas immédiatement vu, souligne-t-il, mais au moins peut-il être touché [24]. Il devient partie du corps propre dans la mesure où il relève du touchable et du toucher : je peux toucher mon œil, exercer une légère pression sur lui ; et mon œil se sent alors lui-même, il endure la pression sur le mode de la sensation tactile, il intègre la masse corporelle auto-sensible. Une pression plus forte sur le globe oculaire suscite

même des arcs de couleurs visibles, jetant un pont entre l'action tactile et la perception visuelle. Par conséquent, a-t-on envie d'ajouter, si la vision ne s'inscrit pas dans le même genre de boucle de réflexivité étroite que le toucher (puisque le voyant n'est pas vu, alors que le touchant est touché), elle s'inscrit tout de même dans une boucle de réflexivité plus large impliquant au moins deux sens. Le voyant est touché, le touchant est vu, toucher le voyant engendre du visible ; tout cela réitère, par croisements multiples des voies d'accès, la perception de la mienneté de la chair. La pleine réflexivité se manifeste non pas au niveau d'un seul sens, mais à celui du corps propre entier. Elle inclut aussi et surtout certains sens composites de l'être-simplement-présent, des efforts, des résistances, et des déplacements que l'on nomme « cénesthésie » dans leur état inséparé ou « proprioception » dans leur version objectivée, mais que Michel Henry [25] identifie avant cela à une « archi-révélation de la vie », condition de possibilité charnelle de toute visée d'objet.

La prémisse même de l'opposition husserlienne entre la réflexivité propre du toucher et l'irréflexivité propre du voir, doit cependant être nuancée [26]. La vision ne fait pas autant exception qu'il y paraît. Les structures en boucle du toucher et du voir s'avèrent être du même type, car, à plus ample examen, le touchant ne *se* touche pas plus *lui-même* que le voyant ne *se* voit. Ne venons-nous pourtant pas de déclarer, en contradiction apparente avec cela, que le touchant peut être touché, et n'en avons-nous pas déployé un bon exemple à travers le cas de la main gauche touchant la main droite et touchée par elle ? Si nous l'avons fait, c'est en passant trop vite sur l'indispensable analyse temporelle de l'acte du toucher (comme de tout acte mental ou physique) [27]. Le terme « touchant » est un participe présent ; et le présent est la qualification la plus fugace qui soit. Lorsque la main gauche est perçue comme touchée, la caractérisation qui en fait une main « touchante » vient un bref instant trop tard ; elle ne lui convient déjà plus tout à fait au moment où elle lui est appliquée, même si elle peut être réactualisée très peu de temps après. Être touchant est un fait fonctionnel et non pas substantiel. Une main n'est pas intrinsèquement touchante, elle l'est aussi longtemps qu'elle est mise en position d'exercer la fonction de sujet charnel du toucher dans le cadre global de l'économie de la connaissance. Nous

commençons à mieux saisir, chemin faisant, l'un des plus forts motifs de la thèse selon laquelle être touchant, voyant, entendant, ne constitue aucune propriété : une propriété se prévaut d'un certain degré de permanence et d'autonomie vis-à-vis des circonstances, alors qu'être-sentant est suspendu à un choix inconstant de posture attentionnelle. Ma main gauche est touchante lorsque mon attention se porte sur l'objet de son toucher ; elle est touchée lorsque mon attention se porte sur elle à travers la médiation transparente de la main droite, qui devient touchante à son tour. Ma main gauche sent lorsque mon attention est focalisée sur son objet palpé, et elle *se-sent* lorsque mon attention abandonne son objet dans les lointains et se concentre sur ses affections cénesthésico-proprioceptives. Mais au fait, *qu'est-ce* qui est sentant lorsque ma main *se* sent ? Faut-il dire que c'est encore ma main, faisant *simultanément* d'elle un sentant et un senti dans ce cas particulier de l'auto-sensation ? Pas exactement. Le sentant de la main qui se sent, c'est ce qui, de cette main et à ce moment-là, a été sorti du foyer de l'attention et rejeté tacitement en son arrière-plan. Le sentant est l'*absent du sentir* ; il est dynamiquement nié au cours de la sensation. On peut aller jusqu'à le définir par cette négation : le sentant *est* ce qui *ne* se sent *pas* lui-même ; il *est* ce qui est nié dans l'acte de sentir. En particulier, le sentant de la *main qui se sent* est ce qui, dans cette main ou plus largement dans ce corps, ne *se* sent pas soi-même *à l'instant où il sent*. Il n'y a donc pas plus de vrai touchant-touché dans l'enclos d'un moment sensible que de voyant-vu dans les limites de la seule modalité visuelle. Une main étendue dans l'espace et dans le temps peut jouer *partiellement* ou *alternativement* les deux rôles de touchante et de touchée, sans que le touchant actuel ne puisse (par définition, désormais) être confondu avec le touché actuel.

Deux précisions doivent être apportées à ce stade.

Tout d'abord, dire que le sentant est *l'absent du sentir* n'équivaut pas à dire qu'il n'est *rien*. Le sentant est reconnu comme un manque ; il est dessiné par le contour de ce manque ; il n'est pas seulement ce qui ne se sent pas lui-même actuellement, mais ce qui pose à son horizon la possibilité de se sentir. La chair n'est donc pas *immédiatement* cet élément biface que décrit Husserl, sentante-et-sentie dans un seul souffle ; si elle se singularise et se reconnaît elle-même

comme chair, c'est par sa capacité à inverser sa polarité au fil du temps, de manière parfois si vive qu'il semble que cela se produit d'un coup ; c'est en somme par sa reconnaissance que le sentant qu'elle abrite, l'absent auquel elle s'adosse à l'instant, a été, sera, ou pourrait être senti et présenté.

Ensuite, le fait d'exclure la coexistence du touchant et du touché dans un acte sensible ne revient pas à refuser un certain type de sensation composite que l'on peut avoir de ses deux mains, lorsqu'elles se touchent en croisant par exemple leurs doigts. Les deux mains, dans ce cas, sont bien le siège de sensations intriquées résultant du contact de l'une avec l'autre. Toutefois, s'il en va ainsi, ce n'est pas qu'elles sont *simultanément* touchantes-touchées, mais que le sentant des deux mains entrecroisées est ailleurs, qu'il s'est retiré, qu'il se tient dans la zone d'ombre de ce qui, de la paire de mains, se présente. Le sentant des mains nouées est l'absent de ce qui, d'elles deux, est senti.

À travers cet itinéraire phénoménologique élémentaire sur les fluctuations de l'attention et sur l'angle mort qu'elle laisse forcément derrière elle, on devient réceptif à certaines propositions sibyllines de Merleau-Ponty à propos de la nature de la conscience. La conscience, déclare Merleau-Ponty, se « découvre comme le "rien", le "vide" qui est capable de la plénitude du monde[28] ». Plus généralement, le négatif constitue le « bord de l'être[29] », la ligne périphérique par contraste avec laquelle il se manifeste. Ces remarques ne sont que superficiellement métaphysiques. Elles expriment en vérité le cœur même de l'expérience du voir et du sentir. L'expérience de ce qui se voit et se sent est en effet déployée sur fond d'une obscurité et d'un silence pour ainsi dire translucides. L'obscurité et le silence ne sont ultérieurement requalifiés de voyant et de sentant qu'au nom d'une nouvelle expérience obtenue par réorientation de l'attention vers le corps. Et cette expérience réflexive du corps est conditionnée à son tour par l'absence, le vide, la négation que rejette en arrière de lui-même le faisceau attentionnel qui la permet. *Ce qui* est absent, vide et nié est contingent ; mais *qu'il y ait*, à l'ourlet de l'expérience, de l'absence, du vide et de la négation est constant. Le cas de la vision avec son voyant invisible et son invisible conditionnant le voir n'est décidément pas une exception (ou une

déviation par rapport au cas du toucher), mais la règle du sentir, pour ne pas dire de l'exister.

C'est ainsi qu'on peut comprendre *sur un plan phénoménologique* le statut des processus neuronaux : comme une région de vide, une ligne de négation bordant l'éprouver, qui peut se voir reconnaître après coup le rôle de *chair* des événements mentaux à la faveur d'une réorientation de l'attention. La pure béance anonyme du connaissant se voit singularisée comme « cet absent charnel » à titre rétroactif, dès qu'un acte réflexif a permis de désigner un certain corps comme sa face objectivée. De même que l'absence inqualifiée du voyant se laisse caractériser comme *œil absent* du champ visuel à la suite d'une analyse expérimentale élémentaire combinant la clôture des paupières et l'image de l'œil dans un miroir, l'absence du connaissant entier se laisse caractériser comme système nerveux initialement absent du champ connu à la suite d'une analyse expérimentale élaborée, de type anatomo-physiologique. Laissons-nous ici encore guider par Merleau-Ponty. Je sais, écrit-il, faire le geste qui convient pour m'emparer d'un objet « même si je ne sais pas comment cela se fait dans la machine nerveuse[30] ». J'ai d'ailleurs su le faire bien avant qu'on m'ait appris que je *possède* une « machine nerveuse ». À travers cette remarque, le statut originel du système nerveux apparaît bien être celui de grand absent sentant-agissant ; un absent dont les traits ne se laissent d'abord pressentir que par la forme de l'action, et dont le caractère même d'absence, bien différent de la simple inexistence, ne lui est assigné qu'après qu'il a manifesté une forme de présence. C'est qu'ultérieurement (dans l'histoire des connaissances physiologiques puis dans l'éducation de chaque enfant), le système nerveux peut devenir objet d'examen et de manipulation, conférant une figure précise à l'absent jusque-là ignoré qui préconditionne tout sentir et toute action. En travaillant la corrélation étroite des processus se déroulant dans le cerveau objectivé avec les contenus sentis et les mouvements accomplis par la personne qui le porte en son corps, on le transforme en un candidat plausible au statut bifacial de « chair ». Il ne passe toutefois du rang de candidat à celui de chair *vécue comme telle* qu'à partir du moment où une condition rarement rencontrée dans nos vies est satisfaite. Cette condition est que celui qui sent et qui agit

coïncide en tant qu'individu humain avec celui qui expérimente sur son propre système nerveux. Si Merleau-Ponty reste discret sur cette possibilité (à l'époque spéculative) que le spectateur de mon activité neuronale ne soit autre que moi-même, Wittgenstein la formule ouvertement lorsqu'il évoque l'allégorie d'un homme qui regarderait son cerveau dans un miroir [31].

De nos jours, la fiction est devenue une réalité médicale, par le biais des thérapies qui utilisent le « neurofeedback », et des situations pré-chirurgicales où les patients sont confrontés au tracé de l'activité électrique de leurs propres neurones. Dans le *neurofeedback*, les patients sont mis face à une image quasiment en temps réel de leurs hémisphères cérébraux, obtenue en balayant séquentiellement l'intérieur de leur boîte crânienne par un appareil utilisant, par exemple, la résonance magnétique nucléaire (RMN). Une fois le dispositif mis en place, on leur apprend à concentrer l'attention sur une certaine région de l'image en RMN (IRM) de leur cerveau, corrélée aux troubles qu'il s'agit de traiter chez eux. Un exemple particulièrement représentatif de cette pratique du *neurofeedback* est celui où l'on entreprend de soigner une douleur chronique [32]. Dans ce cas, on demande aux patients de porter leur attention sur leur « cortex cingulaire antérieur », une aire située vers l'avant de la partie interhémisphérique du cortex cérébral, fréquemment corrélée à la composante émotive et interprétative de la douleur. En observant scrupuleusement les codes de couleur sur l'image IRM de cette région de leur cerveau, ils peuvent noter des variations de sa vascularisation, et donc de son activité métabolique. On entraîne ensuite les patients à moduler leurs orientations et leurs contenus mentaux, de manière à décroître l'activité visible de leur cortex cingulaire antérieur. Il s'ensuit une diminution nette de la perception douloureuse, qui peut être étendue dans le temps après que l'exercice a été répété un nombre suffisant de fois. Une autre technique de ce genre, baptisée « brain TV [33] », est appliquée à des patients atteints d'une forme grave d'épilepsie, résistante aux traitements pharmacologiques. Ces patients se voient proposer une intervention chirurgicale, et, dans les jours qui précèdent l'intervention, on implante chez eux des électrodes intracérébrales qui permettent de localiser précisément leurs zones épileptogènes. Les enregistrements d'activité électrique neuronale ainsi obtenus

sont projetés, là encore en temps quasiment réel, sur un écran d'ordinateur. Mais, si les enregistrements sur plusieurs jours sont utiles aux chirurgiens afin de délimiter leur cible d'action, le tracé minute après minute n'a d'intérêt que pour le patient en personne. Les médecins et chercheurs impliqués dans ce genre de traitement de l'épilepsie ont donc incité les patients à regarder leurs propres tracés électriques cérébraux, et à établir des corrélations entre ces tracés et leurs activités mentales, sans nécessairement tendre (comme dans le *neurofeedback*) vers l'auto-contrôle des phénomènes neuroélectriques.

Il reste à examiner *comment* s'accomplit la transition entre une chair inférée et une chair vécue dans ce genre d'expérience de voir son propre cerveau et de pouvoir agir sur lui. Pour cela, il suffit de transposer ce que nous avons déjà appris sur la chair vécue élémentaire : la chair des membres, parfois celle du thorax, toujours celle de la peau. La main de chair sent et se sent elle-même, elle est sentante et sentie, fût-ce en succession. Lorsqu'elle sent, elle est l'absente du sentir, tandis que, lorsqu'elle se sent elle-même ou lorsqu'elle est sentie à travers l'autre main, elle retourne à la présence. Encore cela n'est-il qu'une métaphore commode pour dire que *je* sens à travers ma main, et que je *la* sens parfois elle-même à travers elle, qui m'est présentée comme l'envers de l'objet que je suis en train de sentir. Je *sais* par ailleurs que c'est à travers ma main que je sens, parce que renverser l'attention pour *la* sentir sentante est une option sans cesse accessible dans le cours de mon expérience sensible. En va-t-il ainsi pour le cerveau ? Pas exactement. Le cerveau est bien le grand absent de n'importe quel sentir (pas seulement de sa modalité tactile) ; et je peux *le* percevoir, toujours à travers lui en tant qu'absent. Mais cette possible perception du cerveau n'est pas une option immédiatement disponible par un simple exercice de rotation attentionnelle ; j'ai besoin pour y parvenir d'une médiation tactile, visuelle, et plus encore instrumentale. De ce point de vue, son caractère charnel s'apparente plus à celui de l'œil qu'à celui de la main. Mon cerveau éprouvant ne se laisse pas spontanément éprouver, mais il peut être touché, vu, excité ou exploré par moi à condition que je dispose d'un appareillage. Il devient un élément du corps propre, dans la mesure où stimuler l'une ou l'autre de ses régions suscite une expérience particulière (assez spécifique de cette région), et où il est possible de

savoir quelle région affectée est associée à quel effet expérientiel. Si le cerveau ne s'inscrit pas, comme la main, dans la boucle de réflexivité monomodale du toucher, ni même, comme l'œil, dans une boucle de réflexivité bimodale de type visuo-tactile, il s'inscrit dans une boucle élargie de réflexivité multimodale. Il se présente comme la plaque tournante d'une réflexivité générale, puisque, étendant autant qu'il est possible la configuration en boucle de la main qui se sent touchée lorsqu'on la touche, il participe d'une boucle plus vaste dans laquelle tous les genres envisageables d'expériences se font jour lorsqu'on en active différentes aires. De même que l'œil est réalisé comme chair lorsqu'on le sent comprimé et générateur d'expériences colorées (ou « phosphènes ») sous la pression d'un doigt, le cerveau est réalisé comme chair lorsque, dans les situations d'auto-contrôle neurophysiologique, un simple geste à prolongement instrumental suffit à susciter toutes sortes d'affects, d'activités mentales, ou de figures sensori-motrices. Notre capacité à prêter une signification charnelle à nos propres expériences vécues s'en trouve considérablement amplifiée. Certains types reconnaissables d'expériences sensibles acquièrent très tôt la signification spécialisée d'être « auditives », « visuelles », « tactiles », ou « gustatives », en vertu de la capacité rétroactive que nous avons de modifier spécifiquement ces expériences en agissant sur l'oreille, l'œil, la peau, ou les papilles de la langue. Quelques expériences sont rapportées au « cœur » ou aux « tripes » en raison de leur connexion avec des sensations proprioceptives des appareils cardio-vasculaire ou digestif. Par extension, *toutes* les expériences peuvent se voir attribuer la *signification* fédératrice d'être « cérébrales », en vertu de notre aptitude à rétroagir sur elles en intervenant sur des aires spécifiques de notre cerveau pendant le *neurofeedback*. L'expérience se fait chair, chair étroite sensorielle ou chair élargie neuronale, à la faveur d'un mouvement qui entrecroise une volonté vécue d'agir sur le corps, et un corps dont la modification se traduit en altération du vécu.

Soit, rediront les sceptiques d'obédience analytique ou de formation exclusivement scientifique, mais n'est-ce pas là une façon sophistiquée de dire qu'on *voit*, clair comme le jour, que les processus cérébraux sont la *cause* de la conscience, et même, pourquoi pas, de l'expérience pure ? N'essaie-t-on pas

d’éviter cette conclusion évidente en la travestissant des figures littéraires qu’affectionnent les phénoménologues et autres « philosophes continentaux » ?

La première réponse à ces questions est que le style phénoménologique ne semble une échappatoire que parce qu’il ne s’inscrit pas dans des formes de pensée aisément accessibles à un état de conscience « naturel ». Il vise à tirer les conséquences du grand constat d’ubiquité de l’expérience vécue qu’impose un état de conscience réflexif résultant de la suspension du jugement. Loin de s’évader des conclusions tirées d’une démarche intellectuelle relevant de l’état de conscience « naturel », il leur assigne une signification enrichie en les remettant en perspective dans son état de conscience plus vaste. Il renverse particulièrement le sens de la corrélation neuro-expérientielle, en tirant les conséquences du fait vertigineux qu’*elle est elle-même une expérience*. Car, au moins autant que l’expérience se fait chair, la chair se révèle seulement à elle-même dans l’expérience et *comme* expérience. Ce que l’on nomme la « chair », y compris la chair neuronale, n’est autre que l’entrelacement d’une expérience des choses corporelles, et d’une expérience de la sensibilité de l’expérience aux affections de parties d’un corps. Ainsi que l’écrit Jan Patočka, s’il est vrai que le corps est inclus dans le monde, le corps propre (et plus largement la chair) n’en reste pas moins « *une tranche d’expérience vécue*[34] » qui conditionne réciproquement le monde en tant qu’apparition.

La seconde réponse (sans doute plus directe, et donc plus convaincante quel que soit l’état de conscience adopté) consiste à rappeler qu’à l’examen attentif, le schéma standard unidirectionnel de la détermination causale s’avère constitutivement inadapté à la relation entre fonctionnement neuronal et expérience consciente. Cette critique du schéma causal opérant par un retour à la racine du concept de causalité dans l’expérience du temps et de l’agir, elle peut de surcroît rendre ceux qui acceptent de la faire plus réceptifs à l’attitude réflexive. C’est donc elle qui va être développée en priorité.

Réfléchissons à la manière dont nous effectuons un tri pour qualifier quelque chose de *cause* dans la vie courante et dans le travail scientifique. Nous sommes généralement débordés par le nombre des antécédents chronologiques qui pourraient avoir causé un événement. Parmi tous les antécédents, celui que nous

avons l'habitude de considérer comme *la* cause de l'événement est soit celui d'entre eux qui apparaît avoir *changé* récemment, soit, de manière plus convaincante, celui dont *nous* avons pris le *contrôle* [35]. Le contrôle *a priori*, l'intervention, l'action, sont des pierres de touche pragmatiques lorsqu'on cherche à désigner des causes, comme on le sait depuis la naissance de la méthode expérimentale. Mais s'agit-il seulement de cela ? Le *guide* pour la mise en évidence des causes ne peut-il pas être élevé au rang de *définition* de la fonction causale, par un retournement typique des épistémologies transcendantales ? Certains auteurs, comme G.H. Von Wright [36], ont franchi ce pas du cognitif au constitutif. Ils ont édifié une théorie « anthropologique » ou « interventionniste » de la causalité à vocation universelle, qui a connu plusieurs développements récents [37]. Selon cette théorie, une configuration A est une *cause* de la configuration distincte B, si :

> 1) à chaque fois que A a été activement mise en place, et de quelque manière que cela ait été fait, B se produit à coup sûr (ou au moins avec une probabilité P supérieure à la probabilité p de son occurrence en l'absence de A) ;
> 2) à chaque fois que A a été activement évitée, B ne se produit pas du tout (ou alors seulement avec la probabilité p d'« occurrence spontanée »).

Galilée résumait ainsi les deux conditions (dans leur version stricte, non probabiliste) : « La cause est celle qui, une fois posée, s'ensuit l'effet ; et une fois retirée, l'effet se retire [38]. »

Cette définition, surenchériront à ce stade les sceptiques, ne confirme-t-elle pas qu'on peut qualifier certains processus cérébraux de *causes* de la conscience ? On agit sur une portion du tissu cérébral, ou on infléchit un processus neuronal, et voilà que s'ensuit un genre déterminé de contenu de conscience. On inhibe cette portion du tissu cérébral, ou on évite d'infléchir ce processus neuronal, et le contenu de conscience précédent ne se manifeste pas. Le fait que tout cela se donne par et dans une expérience, poursuivront ces sceptiques, n'est pas *a priori* suffisant pour dénier que le site d'action neurophysiologique peut être la cause d'*une* expérience, et que « par suite » le

fonctionnement neuronal dans son ensemble est la cause de l'expérience tout court. Après tout, on ne se prive pas, dans le travail scientifique, de conférer une autonomie aux causes par rapport à leur mode de donation. Ayant mis en œuvre la procédure pragmatique et expérientielle de caractérisation d'une concomitance comme rapport de cause à effet, on s'estime en droit d'en occulter le caractère constitutif pour le jugement causal et de ne plus la considérer que comme une voie d'accès, une fenêtre épistémique, une technique de « mise en évidence » des causes autonomes (pour ne pas dire de ces causes intrinsèquement existantes). Plus largement, on ne cesse d'accomplir dans les sciences une opération de détachement des unités de sens vis-à-vis de l'activité signifiante. Ne peut-on pas faire la même chose dans le cas du lien entre cerveau et conscience, en prêtant l'autonomie à ce qu'on cherche à caractériser comme causes neurologiques, et en repoussant dans un arrière-plan méthodologique l'expérience d'agir et de ressentir qui sous-tend cette caractérisation ? L'omission volontaire de l'arrière-plan performatif et expérientiel de la quête des causes, qui est presque une marque de fabrique du travail scientifique, ne peut-elle pas être étendue à ce cas particulier qu'est le travail sur le matériau neuronal ? Et dans ces conditions, ne doit-on pas adopter sans arrière-pensée la thèse suivant laquelle la conscience dans toutes ses dimensions, y compris « phénoménale », est *causée* par ce matériau, qui peut alors s'appeler à bon droit la « base neuronale de la conscience » ?

La réponse à ces questions est fermement négative, pour deux raisons simples à comprendre (mais parfois difficiles à réaliser).

L'une des raisons s'inscrit en faux contre ce qu'implique la dernière question. Elle consiste à remarquer à nouveau que l'inférence généralisatrice, qui s'appuie sur la possibilité de susciter certaines configurations d'expérience en altérant certaines configurations neuronales, pour en inférer un lien causal fort entre le fonctionnement neurobiologique en général et l'expérience vécue en général, ne vaut pas. Le lien structural mentionné peut aussi bien s'interpréter comme une détermination, par la dynamique neuronale, des formes et des contenus d'une expérience toujours-déjà là, que comme un engendrement *ex nihilo* de l'expérience entière par un processus physiologique.

L’autre raison met en difficulté ce que suggèrent les deux premières questions : que l’on peut toujours escamoter la voie d’accès au lien causal, lorsqu’on énonce les causes. Dans le cas de la connexion neuro-expérientielle, ne l’oublions pas, ce que l’on suppose causé *s’identifie* à ce qu’il faudrait repousser dans les coulisses de la connaissance pour autonomiser sa cause. Ce que l’on suppose causé n’est en effet autre que *l’expérience vécue entière*, qui inclut l’expérience d’agir et de subir dont dépend l’assignation causale. Ici, le procédé usuel qui consiste à conférer l’autonomie causale à des unités de sens après les avoir coupées de leur procédé constitutif est donc tout simplement sorti de son contexte de validité. L’entrelacement du signifiant, du signifié et du travail de signification est trop étroit dans ce cas pour qu’on puisse en abstraire des entités séparées jouant leur rôle de causes et d’effets comme par délégation. Qualifier les processus physico-physiologiques de *causes* de l’expérience, cela supposerait qu’on ait accompli une opération de détachement des unités de sens qu’ils sont à l’égard de l’activité signifiante ; mais comment procéder à un tel détachement des significations quand ce dont elles sont censées être la cause coïncide avec la source productive du signifier ? Réapparaissant ainsi à la faveur de l’inévitable inachèvement du geste particulier d’objectivation par lequel on cherche à lui assigner une origine physique, l’expérience ne peut faire autrement que d’adopter une posture réflexive. L’expérience qu’on cherche à escamoter dans l’échafaudage de la connaissance se montre à nouveau à elle-même en tant que partie de son édifice. Mais une fois que le voilement existentiel dont dépend la connaissance objective a ainsi été déchiré en un point (celui de l’effet d’une intervention physiologique sur les contenus de la conscience), il s’effiloche entièrement et laisse s’exposer au grand jour de la réflexion ce qu’il tendait à dissimuler ou à minimiser : oui, *tout* cela, processus neurologique, action de stimulation, corps propre, contenus conscients, et volonté de repousser la conscience dans l’arrière-plan de la connaissance, se donne seulement en tant qu’expérience vécue. Et ce qui, à la condition *non remplie* d’être isolé et autonomisé, *aurait pu* être désigné comme cause ou causé, apparaît, une fois replacé dans le chiasme dynamique qui unit l’expérience à ses contenus

objectivés neurophysiologiques, comme simple moment d'un lien réciproque et *vécu* de co-dépendance.

Qu'il en aille bien ainsi est corroboré par le caractère bidirectionnel de la connexion neuro-expérientielle, déjà évoqué précédemment, mais développé ici. Repensons aux situations de *neurofeedback*. Ce qu'elles montrent le plus souvent n'est pas tant la dépendance des contenus de conscience à l'égard de leur « base neuronale » que le *contraire*, à savoir la dépendance du fonctionnement neuronal à l'égard de modifications intentionnelles des états mentaux ou des contenus de conscience. D'autres situations, qui concernent les corrélats neuronaux de la pratique de la méditation[39] ou des techniques thérapeutiques de « pleine conscience » (*mindfulness*[40]), vont dans la même direction. Ici, un exercice d'auto-contrôle des contenus et de la structure de l'expérience a pour conséquence un ensemble de modifications calibrées et reproductibles des processus neurologiques, voire une altération permanente de l'anatomie cérébrale[41] (qualifiée de *neuroplasticité*). Si la définition performative de la causalité s'applique lorsqu'il s'agit de désigner la cause physiologique d'une modulation de l'expérience (cause ascendante), elle s'applique donc exactement autant pour identifier la cause expérientielle d'une altération de la fonction neuronale (cause descendante). Il n'y a aucune raison de privilégier l'une par rapport à l'autre, aucun motif (même partiel) par conséquent de présumer qu'une « base neuronale » est cause de l'expérience consciente en général plutôt que le contraire, ou aucun des deux, si ce n'est un automatisme qui fait traditionnellement préférer le sens des causes ascendantes au sens des causes descendantes, par commodité épistémologique. Une première raison de cette préférence habituelle est que le sens des causes ascendantes promet de pérenniser le procédé d'escamotage des préconditions de la connaissance et d'autonomisation des objets de cette connaissance, alors que le sens des causes descendantes a un point de départ trop proche de ce que nous voudrions escamoter pour ne pas le remarquer ; mais l'argument ne résiste pas à l'examen, nous l'avons vu, lorsque l'un des pseudo-objets à autonomiser se confond justement avec la plus ultime des préconditions de la connaissance. La seconde raison habituellement invoquée pour privilégier la causalité ascendante au

détriment de la causalité descendante s'affiche comme ontologique : si *ce qu'il y a* est un ensemble de particules élémentaires reliées par des forces, puis assemblées en molécules, en cellules et en cerveaux, alors toute action, qu'elle soit globale ou locale, physique ou psychique, porte *en vérité* sur ces particules et sur leurs assemblages organiques. Sous cette hypothèse, la causalité ascendante allant des processus physico-physiologiques aux contenus d'expérience est *réelle*, alors que la causalité descendante qui inverse cette relation est *fictive*. Mais il ne faut pas oublier que, selon l'épistémologie transcendantale prise ici comme guide, parler de « ce qu'il y a » est seulement une manière abrégée de poser le résultat d'un ensemble coordonné d'activités théorético-expérimentales. Si l'activité théorético-expérimentale considérée est du genre analytique, les entités posées seront bien de type atomique ou anatomique. Mais, si le type d'activité théorético-expérimentale mis en œuvre est du genre synthétique, et utilise des procédés d'interaction verbale avec les personnes humaines, les entités correspondantes pourront tout aussi bien être mentales. On ne devrait donc accorder aucun privilège à une action dirigée vers les entités manipulables au moyen d'instruments, par rapport à une action dirigée vers les processus orientables au moyen de la parole ; aucun privilège à l'effet mental d'une altération cérébrale, par rapport à l'effet cérébral d'une altération des contenus de conscience. Ni les uns ni les autres ne peuvent se prévaloir d'une primauté ontologique, parce que les uns comme les autres sont *constitués* (en un sens néo-kantien) par la procédure correspondante. On aboutit ainsi à une complète équivalence et symétrie entre le global et le local, entre le cérébral et le mental, entre les causes descendantes et les causes ascendantes [42].

Au minimum, il faudrait alors admettre que le nexus neuroexpérientiel ne se laisse pas subsumer sous un schème causal linéaire, mais seulement sous un schème circulaire de causalité bidirectionnelle, que Kant considère typique des processus biologiques, et qu'il rapporte à un mode de pensée *téléologique* : « La liaison causale, dans la mesure où elle n'est pensée que par l'entendement, est un enchaînement qui constitue une série (de causes et d'effets) toujours descendante ; et les choses mêmes qui, comme effets, en supposent d'autres comme causes, ne peuvent pas en même temps être à leur tour causes de celles-

ci. On appelle cette liaison [causale] la liaison des causes efficientes (*nexus effectivus*). En revanche, d'après un concept de la raison (des fins), une liaison causale peut également être pensée, qui, si on la considère comme une série, porterait en soi une dépendance tant ascendante que descendante, liaison dans laquelle la chose désignée comme effet mérite néanmoins en amont le nom de cause de la chose dont elle est effet [43]. » Avant même de commenter ce passage de la *Critique de la faculté de juger*, prenons garde à son vocabulaire, pour ainsi dire inversé par rapport à celui qu'on utilise de nos jours. Ici, « série causale descendante » signifie une chaîne de détermination des effets par des causes efficientes ; et « dépendance causale ascendante » signifie avant tout une remontée de cette chaîne, allant généralement de l'effet global/formel aux déterminants locaux/matériels (à peu de choses près ce que nous désignerions aujourd'hui par « causalité *descendante* »). L'illustration la plus simple de cette circulation bidirectionnelle concerne l'action humaine orientée vers un but. L'outil est cause efficiente (« descendante » au sens de Kant) d'une transformation de l'environnement, et la représentation de cette transformation désirée, ainsi que de la forme de quelque chose qui permettrait de l'obtenir, est cause finale (« ascendante » au sens de Kant) de la fabrication de l'outil. Mais ce qui intéresse vraiment Kant est une situation extrapolée dans laquelle un système naturel, bien que ne résultant de l'intention d'aucun agent concret, ne se laisse néanmoins *penser* que sous l'idée d'une finalité ayant pu présider à sa production et à son maintien. C'est le cas de l'être vivant (ou « être organisé ») : « L'être organisé possède en soi une force formatrice qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise) [44]. » L'être organisé dans sa totalité est pensé comme exerçant sur les matériaux qui le composent un genre de causalité « ascendante » au sens de Kant. Il exerce en d'autres termes une causalité qui remonte la chaîne ordinaire des dépendances, fait rétroagir l'organisation sur ce qui est organisé, et s'impose à ce dernier *comme s'il* était sa *finalité*. L'être organisé détermine donc ce que nous appellerions *de nos jours* une causalité « descendante » allant de son niveau d'organisation élevé vers le niveau inférieur de ses « éléments ». A. Weber et F. Varela ont résumé la leçon kantienne dans un langage qui leur est propre, en qualifiant l'autopoïèse (le

circuit complet des causalités réciproques, aussi bien celle des parties sur le tout et du tout sur les parties que celle des parties les unes sur les autres), de « finalité incarnée [45] ».

Il en va *formellement* de même dans le cas du chiasme neuroexpérientiel. L'action descendante, allant des contenus volontairement modulés de l'expérience à leur corrélat neuronal, s'entrelace avec l'action montante, allant d'un processus neurophysiologique altéré à des contenus d'expérience consciente. Cet entrelacs se traduit par une forme de finalité incarnée qui n'est autre que celle de l'*esprit* et de ses intentions. Et c'est seulement, comme nous l'avons déjà signalé à titre de critique de l'inférence matérialiste, lorsqu'on ampute la circulation entrelacée en retenant seulement l'une de ses branches (la branche montante, bien sûr), qu'on se trouve conduit à conférer aux processus cérébraux le statut de cause efficiente de l'expérience consciente.

Mais une telle analogie entre le cycle autopoïétique de la vie et le cycle autoproductif de l'esprit, qui font agir réciproquement l'un sur l'autre la configuration globale et les processus locaux, est *seulement* formelle. Faire ressortir leur part de différence va conduire à radicaliser encore les conclusions qu'il faut tirer de leur structure commune. Dans le cas de l'homéostasie métabolique des êtres vivants, les deux niveaux entrelacés sont autant d'objets de manipulation et de pensée : un objet « organisme » de la science biologique, et des objets « molécules » de la science chimique. Dans le cas de l'articulation neuro-expérientielle, en revanche, si l'un des niveaux est un objet pour la science neurophysiologique, l'autre niveau représente rien de moins que la précondition pour que quoi que ce soit acquière le sens d'objet. Mieux, l'autre niveau entrelacé recouvre le phénomène présent de l'entrelacs, faisant entrer celui-ci dans une sorte de résonance ou de jeu de miroirs ouvert, dans lequel le connaissant est happé par ce qu'il cherche à connaître. L'autre niveau n'est pas seulement un site d'intervention possible, qu'elle soit manuelle ou instrumentale ; il s'identifie à l'origine même des décisions d'intervenir, y compris sur soi-même. S'il doit bien, là encore, être question d'une forme de finalité (parce que le niveau global est vu comme projetant les objectifs du processus auquel participe le niveau local), il s'agit d'une finalité vécue,

assumée, agie, et non plus simplement d'une finalité conçue. On ne peut plus considérer, comme précédemment, que le niveau global est pensé *de l'extérieur comme s'il* déterminait les fins du processus par lequel il s'entrelace au niveau local, mais qu'il se vit lui-même comme désignant ses propres finalités. On ne peut plus dire qu'il est un objet configuré de telle manière qu'il semble viser des fins, mais qu'il *existe* sous le régime de la visée de fins. Ce n'est pas seulement que des intentions sont attribuées à quelqu'un, mais que ce quelqu'un s'éprouve comme source d'intentions. L'entrelacs neuroexpérientiel est unique en ceci que la finalité conçue y coïncide avec une finalité en acte, manifestement présente en tant que dessein éprouvé.

À mi-parcours de notre analyse de la causalité, l'échelle entière des priorités s'est déjà inversée. On a voulu faire sous-tendre l'expérience et ses intentions par des causes, et c'est l'intentionnalité qui a deux fois été remise au premier plan, comme présupposé de la recherche de connexion causale, et comme traduction pensée et vécue du cycle entier des causalités réciproques. Une lecture hémiplégique du rapport entre cerveau et expérience pouvait faire du cerveau la cause de l'expérience consciente ; mais une lecture intégrale qui s'inclut elle-même en tant que méta-expérience commence par fluidifier le concept de cause dans une circulation mutuelle, avant de lui faire complètement perdre sa pertinence au profit de l'intentionnalité vécue. Comme annoncé précédemment, l'étude critique du schème de la causalité appliqué à la relation entre fonctionnement neuronal et expérience consciente a abouti à le mobiliser, à l'inactiver, puis à renvoyer à sa source même dans l'expérience consciente dont il devait pourtant permettre de rendre raison. Le schème de la causalité était, chez Kant, l'un des éléments-clés de la constitution d'objectivité. En revanche, la simple tentative d'étendre ce schème (hors de son domaine de validité) au lien entre un objet-cerveau et la conscience qui vise l'objet reconduit automatiquement celui qui la fait à l'activité constitutive elle-même dans son immédiateté vécue ; elle restitue, à son corps défendant, la primauté à l'origine plutôt qu'au fruit de l'objectivation.

Mais si l'on ne peut ni dénier la corrélation neuro-expérientielle *en tant que phénomène*, ni en inférer quoi que ce soit en matière d'imputation causale, que

reste-t-il à accomplir ? A-t-on comme seule issue de dresser sur un mode quiétiste le procès-verbal du nœud mystérieux dans lequel nous sommes tissés, entre le corps sensible et le sentir d'un corps ? De la corrélation neuro-expérientielle, il semble décidément qu'on ne puisse rien *faire*, si ce n'est en nourrir notre perplexité et en tirer une sténographie de significations mutuelles.

Cela rappelle une remarque-défi qu'énonçait Heidegger à propos de la philosophie : « on ne peut rien faire avec la philosophie [46] ». Dans chacun de ces deux cas, l'impossibilité de *faire* quoi que ce soit avec une situation, un constat, une discipline, laisse l'esprit transitif (l'esprit entreprenant de notre civilisation du devenir hâtif [47]) dans un état de profonde déshérence. Que faire lorsqu'il n'y a rien à faire ? Lisons la suite de la réflexion de Heidegger : « étant entendu que nous, nous ne pouvons rien faire [de la philosophie, on peut se demander] si ce n'est pas finalement la philosophie qui fait quelque chose de nous, pour peu que nous nous engagions en elle ». Le retournement est vertigineux : nous n'avons pas à demander à la philosophie de « faire » quelque chose *pour* nous ; il nous suffit de l'autoriser à instaurer les conditions pour qu'elle fasse quelque chose *de* nous. Nous devons laisser la philosophie faire quelque chose avec nous, c'est-à-dire lui permettre d'altérer nos buts et nos valeurs, quitte à ce qu'elle frappe d'obsolescence la demande d'utilité que nous lui avons peut-être adressée au départ. La condition de ce renversement est également énoncée : ce n'est pas seulement que nous fassions métier de la philosophie, mais que nous nous *engagions* en elle, que nous acceptions de nous mettre en jeu au fil de notre explication avec elle.

Il pourrait bien en aller de même de la corrélation neuro-expérientielle. Nous ne pouvons pas faire grand-chose de cette corrélation manifeste, mais elle peut faire quelque chose de nous. Elle peut servir d'ambiance et de tuteur à nos mutations, donner *chair* agrandie à nos aspirations de soin, de savoir, et de création. Elle peut le faire à condition que nous ne nous contentions pas de la tenir à distance, la posant comme un objet d'étude de plus, mais que nous nous laissions prendre en elle, que nous permettions à notre agir de se tresser avec elle. Comment parvenir à ce résultat, concrètement ? Dans le champ thérapeutique, cette stratégie opère par le neurofeedback [48], ou par les

entraînements mentaux visant à la plasticité neuronale. Dans le domaine du savoir, elle a un nom déjà commenté : *neurophénoménologie*. La neurophénoménologie au sens de Varela n'a pas pour but de faire œuvre scientifique étroite avec la corrélation neuro-expérientielle, mais de permettre à la corrélation neuro-expérientielle d'exercer pleinement sa pression vers l'élargissement de la définition même des sciences. Si la décision objectivante prise à la naissance de la science moderne de la nature laisse l'expérience vécue dans son angle mort, alors une science nouvelle incluant dans son concept de nature le vécu aussi bien que le vivant doit être fondée. C'est seulement pour une telle science redéfinie que la corrélation neuro-expérientielle n'a plus à être une simple aporie, mais un thème de travail, une forme nouvelle dans un espace épistémique redimensionné. La méthode donnant accès à ce nouveau thème d'étude est au fond très simple ; elle consiste à utiliser la corrélation pour lever les indéterminations du sens vécu de chaque configuration neuronale. Ces indéterminations, qu'on noie habituellement dans la catégorie vague de « bruit neurologique », sont facilement réduites par des patients confrontés à leur « brain TV ». Chaque événement visible sur leur propre tracé neuroélectrique ou neurovasculaire acquiert presque immédiatement pour eux une *signification* expérientielle, qui correspond à ce qu'ils se rappellent avoir ressenti peu de temps avant [49].

Mais ce n'est pas tout. Dans bien d'autres champs que le savoir, l'immersion dans la corrélation neuro-expérientielle a un effet potentiellement transformateur. C'est le cas, en particulier, dans certains domaines artistiques où le chiasme neurophénoménologique peut participer d'un cercle de rétroaction poïétique (et poétique). Pour le comprendre, partons du cas plus large des arts performatifs [50], qui ont beaucoup contribué à rendre le processus de rétroaction visible en incluant l'activité de l'artiste dans la texture de son œuvre. Souvent, les artistes s'y livrent à l'auto-analyse de leurs procédures de création, ce qui permet de saisir à l'état naissant la boucle qui les unit à leur production et le mouvement par lequel leur production les transforme. Une telle danse d'action réciproque se devine par exemple dans ces phrases d'une artiste décrivant la genèse de son geste créateur : « Chaque image, chaque son, chaque pensée, ou la

sensation que je perçois : cela s'incorpore en moi, souvent en état de distraction, se fait partie de ma vie et se réfracte en se manifestant comme une œuvre nouvelle, comme une configuration d'espace-temps réinventée […] l'art est abordé comme une production organique, ce qui me permet de penser l'œuvre comme une espèce […] faisant partie du système organique vital [51]. » Il n'est pas question ici de *représenter* ce qui se donne, image ou son naturels, mais de le métaboliser, de le faire entrer dans une chaîne circulaire de résonance dont l'œuvre d'art est l'un des maillons. Il n'est pas question, autrement dit, de s'opposer à la nature, de lui faire face pour procéder à une tâche de *mimésis*, mais d'assumer sa propre condition d'être-nature et de laisser croître l'œuvre comme l'une des formes foisonnantes de cette nature, l'artiste ayant avec elle le même genre de rapport que l'arbre avec ses feuilles ou qu'un *phylum* ancestral avec ses espèces dérivées. Décider, en plus, de travailler dans l'ambiance de sa propre rétroaction neurophysiologique, ce que cette artiste a également entrepris de faire, revient seulement dans ces conditions à élargir le maillage du cycle de résonance, à redoubler l'écho de la nature en nous par celui de la contrepartie objectivée de *notre* nature. C'est là une façon particulièrement limpide de permettre à la corrélation neuro-expérientielle de faire quelque chose de nous, et à travers nous, plutôt que d'exiger que nous fassions quelque chose avec elle. Car ici, la corrélation perçue transfigure l'artiste, et s'exprime en une figure gestuelle, graphique ou textile qui devient son œuvre. L'artiste n'utilise pas sa propre corrélation neuro-expérientielle, et essaie encore moins d'en rendre compte, mais accepte simplement de se laisser porter et développer par elle. Apprendre à vivre dans l'entrelacs du neuronal et du vécu, rendre vivant notre rapport avec lui plutôt que passer en vain une vie à tenter de le défaire en éléments simples susceptibles d'arraisonnement au schéma causal : telle est la leçon de l'artiste, après celle du neurothérapeute et du neurophénoménologue.

S'il y a, dans la corrélation entre phénomènes cérébraux et phénoménalité d'expérience, quelque chose à *expliquer*, ce n'est pas au sens second et étroit d'encapsuler, de *re-ployer* la corrélation en devenir dans une démonstration prenant la forme d'une chaîne causale. C'est seulement au sens premier et étymologique de *déployer* les potentialités nouvelles de percevoir et d'agir que

cette occasion de régularité nous ouvre ; un déploiement d'activités qui fait d'ailleurs émerger en retour une corrélation sans cesse plus étroite, par le jeu des *contraintes mutuelles génératives* de la neurophénoménologie. Mais au nom de quoi devrait-on accepter ce coup d'arrêt porté au projet banal d'expliquer quelque chose en le faisant remonter à sa cause supposée plus fondamentale ? Pourquoi ressentirions-nous comme impérative cette mutation de notre être qui, à l'approche du problème de l'incarnation, nous invite à déposer les armes de l'intelligence afin de vivre en bonne intelligence avec lui ? Quel motif déterminant a-t-on dans ce cas de consentir à être-et-agir-dans-le-mystère plutôt que de faire face au mystère jusqu'à le forcer à rendre des comptes ? Nous avons montré l'obstacle majeur qui empêche d'étendre le schème causal au lien entre les processus neurologiques et l'expérience : il est lié au caractère circulaire, téléologique et radicalement auto-référentiel du genre de causalité mis en jeu ; il a aussi quelque chose à voir avec le truisme selon lequel faire face au mystère est vain quand le mystère *est* la face. Mais cela ne nous suffit pas. Nous voulons comprendre, si ce n'est la justification du chiasme, au moins une justification plus avancée de l'impossibilité de le justifier. Quelle est donc la principale racine intelligible de l'obstacle qui s'oppose à son intelligibilité ?

Voici une suggestion, déjà familière : si le chiasme de l'apparaître et d'un certain apparaissant, de l'expérience et du système nerveux, échappe nécessairement à l'arraisonnement, c'est qu'il est un fait *total* ; un fait privé de l'extériorité qui serait nécessaire pour le mettre en relation avec quoi que ce soit d'autre que lui. Si nous voulions désigner l'origine de la totalité d'expérience qui enveloppe le fait de sa corrélation avec l'un de ses propres contenus (neurophysiologique ou plus généralement organismique), il faudrait soit sortir de l'expérience, soit se contenter à nouveau de mettre quelques-uns de ses contenus en rapport mutuel. La première option entraîne un paroxysme de contradiction performative, et la seconde option est manifestement inadéquate tant elle reste enfermée dans sa partialité, bien en-deçà de l'enjeu holistique énoncé. La raison (ou plus étroitement l'entendement), que nous voudrions utiliser à des fins d'élucidation de la connexion neuro-expérientielle, est de toute façon elle-même un fait d'expérience, pas une instance étrangère apte à émettre

des jugements détachés à son propos. La causalité porte sur des phénomènes mutuellement distingués, pas sur la donnée pleine et entière de la phénoménalité. La raison aussi bien que son schème causal sont tous deux si bien inclus dans cette totalité qu'il n'est pas question de leur demander d'en offrir une justification extrinsèque.

C'est sans doute cela, ce caractère omni-englobant et sans dehors du problème d'une expérience nouée à ses corrélats corporels, que Merleau-Ponty a voulu signifier en formulant une version cosmique du chiasme. Dans *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty laisse progressivement tomber les oripeaux de respectabilité académique et de bon sens analytique qui réserveraient (comme chez Husserl) la réversibilité du percevant et du perçu au seul corps humain, distingué d'entre les corps à l'issue de notre préhistoire cognitive. Il renvoie dos à dos *toutes* les manières d'envisager les rapports du percevant et du perçu que peuvent imaginer les tard-venus de la cognition que nous sommes : ni percevant dans le monde perçu (réalisme) ; ni monde perçu dans le percevant [52] (idéalisme) ; ni monde perçu séparé du percevant (dualisme). Il ne retient rien de tout cela, mais affirme plutôt, dans une aube pré-cognitive préparée par un approfondissement de l'*épochè*, la double réalité d'un percevant en continuité intime avec le monde, et d'un monde reconnu comme chair étendue du percevant [53]. Selon lui, le percevant est fait de la texture perceptible des choses du monde, tandis qu'à l'inverse le monde porte en lui une aptitude native à bourgeonner en points de vue percevants afin de se percevoir lui-même dans un premier temps, et de se reconnaître bourgeonnant dans un second temps. La réversibilité, la bi-facialité du percevant et du perçu est comprise comme un fait universel, une vérité dernière sur tout ce qu'il y a, et non pas comme une propriété localisée d'un étant particulier (ce corps-ci). Il en ressort quelques images quasi-visionnaires (évoquant irrésistiblement William Blake), d'un Adam-voyant émergeant de la glaise du visible. À ceci près que, dans ce cas, le jaillissement du sujet incarné n'est pas décrit à partir d'une position ectopique de conteur, par un récit mythique ou par un tableau qui en représente l'effort, mais à partir de l'étoffe même de l'incarnation, s'exprimant à travers la voix de l'un des bourgeons du monde. Si la figure de l'entrelacs d'un voyant en continuité avec le

visible et d'un visible s'extrudant en voyant, ressemble à la représentation panpsychiste de la bouteille de Klein dont le sujet constitue le monde tandis que le monde est le matériau du sujet, ce n'est que superficiellement [54]. Car ici, la bouteille de Klein alléguée est vue de/dans sa surface phénoménologique, et elle n'a donc aucun titre à être représentée comme « bouteille » puisqu'il n'y a aucun lieu extérieur permettant d'appréhender son volume. Ce qui peut en dépit de cela nous guider vers sa forme cyclique, tour à tour surgissante et réentrante, est seulement une inférence immanente à sa propre étendue. Il *faut*, avance Merleau-Ponty, qu'il y ait une complicité étroite entre le voyant et le visible pour que la vision soit possible ; il *faut* pour cela que le voyant et le visible ne soient que les deux faces co-présentes d'un grand retournement du monde sur soi, le voyant se ramassant à partir d'un « enroulement du visible sur le visible [55] », et le visible demeurant partout gros de la puissance de s'invaginer en un voyant. C'est seulement à cette condition de consubstantialité entre ce qui se voit et son voir que la vision n'est plus une énigme mais une évidence.

Pourtant, sous cette apparence d'appel à la nécessité logique – étrange nécessité d'ailleurs, qui emprunte plus à la doctrine renaissante des affinités et des correspondances entre macrocosme et microcosme qu'à la pensée moderne des lois et des conséquences –, l'image d'un jaillissement du voyant au cœur du visible s'appuie sur une tout autre légitimité. La légitimité d'une expérience presque trop élémentaire pour s'avouer par un discours élaboré, trop indifférenciée pour être acceptable dans un milieu professionnel qui s'efforce aux différenciations conceptuelles et aux prises de position mutuelles. Mais quelle expérience, exactement ? Lisons les quelques indications éparses que laisse Merleau-Ponty à son sujet : « Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son cœur […] Ce qu'il y a, donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles, mais […] des choses que nous ne saurions rêver de voir "toutes nues", parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair [56]. »

La vision se forme au cœur du visible. Ce n'est pas là le fruit d'une étude scientifique, puisque les sciences ne disposent (par construction) d'aucun instrument pour détecter le fait-de-vision dans l'épaisseur de la matière visible, et qu'elles l'ignoreraient donc si elles ne le présupposaient pas toujours-déjà. C'est plutôt l'expression de ce que nous vivons quotidiennement, dès que nous ouvrons les yeux et que nous consentons à nous laisser abasourdir par ce qui se présente alors : un vaste environnement fait de surfaces opaques ou opalescentes, qui se rapproche du regard en l'enserrant inexorablement par nos propres membres et notre propre thorax, puis qui s'ouvre brusquement en un cercle sans bords d'absolue transparence aux environs de nos orbites oculaires. Comment l'opacité du visible s'est-elle convertie en la limpidité du voyant ? Comment l'impénétrabilité de ces tissus biologiques s'est-elle laissé traverser jusqu'à sembler pour ainsi dire volatilisée en une certaine région de notre propre crâne ? Il ne suffit pas, pour en rendre compte, d'invoquer les propriétés optiques de translucidité du cristallin et de l'humeur vitrée (qui, de toute manière, s'arrêtent à la rétine). Car la transparence dont il s'agit, loin de se réduire à l'énoncé de la présence détectable des photons en deçà et au-delà de la surface de la cornée, se manifeste par une véritable *absence*, déjà commentée : absence de tout objet visible là où le voyant s'origine ; absence sur fond de laquelle se détachent les existences. Il n'y a *rien* là où s'ouvre la disposition à voir quelque chose ; et ce rien se promène en quelque sorte parmi les choses, absolument solidaire de l'une de ces choses qu'est le corps propre ; et ce rien, avant même de se promener et de distinguer la variété des choses, se tient immobile dans la pulpe-de-chose, et se découvre comme une étonnante diaphanéité dans la masse indifférenciée, dense et ténébreuse de ce qui se présente alentour. Cela va de soi, et c'est pourquoi il faut le faire ressortir à partir de soi. Consentir à la stupéfaction du banal ; c'est ce que fait Merleau-Ponty comme tout vrai philosophe, et ce qui en ressort est un constat aux antipodes de la banalité : que le voyant est creusé dans la substance entière du monde visible. Le constat n'a rien d'intellectuellement choquant, à condition de ne pas conférer plus de sens au mot « monde » que ce qu'autorise le motif phénoménologique de sa désignation : non pas un grand

objet exhaustif, sphérique et dur, mais simplement *tout cela* qui se montre. L'apparaître est excavé au milieu de l'apparition ; ni plus, ni moins.

Poursuivons notre lecture du passage cité, dont la fin corrige les dualités persistantes de ses premières phrases. Le voyant ne fait pas face au visible, il ne positionne pas une alvéole réceptive en attente de son remplissement par les choses ; et les choses ne restent pas figées dans la nuit en attendant leur épiphanie par le regard. Retenir ce schéma duel d'un voyant posé en vis-à-vis du visible, d'une structure réceptrice prête à accueillir l'en-soi des choses, cela reviendrait à accepter d'entrée de jeu une présupposition trop répandue de la théorie de la connaissance, qui engendre tantôt la naïveté, tantôt le scepticisme [57]. Loin de cet académisme, Merleau-Ponty nous invite donc à renoncer aux pré-catégorisations, à laisser être ce qui est, à faire preuve d'une sensibilité exquise à ce qui arrive en retardant aussi longtemps que possible sa mise en tutelle par des distinctions à usage pragmatique. Ce qui advient au décours d'un tel renoncement est alors presque confondant de facilité. Il n'y est pas question de choses non vues, non imaginées, non pensées ; et il n'y est pas davantage question de vision, d'imagination, de pensée sans contenu de choses ou au moins sans qualité. Au lieu de cela, les choses sont immédiatement enveloppées de leur revêtement d'apparaître, elles ne se donnent d'ailleurs pas autrement que *comme* revêtement d'apparaître ; et l'apparaître n'est pas pour sa part un vernis posé sur quoi que ce soit d'autre, mais la chose même, la seule chose disponible. La chose vue adhère à la vision de chose comme l'envers à l'endroit d'un même moment d'existence. Et le décollement ultérieur de cet unique moment d'existence en deux pellicules, celle de la chose et celle de la vision de chose, est pris pour ce qu'il est : le résultat d'un labeur, le produit d'une exigence de distanciation, de régulation, d'universalisation du jugement au-delà de la singularité d'un instant sensible. Une fois déposées les armes d'un tel jugement pragmatique, les éléments visibles ne sont même pas ressentis comme éloignés ou rapprochés, comme difficilement ou facilement accessibles, comme distincts ou indistincts de moi. Ils sont *là*, posés arbitrairement là, fermes et insondables, composant en leur double trame le voyant aussi bien que ce qu'il voit, bouchant la perspective de la vision et l'ouvrant simultanément à l'inouï de leur présence,

jetés avec aussi peu de « pourquoi ? » que la rose d'Angélus Silésius. Pour se faire une idée de cette expérience de simple densité visuelle ininterprétée et contingente sans s'imposer le préalable de l'*épochè* radicale, il suffit de s'imaginer soudainement confronté au mobilier d'une civilisation inconnue, répandu sans ordre dans un volume gris dénué de repères. N'ayant aucune idée de leur sens, de leur usage, de leurs dimensions, nous n'aurions aucun moyen d'évaluer la distance de ces « meubles », ni de savoir quoi en penser et quoi en faire. Durant la période de stupeur passive qui suivrait immédiatement notre première confrontation avec eux, nous serions comme absorbés par le choc de leur rencontre, anéantis par la perte du réseau d'automatismes et de familiarités qui nous prête une identité, désorientés et extasiés jusqu'à être aspirés par ces étranges données, et jusqu'à peiner à tracer les limites qui sont censées nous en séparer. Sans doute est-ce là l'un des effets recherchés dans les arts abstraits : le détissage des catégories, la distorsion de l'espace, le heurt brusque de la présence, l'évaporation de la limite utilitaire entre moi et ce qu'il y a là.

Mais cet effet de dépaysement, de déstabilisation des discriminations banales par l'« inquiétante étrangeté » (*Unheimlichkeit*), dépasse de loin les bornes de la vision, jusque-là privilégiée, et s'étend à toutes les autres modalités sensibles. Rappelons-nous par exemple ce qui se passe lorsqu'éclate un coup de tonnerre dans un ciel serein, un claquement très fort, brusque et inidentifié [58]. À l'instant exact de l'explosion, ce n'est même pas un *son* qui est perçu, c'est une expérience totale qui amalgame la frayeur, le sursaut, le serrement du cœur, le refroidissement des extrémités, les « étoiles en plein jour » et autres brusques éclats de formes visuelles [59]. Au voisinage de cet instant de réaction immédiate à un vague mais violent *quelque chose arrive*, rien n'indique que l'événement menaçant soit intérieur ou extérieur, ni qu'il y ait même un sens à distinguer le dedans et le dehors, tant l'intégrité de cette limite conventionnelle est annihilée par son irruption. Ce n'est qu'au moment d'après que les contours se recomposent, qu'un « moi » se reforme face à un monde qui n'a pas repris ses droits sur lui. Mon moi se recristallise alors en constatant avec gratitude que ce qui est arrivé ne l'a pas effacé de la surface de la Terre, ne l'a pas tragiquement impliqué, s'est en somme passé *ailleurs*. Puis c'est dans un autre moment,

encore plus éloigné, que l'événement se trouve catégorisé comme son, et que sa source est assimilée au phénomène électrostatique de la foudre, en une double assignation qui pose un nouvel *objet* face au moi à peine redéfini[60]. Cette expérience, si elle est suivie dans l'ordre chronologique plutôt que selon l'ordre des raisons qui en inverserait la séquence (mettant la source sonore et le moi tardivement distingués au fondement du sursaut initial de tout l'être), conforte la critique qu'adresse Merleau-Ponty au dualisme. En son instant premier, elle manifeste une unique chair cosmo-phénoménologique, tressautante et sensible, sans clivage intérieur-extérieur, sans opposition moi-monde, indiscernée et indifférenciée.

Il en va encore de même avec le toucher. Lorsque je ferme les yeux et que je touche la surface régulière de la table avec le plat entier de ma main, ce qui s'éprouve n'est pas une main sur une surface (sauf dans l'analyse ultérieure que je peux en faire en croisant les indications visuelles et les indications tactiles par un *jugement* approprié) ; c'est d'abord une pellicule indivise combinant inextricablement la pression de la paume et la fraîcheur veloutée du bois ; c'est un matériau qui m'interpelle et me touche tout autant que je le sonde et que je le palpe, à un tel degré d'enveloppement réciproque que seules les abstractions de la pensée géométrique sont aptes à le démêler après coup. On ne peut plus alors seulement dire que le percevant se love dans le perceptible-monde, mais qu'ils se compénètrent, s'imbibent l'un de l'autre, sont poreux l'un à l'autre ; que leur « ils », leur « deux » supposé jusque-là sans discussion, montre, par contraste avec cette unité d'épreuve, qu'il est le fruit d'un criblage ultérieur. La thèse merleau-pontienne selon laquelle le monde entier est ma chair semble à partir de cet instant moins outrée, moins choquante, moins métaphysiquement affine à une doctrine panpsychiste. Car au fond, loin d'être une thèse, elle est la vérité muette qui s'impose avant la formulation de la moindre thèse et après l'extinction de toutes les thèses. Certes, un esprit normalement élaboré (ayant assimilé les clichés d'une éducation élémentaire) dirait qu'il y a d'un côté les choses inertes et d'un autre côté *ma* chair sensible et mobile, siège de plaisir et de douleur. Mais ce qui se manifeste lors de l'acte singulier de palpation que j'ai pris pour témoin est à la fois beaucoup plus primitif et plus confondant que cela.

Je ne sens plus la main et la table, mais la table-contre-la-main, voire, si je mets entre parenthèses mon savoir antérieur sur la table et la main, et si je relaxe mon travail d'attention différentielle, un cela sensible tout uniment pressant, frais, et lisse. Le *cela sensible* résiduel sent et se sent lui-même dans une compénétration quasi-fluide. Il est donc *chair* selon la définition de cet hybride senti-sentant, mais il ne se limite plus comme chair *de mon corps* (ce qui demanderait un retour d'attention différentielle) : il est la *chair qu'il y a*, il est la *chair-monde* pour peu qu'on ait délivré le concept de monde de ses pesanteurs ontiques et qu'on l'ait rendu à la blanche simplicité panoramique de l'*il y a*. C'est comme chair-monde, sans distance et sans différence entre les éléments habituellement criblés pour composer un monde d'objets, que se manifeste l'interface sensible de la palpation. Le monde s'est bel et bien fait chair, au sens cosmo-phénoménologique où le monde est tout ce qui advient à la présence sensible immédiate, et non au sens cosmo-ontologique de tout ce qui est posé médiatement comme subsistant et transcendant.

Cette conception du dernier Merleau-Ponty n'en a pas moins été vigoureusement critiquée pour sa démesure universalisante. En un sens, les précautions à peine prises sur la définition phénoménologiquement limitée du mot « monde » répondent par avance à la critique majeure contre l'affirmation de coextensivité de la chair et du monde. Mais il y a quand même un enseignement précieux à gagner dans l'étude des arguments d'origine à la fois pratique et rationnelle qui ont été opposés à la « thèse » du *Visible et l'Invisible* ; un enseignement qui va nous reconduire à l'archi-chair du cortex cérébral et nous aider à en clarifier le statut. Nous allons donc lancer un supplément d'enquête, en interrogeant l'un des auteurs à la fois les plus proches de la pensée de Merleau-Ponty et les plus véhéments contre son amalgame tardif.

Michel Henry (comme Michel Haar avant lui [61]) n'est pas tendre avec le dernier Merleau-Ponty. Il se demande si ce grand auteur « ne fut pas dupe de son écriture prestigieuse au point de remplacer l'analyse philosophique par des systèmes de métaphores [62] », et il l'accuse d'en revenir au réalisme naïf après avoir perdu de vue la leçon de la phénoménologie. Pourquoi une telle acrimonie ? Parce que, prises au premier degré, les propositions merleau-

pontiennes de coextensivité de ma chair et du monde, et de jaillissement du voyant à partir du visible, pourraient aussi bien s'interpréter sur un mode naturaliste : je suis fait de la même *matière* que la nature, et ma conscience émerge du fonctionnement d'un certain *objet* des sciences de la nature (l'organisme humain que voici). Merleau-Ponty aurait-il trahi non seulement les acquis, mais aussi l'option existentielle de la phénoménologie ? Selon cette lecture vigoureusement critique du *Visible et l'Invisible*, c'est bien le cas. Tout se passe comme si Merleau-Ponty avait oublié que, aux yeux de la lignée husserlienne dont il a repris le flambeau, les objets de la nature sont *constitués* (au sein d'une conscience transcendantale). Comment l'instance constituante pourrait-elle provenir secondairement de ses entités constituées ? Croire cela ne revient-il pas, poursuit Michel Henry, à tout rabattre sur la surface de la nature constituée et à retomber ainsi dans la grande négligence dont se rend coupable l'« attitude naturelle » à l'égard de l'origine invisible (mais reconnaissable) de toutes les objectivités au sein de l'expérience ? Il est un peu surprenant que le phénoménologue de haut vol qu'est Michel Henry puisse ainsi accuser Merleau-Ponty de n'avoir pas assimilé les premiers rudiments de la phénoménologie. S'il se juge en droit de le faire, c'est sans doute qu'il y a encore, après un siècle, quelque chose à clarifier dans le périmètre définitionnel de cette discipline. La méprise vient de ce que Merleau-Ponty, dans un geste d'audace difficile à saisir, a étendu ce périmètre jusqu'aux confins du pensable. Loin d'écraser sa description sur le seul plan de la nature constituée, comme le lui reproche Michel Henry, il a au contraire amplifié la circonscription de l'instance constituante jusqu'à *tout* y englober. Il a commencé, à la suite du Husserl des *Ideen II*, par inclure le corps dans l'arrière-plan constituant, le faisant passer du statut d'objet à celui de tissu propre. Puis il a affaibli, jusqu'au renoncement, la distinction entre corps propre et corps présentés à la perception, pour envelopper la totalité du monde apparaissant dans le *continuum* bifacial de la chair. Le problème est que, puisqu'aucun autre vocabulaire que celui du sens commun et des sciences de la nature n'est disponible pour dire la structure phénoménologique de la chair-monde, il peut sembler à un regard inattentif, ou dubitatif, que Merleau-Ponty assigne à la chair le statut de fragment ou de facette d'un grand *objet*-

monde. La trahison de la phénoménologie serait alors avérée. Mais en vérité, loin de consentir à cette régression de la pensée et de l'être-au-monde, Merleau-Ponty fait enfin accéder la phénoménologie à son accomplissement en lui faisant subir un passage à la limite.

La phénoménologie n'est pas un idéalisme. Elle prend à bras-le-corps l'expérience *entière*, en y incluant *aussi* ses pulsions d'extraversion, son ouverture à une transcendance, ses pseudopodes de corps propre sans limite spatiale absolue, sa compénétration avec des regards et des intentions qui échappent au contrôle, sa connivence sensible avec ce qui se présente poussée jusqu'à l'abandon extatique, sa tendance à se faire transparente à elle-même au risque de l'auto-aliénation. Par contraste, l'idéalisme naît d'une intimation au contrôle de l'expérience, à sa rétractation dans la variété la plus plate et la plus restrictive d'immanence, à la mise entre parenthèses du corps, à l'énoncé de l'intersubjectivité comme problème, à la sèche dénonciation de l'attitude naturelle comme simple naïveté. Du coup, l'idéalisme s'avère vite déficient lorsqu'il est confronté à toute l'épaisseur des rapports entre le sujet du geste et ses cibles présentées comme corps-objets ; car il s'est privé d'emblée des nombreux ponts d'expérience qui traversent les frontières entre ces deux genres de termes trop rigidement distingués. Or, à la différence d'un aride idéalisme, la phénoménologie ne se restreint pas à un discours sur la *psyché*, ou sur une région « conscience » soigneusement distinguée d'un domaine naturel qui lui ferait face au moins en imagination ; elle ne nie pas non plus qu'arrive au jour de l'expérience un *donné* sans cesse en excès par rapport à la capacité de mise en ordre rationnelle. Elle est d'abord un exercice gradué pour nous faire *voir* tout ce qui arrive *comme* un massif ni intérieur ni extérieur, ni psychique ni physique, mais en instance de scission et de discrimination objectivante. Elle nous fait voir tout cela *comme* expérience, sans pour autant opposer l'expérience à quoi que ce soit d'autre. Dès lors, les mots pour désigner ce qui arrive à la présence n'ont pas à être différents de ceux de l'attitude naturelle, mais doivent simplement être allégés de la tension extrusive que leur impose le naturalisme. Ils ne signifient pas (seulement) quelque chose là-bas à l'extérieur, mais le tissu à double entrée de ce qui se vit de manière plus ou moins partagée, plus ou moins coordonnable

intersubjectivement. Merleau-Ponty est allé jusqu'au bout de cette démarche d'apaisement des oppositions, de retour au milieu fluent d'une vie apte à ne plus s'ignorer elle-même. C'est ainsi qu'il a permis aux malentendus de naître chez ceux (de loin les plus nombreux) qui n'étaient pas prêts à le suivre jusqu'à cette extrémité où la phénoménologie ne se distingue plus de son *autre* que par un infime décalage du regard, et où son vocabulaire, presque entièrement emprunté à cet *autre*, se contente de changer discrètement de fonction, passant du rôle de désignateur à celui d'auto-transformateur.

Du coup, ce sont les critiques de la « thèse » du *Visible et l'Invisible* qui se montrent en retrait par rapport à une phénoménologie quintessenciée, et qui font intervenir subrepticement des éléments naturalisants après avoir flirté avec la restriction idéaliste. Reprenons le fil de l'argument anti-merleau-pontien. Contre l'extension au monde entier du rapport touchant-touché, Michel Henry signale qu'un tel rapport est « caractéristique du corps propre et ne se produit jamais ailleurs qu'en lui [63] ». Mais comment peut-il le savoir ? De quel droit parle-t-il de ce qui se manifeste (ou ne se manifeste pas) *ailleurs* que dans le corps propre ? Tout ce qu'il peut dire en phénoménologue est que la structure touchant-touché est réalisée *là*, au présent de l'incarnation qui est sienne, et qu'avant toute analyse cette incarnation se sent en continuité avec ce qui l'entoure *manifestement* (le monde au sens cosmo-phénoménologique). Michel Henry poursuit alors, comme révolté par l'amalgame : « on n'a encore jamais vu une pierre touchée par ma main se mettre à son tour à toucher celle-ci, à la palper, à la caresser [64] ». Indubitablement, la pierre ne bouge pas. Mais est-ce bien là le problème ? Avancer cet argument (et d'ailleurs avancer quelque argument que ce soit, dans une question relevant de l'expérience pure), cela revient à se placer d'emblée dans une nature constituée, avec des corps humains et des pierres préalablement distingués les uns des autres, qui ne se voient pas attribuer les mêmes *propriétés* les uns que les autres (ici, les propriétés d'être mobile et sensible). En deçà de cette étape, c'est-à-dire dans le domaine propre de la phénoménologie, la démarche serait tout autre. On devrait simplement demander : *n'avez-vous jamais senti une pierre chauffée par le soleil d'été en montagne, vous caresser en retour durant le passage de votre main ? N'avez-*

vous pas consenti à la submersion par cette caresse, les yeux fermés, jusqu'à oublier pierre et main et ne laisser être que sa fascination ? Si la réponse à cette question est positive, cela suffit à établir l'universalisation merleau-pontienne de la chair : celle-ci exprime ce qui vient avant la discrimination entre pierres et mains, entre êtres inertes et sensibles, et qui se tient dans l'expérience multiforme, réciproque, du pur contact. Au moment du toucher, dans l'abandon du corps et des sens qu'on peut consentir pour s'y rendre pleinement sensible, la caresse se fait monde en envahissant l'expérience entière. « Nous n'admettrons un monde pré-constitué, une logique, écrit Merleau-Ponty en phénoménologue conséquent, que pour les avoir vus surgir de notre expérience de l'être brut [65]. » C'est à cette expérience de l'être brut, à l'expérience qui est *ce que cela fait d'être l'être brut*, que l'on doit patiemment revenir en relaxant les regards et les catégories, en laissant tomber les œillères et les faisceaux de jugements, si l'on veut éviter de rejeter *a priori* l'imputation cosmique de la chair avancée par Merleau-Ponty.

Considérons un autre argument, dérivé cette fois de l'expérience courante des deux mains qui se touchent. Michel Henry note à juste titre qu'en déplaçant mon attention de manière adéquate, je peux sentir soit ma main gauche touchante et ma main droite touchée, soit l'inverse [66]. Cela suffit à mettre en évidence, estime-t-il, une stricte différence entre le corps propre en tant qu'arrière-plan constituant, et les choses extérieures constituées (dont l'une de mes mains peut jouer le rôle pour un certain temps), puis à réfuter la perte de limites et la dilution des deux fonctions dans le monde que proclame Merleau-Ponty. Mais ce qu'aurait dû voir Michel Henry est que la distinction entre le moi touchant-constituant et le monde touché-constitué n'a été établie par lui qu'à l'issue d'un *raisonnement* portant sur une séquence temporelle de plusieurs phénomènes, et impliquant un geste volitif (celui de changer séquentiellement de foyer d'attention, de la main gauche à la main droite). Que peut-on dire de ce qui se manifeste *avant ce raisonnement*, dans la durée même du sentir de palpation réciproque ? Y a-t-il déjà lieu *à cet instant* de faire la distinction dont parle Michel Henry (sauf à se rappeler le résultat de raisonnements antérieurs) ? Si la réponse à cette question est négative, cela suffit à donner raison à Merleau-

Ponty, et à sa désanalytisation de l'expérience de la chair. Or, c'est bien à une réponse négative qu'on est conduit au cours de l'expérience des deux mains jointes, puisque, quand on met en repos la quête attentionnelle aussi bien que le lien inférentiel de l'une de ses étapes à la suivante, la seule chose qui vient à la présence est un volume indivis de sensation unissant l'effleurement à la pression, oscillant parfois de la gauche à la droite, et irradiant sa texture surprenante jusqu'aux avant-bras. Il n'y a pas de main touchante nettement séparée de la main touchée, dans ce cas, mais une sorte d'hésitation prise dans la masse sensible, un balancement tactile qui n'a pas encore affirmé sa décision à propos de la séparation d'un sujet charnel et d'un objet corporel, et à la périphérie de tout cela un grand absent qui ne se connaît pas comme tel. Bien entendu, repousser ainsi pour un temps les instruments de la réflexion, se laisser flotter « dans des expériences qui n'aient pas encore été "travaillées" [67] », et ne chercher qu'ensuite à en tirer l'enseignement, représente aussi un effort, sans doute aussi intense que celui des translations contrôlées de l'attention d'une main touchante à l'autre. Mais ce genre d'effort pour suspendre les efforts est la prémisse indispensable de toute description phénoménologique. Demander de l'intensifier est donc tout le contraire d'une forfaiture à l'égard de la phénoménologie : c'est l'approfondissement de son intention, et il semble bien dans ces conditions que Merleau-Ponty, y compris et surtout dans l'hyperbole cosmique de sa dernière œuvre, ait été l'un des guides les plus sûrs vers l'horizon de cette discipline.

Revenons-en à présent à l'opération analytique de Michel Henry : séparer, en concentrant l'attention, les fonctions de sujet et d'objet que remplissent tour à tour les parties du corps propre ; distinguer entre les corps inertes et les corps vivants ; tracer des frontières et des bords au voisinage de la peau ; attribuer le vécu d'auto-affection de la chair au seul corps humain (avec des extensions éventuelles à d'autres corps vivants) ; distinguer enfin ce type de vécu immanent des vécus de transcendance typiques de l'intentionnalité. Tout ce travail combiné de la raison discriminatrice et de l'intuition sensible est précieux. Mais il doit aussi être reconnu comme ce qu'il est : une forme *hybride* d'enquête dont le matériau provient de l'attitude phénoménologique et de son projet constituant, tandis que les tracés différentiels sont empruntés à une certaine ontologie

naturelle d'objets constitués. Cette forme d'hybridation est très différente de celle que met œuvre Merleau-Ponty, lorsqu'il a recours, nous l'avons vu, à un procès de réversibilisation du langage courant afin de le rendre apte à porter la gamme entière des descriptions phénoménologiques. Car elle superpose deux modalités bien différentes de la langue, faisant tantôt appel au discours pré-interprété mais historiquement surdéterminé du sens commun (en demandant par exemple au lecteur de consentir à l'évidence banale qu'aucune pierre n'a jamais bougé pour toucher un être humain), tantôt aux plus profondes découvertes anhistoriques qu'on peut faire en dénudant l'apparaître de son revêtement interprétatif (comme celle de la pure matière sensible non informée, et auto-révélée, qui se fait jour dans la chair [68]). En se démarquant du phénoménologue des extrêmes qu'est Merleau-Ponty, Michel Henry inaugure donc (sans doute à son corps défendant) un usage pondéré de la phénoménologie, un usage mixte qui lui donne à nouveau prise sur la *nature* après avoir exigé d'en neutraliser le concept pour mieux entrer en contact avec son origine dans l'expérience. Contre la démarche expansive de Merleau-Ponty, qui s'était laissé hanter par un pur éprouvé progressivement affranchi du système de coordonnées d'une nature visée intentionnellement, l'usage mixte de la phénoménologie demande d'en réintégrer les lignes, d'emprunter les instruments de l'expérimentation et du raisonnement pour assigner des structures et des situations naturelles à ce qui se vit. Une fois l'emprunt consenti, l'instance constituante peut se voir localisée dans la grille de lecture de son propre système d'objets constitués sans pour autant être indûment confondue avec l'un quelconque d'entre eux. La chair trouve place dans les corps vivants sans être réduite à un corps, la vie est définie comme auto-*mouvement* sans être limitée au déplacement visible des organismes animaux ou aux transformations mesurables des métabolismes, l'auto-affection originaire est mise en correspondance avec le fait objectif des proprioceptions sans leur être purement et simplement identifiée [69]. Un *modus vivendi* devient ainsi envisageable entre la phénoménologie et les diverses disciplines scientifiques ou herméneutiques, entre leurs visées, leurs valeurs, leurs attitudes et leurs états de conscience divergents. Ce *modus vivendi*, notons-le, n'a rien d'évident, puisqu'il semble au départ qu'on ne puisse obtenir une telle

pacification que sur la base de l'une des attitudes ou de l'un des états de conscience tendant à l'hégémonie. Il paraît ne pouvoir se faire jour que dans le cadre d'une phénoménologie hégémonique qui reconduit les sciences de la nature à leur seul statut dérivé de « substructions » rationnelles[70] d'une expérience qui ne s'y réduit pas, ou bien symétriquement dans le cadre de sciences de la nature hégémoniques revendiquant d'être prises pour seules révélatrices de la réalité, pour seules détentrices de vérité, y compris celle de l'origine de l'expérience. Mais la phénoménologie hybride évite ces deux captures opposées en alliant les attitudes, en oscillant de manière réglée entre les états de conscience, en articulant l'une à l'autre la leçon de l'évidence vécue et le fruit des démarches d'enquête pratique puis scientifique. Elle parvient à une description du rapport entre l'expérience et ses contenus objectivés qui respecte la forme pratico-scientifique sans pour autant s'être laissée imposer sa prétention à l'exclusivité. Par ce résultat, la phénoménologie hybride ressemble comme le revers et l'avers à ce qu'on pourrait appeler les *sciences hybrides de l'esprit*. Les sciences hybrides de l'esprit mettent en œuvre le même genre de compromis que la phénoménologie hybride, bien que de manière rigoureusement inversée. Elles se développent en demeurant constamment dans l'horizon de présupposition d'une expérience consciente, en incitant à *simuler* les conséquences structurales de leurs descriptions objectives de processus cognitifs au sein de cette expérience consciente[71], puis en affirmant, au nom de la conformité formelle de la simulation vécue et des vécus ordinaires, qu'elles ont *rendu raison* de l'expérience. À l'instar de la phénoménologie hybride, elles allient deux attitudes et deux états de conscience, l'extraversion avec visée d'unité objective, et l'enstase de réalisation de l'apparaître en deçà des apparaissants ; mais elles s'attardent si peu dans la seconde et lui accordent si peu de valeur que tout se passe (pour ceux qui les pratiquent) comme si elles étaient parvenues à lui offrir un véritable *substitut* objectif. La neurophénoménologie repose exactement sur le même compromis inversé qu'une science de l'esprit hybride. La seule chose (mais elle est cruciale) qui la distingue des versions standard de sciences hybrides de l'esprit est qu'elle cultive la pleine lucidité à propos de l'acte d'hybridation de l'objectivité avec son arrière-plan d'expérience, et qu'au lieu de

chercher à minimiser ce dernier, elle instaure une synergie, une réciprocité productive entre les deux facettes de la transaction. La neurophénoménologie est la science de l'esprit hybride par excellence, parce qu'elle opère en pleine conscience de sa démarche de mixité méthodologique et posturale, et qu'elle en fait un instrument de développement plutôt qu'une énigme à réduire.

Il reste à constater que le chiasme neuroexpérientiel, tel qu'il s'éprouve durant les sessions de neurofeedback, n'est aisément pensable que du point de vue de l'une des disciplines hybrides qui viennent d'être définies. Une phénoménologie adhérant à un vécu restrictif n'aurait pas grand-chose à dire de ce chiasme, si ce n'est pour souligner le fait, maintes fois rappelé, qu'il ne se donne de bout en bout que comme *expérience* ; une expérience stratifiée alliant les volitions (celles qui visent à *intervenir* sur le cerveau ou sur l'activité mentale) et les affections passives (celles des transformations de contenu ou de tonalité de conscience). Une neurophysiologie s'arc-boutant sur son rêve opposé d'objectivité n'aurait pas non plus grand-chose à dire du chiasme, parce que ce rêve est en droit *éliminativiste* plutôt que simplement réductionniste, et qu'une altération des contenus d'expérience devrait donc y être *retraduite* en termes d'altération des fonctions cognitives ou des comportements. Au lieu d'un nœud liant les processus neurologiques à l'*expérience*, ce qui serait étudié dans ce dernier cas serait le lien réciproque entre : (1) les micro-processus neuronaux et (2) des processus macroscopiques émergents allant des vastes assemblées synchrones de décharges électrochimiques dans le cortex cérébral jusqu'aux mouvements coordonnés de l'organisme. Pour une phénoménologie « purifiée » sur un mode idéaliste, comme pour une neurophysiologie « pure » (s'il en existe), le chiasme neuroexpérientiel est voué à rester insaisissable, parce qu'il déborde d'un côté ou de l'autre leur périmètre restreint de pratiques exploratoires. La phénoménologie idéalisante s'accroche à l'attitude réflexive, et ne peut donc envisager l'objet neuronal que sous l'angle de son noème, de son processus de constitution ou de la visée intentionnelle qui le prend pour cible. La neurophysiologie « pure », à l'inverse, ne peut tenir l'expérience consciente que pour un arrière-plan invisible, ou pour quelque résidu verbal d'un état de la connaissance archaïque dont les projets d'objectivation et de saisie

manipulatoire seraient restés inaccomplis. Mais, vis-à-vis d'une phénoménologie hybride ou d'une science de l'esprit hybride, il en va autrement. La connexion agie entre configurations neurologiques et configurations d'expérience est une thématique abordable par ces disciplines, comme elle l'est d'une autre manière par une phénoménologie universalisante de type merleau-pontien, parce qu'elle se prête sans reste à la gamme élargie des pratiques de recherche qui leur sont accessibles. Le va-et-vient entre la posture réflexive et la posture intentionnelle, entre la quête des essences vécues et celle des lois objectives, fait partie des procédés auxquels elles peuvent avoir recours (bien qu'avec des priorités opposées selon qu'on a affaire à une *phénoménologie* hybride ou à une *science de l'esprit* hybride). L'entrelacs neuroexpérientiel peut être étudié à fond par ces disciplines, sous ses deux faces, et la seule différence portera sur le statut qu'elles lui assignent.

Selon une phénoménologie hybride, le phénomène de chiasme qui se manifeste au cours du neurofeedback n'a pas le sens d'une mise en évidence de l'origine objective de l'expérience, y compris de celle qui se donne explicitement comme auto-appréhension d'une *chair* ; il a plutôt le sens d'un repérage restrictif de la chair-qu'il-y-a existentiellement universelle, dans le réseau des objets particuliers qui s'offrent à une activité manipulatrice et discriminante. De même qu'un jeune enfant apprend progressivement à reconduire la douleur ou le plaisir indiscriminés de ses premiers jours, exprimés par des pleurs ou des soupirs, à des parties précises de son corps qu'il pourra alors désigner à son pédiatre ou à sa mère (j'ai mal *là*, je prends plaisir à *cela*), le praticien de la phénoménologie hybride se donne pour but d'apprendre à assigner une place aux diverses modalités expressives de la chair constituante dans le système de coordonnées de son environnement d'objets constitués, afin d'entrer en dialogue avec la sagesse commune et avec les sciences. Dans les deux cas, on passe du pur exister au désir de faire reconnaître intersubjectivement la teneur de cet exister ; ou plus exactement, on intègre dans l'exister sa composante d'être-pour-autrui, qui s'exprime en effort de traduction des vécus dans un langaged'objets aisément partageable. Or, ce langage d'objets est un langage de corps étendus et de lieux indiqués, ce qui a pour conséquence

que la mise en commun des péripéties de l'exister se confond avec un programme de projections localisatrices.

Par un procédé typiquement hybride de connexion entre les classes d'expériences et le repérage spatial, la peau était déjà reconnue comme le siège étendu de la modalité des sensations tactiles, les yeux comme le siège de la modalité visuelle, la main comme le siège de la modalité haptique composée de contact fin et de capacité de pression, *etc.* Une projection locale de l'être-charnel était déjà assignée à chacun de ces organes, à travers la réversibilité (touchant-touché, pressant-pressé, ou voyant-senti) qu'on y mettait en évidence par une étude mixte des mouvements volontaires, des séquences sensibles, et de leurs localisations. Le neurofeedback et les recherches antérieures portant sur l'effet éprouvé des lésions cérébrales n'ont fait que prolonger ce mouvement de repérage en précisant l'étude localisatrice. Leur surcroît de précision consiste d'abord à projeter à nouveau les modalités sensori-motrices particulières, mais cette fois sur un carrefour qui les joint toutes, une sorte de réalisation organique du sens des sens, ou *sensorium commune* d'Aristote : l'encéphale avec ses diverses aires fonctionnelles anatomo-physiologiques. Il consiste ensuite à y projeter également les modalités les plus unifiées de l'existence charnelle que sont la capacité à trouver ses mots, la perception d'ensemble des formes, la qualité affective globale des actes de conscience, les degrés de réflexion de l'expérience, ou les éventuelles distorsions du champ de l'éprouvé. Ce résultat est obtenu au moyen d'un procédé raffiné de corrélation entre le repérage spatio-temporel des activités électro-métaboliques des neurones et les expériences décrites, usant d'interventions instrumentales sélectives et de stabilisations conjointes des états expérientiels. Mais, et c'est en cela que la phénoménologie hybride reste une branche de la *phénoménologie*, à ce stade comme aux précédents il n'est toujours pas question de confondre une certaine projection spatiale de la chair avec la mise en évidence du *fondement* de l'expérience d'être-incarné dans l'espace des corps. Parce que d'une part, nous l'avons vu, le lien est mutuel : l'expérience s'est certes reconnue tributaire de certains lieux corporels, mais l'acte de localisation, d'auto-projection en un lieu, est réciproquement tributaire d'une *expérience* localisatrice et projective. Parce que,

d’autre part, les projections autorisées (par le biais de la détection ou de la stimulation d’un corrélat objectivé de tel acte de conscience) ne sont pas uniques mais distribuables sur la longueur entière de l’arc sensori-moteur voire au-delà, ce qui ne permet pas d’affirmer que l’*un* quelconque de ces lieux est une condition *suffisante* de l’expérience considérée. Une expérience particulière d’appréhension de la couleur peut ainsi être projetée spatialement sur la surface visible d’un corps coloré, sur les composantes spectrales de la lumière qu’il réémet, sur les cônes rétiniens, sur les « blobs » de l’aire primaire visuelle V1 du cortex occipital, sur les aires secondaires V4-V8, sur les aires associatives fronto-pariétales, ou même sur les aires motrices qui contribuent à la modulation de la reconnaissance des surfaces colorées [72]. Conformément à ce qu’avance la théorie énactive de la perception, le cycle entier allant des choses et de la réception sensible à la réaction motrice module l’expérience de couleur. Ce genre de « cognition étendue [73] », cette ubiquité des corrélats d’une expérience incarnée dans le monde, est une remarquable transcription objective du fait phénoménologique sans frontières de la *chair-monde*, et de l’impossibilité de la contenir dans le carcan étroit des localisations et des causalités linéaires.

La démarche d’une science de l’esprit hybride est très voisine de celle-ci, si l’on excepte sa finalité. La finalité d’une phénoménologie peut être caractérisée comme culture de la présence, comme déploiement de l’expérience en acte selon toutes ses dimensions, y compris celle de sa projection sur le maillage de coordonnées de son propre espace. Au contraire, la finalité d’une science est tendue vers un futur que l’on souhaite plus maîtrisé, y compris dans son rapport avec l’expérience même que présuppose (sans y prêter attention) l’activité de recherche. Lorsqu’une science de l’esprit hybride prétend comprendre le corrélat, voire la « base » neurologique de certaines modalités de l’expérience consciente, elle se sert du même genre de procédé d’association entre les moments d’expérience et leur localisation active dans un référentiel multidimensionnel incluant l’espace, le temps et les paramètres physiologiques contrôlés que celui d’une phénoménologie hybride. Mais, contrairement à une phénoménologie hybride, une science de l’esprit hybride tend à limiter à son strict minimum le champ d’expression de l’expérience (jusqu’à se contenter de

réponses par oui ou par non à des questions étroitement circonscrites), dans le but de le rendre « reproductible » ; et elle développe en revanche au maximum la finesse des techniques dans l'espace de ses interventions possibles, entretenant ainsi un déséquilibre voulu entre ses deux voies d'accès. C'est exactement ce déséquilibre méthodologique qu'a dénoncé Francisco Varela ; c'est lui qui l'a poussé à créer la neurophénoménologie, dont le statut apparaît ainsi intermédiaire entre une science de l'esprit et une phénoménologie hybrides. Hors de l'exception neurophénoménologique, le choix délibéré d'un parti pris en faveur des méthodes d'intervention localisées et objectives confirme indirectement mais sans ambiguïté que le but des sciences de l'esprit hybrides est quasiment aux antipodes de celui d'une phénoménologie hybride. Si la phénoménologie dans sa variété hybride s'assigne pour tâche d'assurer l'intersubjectivation des diverses modalités d'une expérience vécue, les sciences de l'esprit favorisent la demande de reconnaissance intersubjective au point de minimiser ou de rendre quasiment invisible l'expérience « subjective » qu'il s'agirait également de reconnaître. Par ailleurs, si la phénoménologie hybride revient cycliquement à l'acte réflexif afin d'établir la meilleure cartographie possible de ce qui se présente *là* comme expérience, la science de l'esprit hybride cherche à aller de l'avant dans son exploration, afin de gagner en efficacité dans les futurs contrôles diagnostiques et thérapeutiques (mais aussi, il ne faut pas l'oublier, commerciaux et politiques) des processus et des états mentaux, quitte à négliger le retour en arrière qu'impose la réflexivité.

Mais peut-être s'agit-il là encore d'une fausse symétrie, d'une répartition des tâches trop artificiellement équilibrée. La tension entre les deux disciplines hybrides est en vérité plus accusée que ce qui ressort de l'analyse précédente, et leur dissymétrie massive. Car, si les sciences de l'esprit peuvent se prévaloir d'une efficacité à laquelle ne prétend pas la phénoménologie, la phénoménologie est à l'inverse en droit de demander aux sciences de l'esprit au nom de quelles *valeurs* elles définissent leurs propres objectifs de contrôle et de manipulation, ou au nom de quelles *valeurs* elles permettent que certaines instances sociales les définissent à leur place. La question de la phénoménologie hybride, déjà travaillée au titre de l'auto-référentialité, serait à peu près celle-ci : « Quelle est

l’impulsion vécue qui vous pousse à minimiser l’importance de l’expérience vécue ou à échapper à sa prégnance par une fuite en avant ? Quelle est la motivation dont vous participez avec votre culture, qui vous fait collectivement trouver juste et souhaitable le *contrôle* extrinsèque de l’expérience consciente ? » Par le biais de l’interrogation sur les finalités et les valeurs, le débat est ainsi reconduit bon gré mal gré à l’origine éprouvée de tous les choix, y compris ceux qui tendent à marginaliser l’épreuve de l’expérience et à se précipiter vers les accomplissements tangibles de la volonté de puissance. En amont des décisions de recherche et d’action viennent au jour leur précondition dans le chercheur et l’acteur. Se retournant sur le motif de l’élan hors de soi, on *se* retrouve cherchant-agissant et se demandant *pourquoi* tant de précipitation. Une telle dissymétrie de posture, et surtout de proximité vis-à-vis de la source d’existence, exige un jugement lui-même dissymétrique à propos du statut du chiasme neuroexpérientiel. Pour le chercheur en sciences de l’esprit, le lien entre neurophysiologie et contenus d’expérience est avant tout l’occasion d’une intervention possible, d’un geste d’altération des uns par la manipulation de l’autre. Au nom de la priorité qu’il accorde à l’efficacité de ses opérations instrumentales, il lui semble dès lors naturel de trancher le cercle de dépendance réciproque qui unit les états neurologiques et les états mentaux, de n’en retenir que la direction qui va des premiers aux seconds, et de penser ce rapport unidirectionnel artificiellement isolé par le biais de la catégorie de causalité. Pour sa part, le phénoménologue hybride (ou le neurophénoménologue) n’hésite pas à nourrir l’enquête qu’il mène sur la projection spatiale des moments d’expérience par les résultats de ces sciences de l’esprit. Mais sa méthode lui évite de se laisser captiver par les seules promesses pratiques de ce genre de résultats ; elle l’incite au contraire à élargir son champ de vision et à reprendre contact, en deçà des procédures et des aboutissements performatifs, avec le continuum d’être-au-monde qui les motive et les préconditionne ; elle n’est donc pas simplement *opposée* à la démarche de la recherche en sciences cognitives, mais plus vaste qu’elle, étant *également* apte à accommoder le regard à cette région intime de l’éprouvé sensible, intellectuel et axiologique qui est à la fois son assise et son horizon rêvé. Sans cesse capable de réaliser l’expérience

comme l'envers unique et omniprésent de chaque décision d'intervenir, de chaque projet de recherche, de chaque plan de transformation des choses et des activités mentales, c'est à cette expérience et à elle seule que le phénoménologue hybride est porté à demander le sens d'être de *tout* ce qu'il constate, y compris la dépendance réciproque des phénomènes neurophysiologiques et du fait de la phénoménalité. Pour lui, comme pour Merleau-Ponty avant lui, le chiasme neuroexpérientiel ne peut dès lors avoir qu'une seule signification, une signification immédiatement donnée dans sa manifestation plutôt que médiatement inférée à partir de son utilisation : celui d'une divulgation ponctuelle de la structure entière de ce qui se présente, d'une révélation locale de la *bivalence constitutive* du monde-là en sensible et en senti, en agissant et en pâtissant, en impulsion de saisir et en résistance à la saisie. Constatant que l'attitude élaborée, construite, absorbée par ses visées, du chercheur scientifique lui fait perdre de vue son adossement vécu sans lui permettre d'en rendre raison en retour, le phénoménologue évolué de l'âge des sciences cognitives propose d'aborder le chiasme neuroexpérientiel dans un état d'esprit redevenu innocent, déconstruit, désabsorbé. C'est seulement ainsi qu'il lui devient possible de ne plus voir la bivalence du visible et du voyant comme *problème*, mais comme milieu à habiter, comme labyrinthe à explorer, comme topographie ostensible du monde, comme ultime merveille.

Face à la probable objection réitérée qu'il s'agit là d'un renoncement, que l'émerveillement ne traduit qu'un aveu d'ignorance primitive, que la modernité scientifique s'y est opposée de toutes ses forces en adoptant comme slogan fondateur le « *ce n'est pas merveille*[74] » cartésien, la réponse va de soi. Elle consiste à méditer sur la juste manière de répartir les *choses qu'il y a* en thèmes d'étude et en simples merveilles, après avoir compris qu'aucun projet de répartition ne peut prétendre *tout* envelopper dans la catégorie des thèmes d'étude. Car, de nos jours, la candeur que suppose la reconnaissance de la merveille d'un voyant-percevant coextensif à son site vu-perçu est tout sauf première. Elle demande à être cultivée, autant que son contraire ; elle relève d'une élaboration de second ordre par rapport à la définition de simples thèmes d'étude ; elle n'est consentie qu'à l'issue d'un examen équitable des succès sans

précédent des sciences cognitives et de leur échec permanent, caché en leur centre informulé. La merveille gît à l'extrémité, comme au commencement, de l'enquête sur et dans la conscience. Et sa marque la plus sûre d'insurmontabilité est d'être identique à l'émerveillé.

QUESTION 13

L’introspection est-elle possible[1] ?

> *L’introspection, peut-on dire, est la base de la psychologie ; elle caractérise la psychologie d’une manière si précise que toute étude qui se fait par l’introspection mérite de s’appeler psychologique, et que toute étude qui se fait par une autre méthode relève d’une autre science.*
>
> A. Binet

Dire l’expérience consciente, cette *totiprésence*, contrevient au procédé même de la langue qui fragmente et oppose. Mais la contradiction disparaît s’il s’agit de dire des *contenus partiels* ou des *structures limitées* de la conscience. Y a-t-il donc un procédé d’auto-révélation de ces éléments, et une modalité du langage qui permette de les décrire ? L’introspection a-t-elle une chance de devenir une méthode acceptable au sein des sciences cognitives ? Ces questions, encore trop générales, peuvent être reformulées selon au moins trois cadres conceptuels : celui de la philosophie de la psychologie wittgensteinienne, celui de la phénoménologie husserlienne, et celui de la théorie des ébauches conscientes multiples.

En termes wittgensteiniens, on se demande s’il existe un procédé d’élaboration et de transmission d’un vocabulaire ayant pour rôle d’*exprimer* des contenus ou des formes de conscience de manière collectivement identifiable. Ce

vocabulaire ne contrevient pas *a priori* à l'énoncé d'impossibilité d'un langage privé, puisqu'il n'est pas censé dénoter des événements « intérieurs » singuliers à l'usage exclusif de celui qui les vit, mais rendre reconnaissables des classes d'états de conscience à des locuteurs se comportant sous la supposition qu'ils les ont en partage.

En termes husserliens, on s'enquiert d'une espèce de description intermédiaire entre celle des vécus isolés et celle des « essences » de vécus. Une description à la fois empirique et intersubjectivement échangeable, prenant appui sur le préalable méthodologique d'une forme de réflexivité, mais ne faisant usage ni de la réduction *transcendantale* ni du procédé de la variation eidétique. Une description s'intéressant aux objets génériques constitués à partir de l'auto-examen psychologique, et non pas à leur pur mode de donation qui est le thème propre de la phénoménologie [2].

Dans le cadre de la théorie des ébauches de conscience multiples, on s'interroge sur deux points :

1. Peut-on remonter d'une description neutre des faits de la séquence autobiographique principale, vers un mode d'expression précisément focalisé sur le « Je » qui l'assume ? Peut-on suspendre ou retarder l'acte de détachement caractéristique des attitudes propositionnelles (marqué par la conjonction de subordination « que »), pour faire ressortir le « Je » parlant comme le lieu et le thème de ce dont il parle ? Afin de saisir concrètement ce dont il est question ici, considérons un exemple de retard du détachement. Dans la phrase « Je suis convaincu *que* Fabienne est récemment tombée amoureuse de quelqu'un d'autre, et *qu'*elle n'ose pas me le dire », le segment de proposition objectivée qui suit la conjonction « que » prédomine, tandis que seule la proposition « je suis convaincu » exprime l'état mental du locuteur ; à tel point que la mention de la conviction est souvent omise au profit de la proposition purement objective : « Fabienne est récemment tombée amoureuse de quelqu'un d'autre, et elle n'ose pas me le dire ». Cet équilibre s'inverse cependant dans la phrase suivante : « Je ressens en présence de Fabienne une

impression de confiance rayonnante, d'épanouissement, de doux abandon, et en même temps je perçois une forme de distance, je discerne un certain vague de son regard dirigé vers les lointains, qui me fait comprendre *que* son attitude d'accueil n'est pas dirigée vers moi. » Ici, la conjonction « que » est repoussée vers la fin du discours, et tout ce qui précède, organisé autour des verbes « ressentir », « percevoir », « discerner » et « comprendre », se rapporte à ce que vit le sujet. Cette temporisation dans la cristallisation d'objet pourrait-elle ménager un espace dans lequel déployer l'activité de description introspective ?

2. Peut-on raccorder à la séquence biographique principale certains vécus latéraux, dispersés, et jusque-là non réfléchis comme « miens » ? Une attention entièrement focalisée sur l'*objet* d'expérience repousse quantité de contenus « secondaires » de cette même expérience dans sa périphérie ; de telle sorte que ces contenus demeurent irréfléchis et ne sont pas intégrés au récit de ce que j'ai vécu. Au contraire, le redéploiement de l'attention vers les attitudes qui préconditionnent la visée d'objet (vers tout ce qui vient avant « que ») pourrait permettre d'extraire de leur périphérie bien des contenus traités comme annexes, et de les remettre au centre dans une réécriture enrichie de l'autobiographie. L'introspection devient-elle donc possible à condition d'accomplir (a) sur le moment un déploiement du champ de l'attention, et (b) après coup une reprise en charge *par moi-même* de fragments de vécus passivement mémorisés mais jusque-là absents de l'auto-narration ?

Ces déclinaisons multiples de la même question sont loin d'être indifférentes. En effet, le scepticisme répandu au sujet de la possibilité, du bien-fondé ou de la fiabilité de l'introspection traduit probablement une déficience dans la détermination de *ce qu'elle est*, ainsi que de ce qu'on est en droit d'en attendre. Travailler à définir l'introspection, l'envisager à partir de points de vue méthodologiques et théoriques variés devrait dans ces conditions permettre de lever son indétermination, et contribuer à lui rendre une certaine crédibilité.

Mais pour préparer le terrain à cette quête de définition, il faut faire un rapide bilan axiologique. Comment l'introspection est-elle évaluée, après des siècles de réflexivité philosophique et plusieurs décennies de débats en psychologie et en sciences cognitives ? On est un peu surpris de constater qu'à propos de la fiabilité de la connaissance en première personne, deux positions diamétralement opposées se sont fait jour et continuent de coexister[3], parfois chez le même auteur.

La première position consiste à prêter une sorte d'*infaillibilité* à celui qui parle de sa propre expérience, parce qu'il est supposé y avoir un accès direct. Elle extrapole à partir des conversions réflexives de plusieurs philosophes majeurs, parmi lesquels Descartes, Locke[4], Hume[5], Husserl, et Ayer[6], qui cherchaient une fondation absolue de la connaissance en remontant à sa source vécue. Selon le Husserl de la deuxième *Méditation cartésienne*, par exemple, la certitude apodictique atteinte par la réduction transcendantale concerne non seulement la simple et nue « identité du "je suis" », mais aussi de riches structures universelles de l'expérience que la phénoménologie a pour mission de mettre au jour[7]. Certains philosophes de l'esprit contemporains, d'obédience réductionniste ou fonctionnaliste, défendent également cette position partiellement *infaillibiliste*[8], bien qu'avec des sous-entendus négatifs : selon eux, certains jugements sur sa propre expérience sont *trivialement* vrais, soit parce qu'ils sont auto-réalisateurs[9], soit parce qu'ils sont immédiatement expressifs (à l'égal d'un cri de douleur) plutôt que descriptifs[10], soit encore parce qu'il n'y a de toute façon aucun moyen de les mettre en doute[11].

La seconde position, apparemment antinomique, consiste à dresser une liste impressionnante de difficultés de principe contre toute prétention à connaître basée sur l'introspection. Les auteurs les plus méfiants vis-à-vis de ce genre de connaissance la mettent globalement au défi de se justifier, en signalant que les jugements d'introspection sont des *inférences* contestables plutôt que des informations directement issues d'une forme d'observation[12], qu'ils ne nous procurent pas un meilleur accès à nos propres processus mentaux qu'à ceux d'autrui, qu'ils sont partiaux et incomplets en raison du caractère présumé *inconscient* de l'immense majorité des processus mentaux[13], qu'ils demeurent

incapables de révéler les véritables motivations de nos actes, voire qu'ils sont systématiquement trompeurs parce qu'indiscernables d'affabulations rétrospectives [14] ou parce que soumis à l'influence de préjugés personnels ou culturels [15]. On signale de surcroît qu'à supposer que l'introspection ne vise pas à formuler des jugements, mais seulement à adhérer de manière plus intense à l'expérience vécue, elle ne saurait sous cette hypothèse constituer un corpus de « connaissances » [16] : connaître exige en effet de prendre du recul par rapport au champ d'investigation, et non pas de s'immerger béatement en lui. Husserl lui-même n'a pas été en reste dans cette critique, puisqu'il signale, toujours dans les *Méditations cartésiennes*, que le champ de la certitude apodictique ne couvre pas les données singulières de l'expérience, et qu'il faut donc garder une attitude défiante face aux prétentions à la validité de certains moments de la connaissance réflexive [17]. Un tel réquisitoire, parfois sans appel, a affermi la croyance selon laquelle la disparition de la psychologie introspective durant le premier quart du XX^{e} siècle [18] est due à des raisons de fond qui la condamnent à jamais. La montée des sciences cognitives et des approches neuroscientifiques de la cognition a achevé, selon les auteurs qui entretiennent cette croyance, d'enterrer l'introspection comme une méthode décidément dépassée pour explorer les opérations mentales. Pourtant, une étude plus fine du développement de la psychologie montre que l'introspection n'a jamais été vraiment abandonnée [19], tantôt comme source primaire d'information, tantôt comme guide vers des hypothèses explicatives d'ordre comportemental ou neurologique ; que plusieurs critiques de principe qui lui ont été adressées sont surmontables sur un plan théorique ou pratique [20] ; et qu'elle connaît une sorte de renaissance à l'heure actuelle, sous différentes formes et dénominations [21]. Loin d'être rendue caduque par les progrès des neurosciences, l'introspection est de plus en plus souvent perçue comme un partenaire à part entière de ces progrès [22] ; le partenaire sans lequel les faits neurologiques ne pourraient de toute façon se voir assigner aucun sens de corrélats d'événements mentaux [23].

La vigueur du nouveau courant d'études introspectives incite à ne pas accepter les critiques traditionnelles sans les discuter à fond et sans en avoir fait autant de thèmes de réflexion. Est-il par exemple exact que *tout* rapport

d’introspection repose sur une inférence indirecte, qui incline à l’invention ? Ne peut-on pas *instaurer* des conditions d’étude introspective où toute tentation d’affabulation est soit écartée, soit reconnaissable comme telle ? Est-il vrai que la majorité des processus mentaux est faite d’événements « inconscients » ? Ne doit-on pas plutôt considérer, conformément à la théorie des ébauches conscientes multiples, que de nombreux processus mentaux échappant à l’attention ego-centrée se trouvent momentanément exclus de la trame mémorielle principale, mais qu’ils sont disponibles pour une redécouverte et pour une reconnexion à cette trame lorsque certaines conditions se trouvent remplies ? L’oscillation décrite entre l’infaillibilité et la faillite systématique n’est-elle pas évitable, pour peu qu’un statut alternatif soit assigné au matériau d’introspection ? Les deux statuts habituellement reconnus à l’introspection, tantôt l’*adhésion* muette à ce qui est actuellement vécu, tantôt *le jugement, la croyance et la rationalisation* à propos de processus cognitifs passés, sont-ils bien les seuls disponibles ?

Notons tout de suite à propos de la dernière question qu’un statut intermédiaire de l’introspection va être mis en avant dans ce chapitre. Il tire l’enseignement d’une méthode consistant à sonder de façon répétée des moments actuellement revécus, réhabités, ou, plus exactement, reparcourus de sa propre expérience passée, à les verbaliser à un niveau de conceptualisation minimal, et à déléguer la tâche de catégorisation rétrospective à quelqu’un d’autre[24]. Le jugement est ainsi différé, évitant l’artifice d’une reconstruction rationnelle, tandis que l’adhésion est restreinte à la fraction rejouée de l’expérience, laissant un espace suffisant pour décrire cette dernière dans le cadre plus vaste de l’expérience présente intégrale. Ce double écart par rapport à l’alternative courante entre être et connaître, entre le simple accompagnement de ce qui est vécu et le jugement sur quelque chose d’entièrement séparé du sujet jugeant exige cependant une réévaluation des standards épistémologiques. Il est nécessaire d’abandonner ici les demandes classiques de complet détachement d’un objet et d’adéquation représentationnelle à ce qu’il est, sans perdre entièrement le bénéfice d’objectiver au sens plus faible, et donc plus général, de chercher des structures intersubjectivement reproductibles. Il est en somme

indispensable, à propos de l'introspection, de remplacer la traditionnelle théorie correspondantiste de la vérité par des critères de validité plus englobants, plus immanents et plus flexibles, comme le critère de « cohérence performative » qui sera précisé plus bas.

L'étude historico-critique va en attendant être approfondie, dans le but de localiser au fil du parcours les modifications exactes qu'il faut apporter au projet de connaissance introspective pour éviter son échec. Celle-ci passe par une appréciation détaillée de la liste impressionnante, et sans cesse reformulée, d'objections de principe contre laquelle l'introspectionnisme a buté dans le passé. Il est vrai que ces objections n'auraient pas suffi à elles seules pour anéantir le projet même de la psychologie introspective, puisque les succès pratiques des sciences suffisent habituellement à court-circuiter les critiques purement philosophiques. Mais elles ont contribué à la mauvaise réputation de l'introspection, à partir du moment où ses problèmes méthodologiques, et le défaut de consensus à propos de ses résultats, sont devenus éclatants. Quelles sont donc les principales objections, et quel genre de réponse la nouvelle introspection peut-elle leur apporter [25] ? Quels traits épistémologiques lacunaires ou mal compris de la psychologie introspective du tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles expliquent-ils sa vulnérabilité à la critique, et qu'est-ce qui permet à la vague actuelle d'études introspectives de passer outre ces difficultés ?

L'objection la plus archétypale est qu'il est impossible d'observer sa propre expérience, parce que cela suppose une scission entre le sujet et l'objet, tandis que l'objet de l'introspection n'est rien d'autre que le sujet lui-même. Une esquisse encore incomplète de cette objection a été formulée par Platon dans le *Charmide*, afin de mettre en péril une conception courante de la sagesse comme *connaissance de soi* : « Essaie d'imaginer une vue qui […] ne voit aucune couleur, bien qu'étant une vue, et ne perçoit qu'elle-même et les autres vues : est-ce possible ? Assurément non [26] ! » Selon ce dialogue, qui compte parmi les plus proches de la position socratique, il n'y a rien de tel que l'auto-vision, l'auto-audition, et par extension l'auto-connaissance. Mais la raison pour laquelle il doit en aller ainsi reste encore dans l'ombre. On doit à Auguste Comte d'avoir établi une justification classique, sans cesse répétée depuis, de la

proclamation d'impossibilité d'une auto-connaissance : « Il lui est évidemment impossible de s'observer dans ses propres actes intellectuels, car l'organe observé et l'organe observant étant, dans ce cas, identiques, par qui serait faite l'observation ? […] Il faudrait, pour que la prétendue observation intérieure de l'intelligence fût possible, que l'individu pût se partager en deux, dont l'un penserait et l'autre, dans ce temps, regarderait penser[27]. » Ici, l'auto-connaissance n'est pas possible pour le simple motif que le connaissant devrait y accomplir l'impossible, à savoir s'arracher à lui-même pour se faire son propre objet connu. Un écho de l'argument se lit encore chez William James, qui lui a donné une forme appelant une réponse en termes de scission *chronologique* du sujet et de l'objet introspectif, sous forme d'un retard de l'un par rapport à l'autre : « La tentative d'analyse introspective […] équivaut en fait à saisir une toupie pour attraper son mouvement, ou à essayer d'éteindre le bec de gaz assez vite pour *voir* à quoi ressemble l'obscurité[28]. » Admettons donc, à titre de concession provisoire à ces objections, qu'une scission du sujet et de l'objet soit indispensable pour l'introspection, et que sa traduction temporelle soit un délai entre la formation de l'objet « intérieur » et sa saisie par le sujet de la réflexion. Un nouvel obstacle, sans cesse répété au cours de l'histoire de la philosophie, se dresse alors face à l'introspection, sous la forme d'une menace de régression à l'infini. C'est sans doute le personnage leibnizien de Théophile qui en offre l'expression la plus saisissante. Ayant commencé par admettre que les « idées » naissant en notre âme peuvent être prises comme *objets* de la pensée, il se trouve amené à prendre le contre-pied de la croyance cartésienne en l'absolue transparence de soi à soi. Car, note-t-il, « il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement, l'esprit ferait toujours réflexion sur chaque réflexion à l'infini[29] ». Cette objection infinitiste a été reformulée un siècle plus tard sous une forme canonique par le philosophe danois Harald Høffding[30] à la suite de Kierkegaard. Lorsqu'un sujet prend pour objet une version légèrement antérieure de lui-même, il doit attendre d'être devenu un sujet ultérieur pour s'auto-élucider, et ainsi de suite sans limite assignable ; par ailleurs, la scission auto-objectivante laissant toujours une fraction du sujet de côté, il est nécessaire de tracer une pluralité de lignes de

partage entre le versant connaissant et le versant connu du sujet si l'on veut en épuiser la connaissance. L'argument de Høffding a resservi durant la période de profonde remise en question de l'introspection qui a suivi l'offensive behavioriste des premières décennies du XX^e^ siècle, pour asséner ce qui était alors perçu comme le coup de grâce contre cette méthode : « Supposons qu'un introspectionniste particulièrement tenace désire introspecter le rapport même, ou bien la série secondaire, ne devrait-il pas supposer une troisième série, et ainsi de suite à l'infini [31] ? » Mais cet argument a également connu un destin analogique remarquable chez Niels Bohr [32], qui, cherchant à surmonter certains paradoxes apparents de la mécanique quantique (comme la dualité onde-corpuscule), s'est souvenu de la leçon de son professeur de philosophie danois. De même que la séparation à jamais inachevée du sujet et de l'objet de l'introspection incite à multiplier les lignes de partage pour en parfaire l'exploration, la séparation également inachevée entre l'objet microscopique et ses instruments de mesure impose d'avoir recours à des approches « complémentaires », mutuellement exclusives et conjointement exhaustives, afin d'en obtenir une connaissance optimale.

La suggestion implicite qui se donne à entendre à l'issue de cette discussion, particulièrement dans les formulations de William James, est qu'on peut tout au plus pratiquer la *rétrospection*, et non pas une introspection synchrone. Au moins la rétrospection permet-elle à première vue de séparer le sujet étudié (passé) du sujet étudiant (présent) ; elle fige la situation que le sujet étudiant se donne à explorer ; et elle délimite conventionnellement le champ de l'étude, en bloquant sa tendance à inclure des moments de plus en plus proches du présent. Cette proposition a été retenue, nous le verrons, par les nouvelles approches introspectives. On ne doit cependant pas se satisfaire trop vite d'une telle réponse facile à la classe d'objections exposée, car il faut d'abord se demander si cette dernière est simplement pertinente. Après tout, la critique traditionnelle de l'auto-scission, complétée par celle de la régression à l'infini, n'atteint que l'introspection conçue selon un préjugé répandu, et non pas l'introspection telle qu'elle se pratique en fait. Le préjugé est que le sujet (ou une partie de lui-même) s'engage dans une *observation* de second ordre des processus mentaux

de premier ordre. Mais plusieurs résultats en provenance des sciences cognitives battent en brèche cette façon de comprendre l'introspection, en suggérant qu'elle pourrait bien n'impliquer rien d'autre qu'une version modifiée des processus mentaux de premier ordre sur lesquels elle est censée porter[33]. L'idée dualiste d'auto-observation doit alors être remplacée par celle, immanentiste, d'« attention non observationnelle[34] ».

Cela nous introduit à la question délicate de la *définition* de l'introspection, dont le seul nom porte la marque du représentationnalisme. Qu'est-ce donc que l'introspection, et que doit-elle être ? Sommes-nous voués à accepter une image dualiste des univers intérieur et extérieur, qui justifierait pleinement qu'on utilise le terme « introspection » (*intro-specere* en latin, regarder-dedans) à propos d'un certain acte mental de méta-connaissance, ou de « réflexion » ? Une telle obligation n'existe pas en principe, et il n'est même pas évident que l'image dualiste ait été pleinement acceptée en fait. Après tout, peu de philosophes du tournant du siècle la prenaient au sérieux, et ce sont eux qui déterminaient une part notable du fond culturel de la première vague introspectionniste. Ce qu'il va alors falloir expliquer, c'est pourquoi les psychologues de cette époque demeuraient parfois en retrait de leur environnement et de leur formation philosophique.

Passons rapidement sur le monisme neutre de Mach, sur l'empirisme radical de James, et même sur la phénoménologie husserlienne, qui substitue à l'opposition spatiale entre observation interne et externe une autre distinction gnoséologique entre la perception certaine (immédiate, complète, entière) et la perception incertaine (médiate, incomplète, par esquisses ou profils)[35]. Appesantissons-nous plutôt sur la conception du philosophe néo-kantien Paul Natorp[36], qui a présenté un compte rendu détaillé de la manière dont une organisation duale de la connaissance, objet et sujet, extérieur et intérieur, peut surgir du *continuum* indifférencié de l'expérience. Selon cet auteur, cela survient par le biais d'un processus à double face dont la première phase est l'objectivation, et la seconde phase, réactionnelle, est la subjectivation. Objectiver veut dire extraire les composantes *invariantes* ou *covariantes* de l'expérience : celles qui demeurent invariables par-delà les changements de

situation personnelle, spatiale, et temporelle ; ou celles qui varient conformément à une même règle légale quels que soient les personnes, les lieux, et les temps. Le domaine « subjectif » est alors caractérisé par opposition systématique avec cette part objectivée de l'expérience. Il inclut tout ce qui reste dans l'expérience une fois que son domaine objectif a été délimité. Par suite, le domaine subjectif évolue avec le processus d'objectivation, et il se voit caractérisé d'autant de manières qu'il existe de délimitations de l'objectivité. La subjectivité se définit tour à tour comme :

- Le contenu *entier* de la conscience par contraste avec les *fragments* retenus par la constitution d'objectivité : la psychologie n'est pas tant une science empirique que la science de l'empirie en général [37] ;
- Ce qui est immédiatement vécu, avant que des questions dirigées vers les objets d'expérience ne restreignent le champ de l'attention ;
- La composante *variable*, personnelle, parfois onirique de l'expérience, par opposition à sa part *invariante* et interpersonnelle ;
- Le *divers* de l'expérience par opposition à l'*unité* imposée par la catégorisation ;
- Le *chaos* primitif des apparences, par contraste avec l'*ordre* prescrit par la raison dans sa quête d'universalité ;
- La structure *biographique*, par contraste avec les structures *spatio-temporelles* impersonnelles formulées dans des lois résultant du processus d'objectivation.

La nature comparative de ces définitions laisse clairement entendre qu'accéder au champ de la subjectivité n'est pas un simple don, mais une *discipline* symétrique à celle de l'objectivation. Ce champ est accessible en dégageant les conditions (pouvant être tenues rétrospectivement pour subjectives) de la connaissance objective. Il l'est également en suspendant l'activité de fragmentation du champ de l'expérience, en relaxant l'intérêt initialement focalisé sur des secteurs choisis de l'expérience pour le laisser s'étendre à loisir.

Malgré cette critique répandue dans le milieu philosophique, la position des psychologues sur le statut de l'introspection restait ambivalente, tombant volontiers dans les travers du dualisme au nom d'une « épistémologie de savant » marquée idéologiquement par l'image pieuse d'une science découvreuse de continents inconnus (le continent « intérieur »), et ne s'en éloignant qu'aux moments de plus grande sophistication épistémologique. Dans son expression la plus simple, à l'usage d'un grand public cultivé, le discours des psychologues introspectionnistes restait pénétré par le modèle des deux domaines et des deux orientations du regard. Wilhelm Wundt se demandait ainsi « comment notre propre vie mentale peut être transformée en un thème d'investigation, de la même manière que les objets de ce monde extérieur autour de nous [38] ». Et Edward Titchener approuvait l'idée que l'introspection est une simple forme d'observation [39], ne distinguant plus les sciences que sur la base d'une opposition entre deux directions du regard observant : « La méthode de la psychologie est l'observation. Pour la distinguer de l'observation des sciences physiques, qui est inspection, un *regarder-cela*, l'observation psychologique a été qualifiée d'introspection, un *regarder-dedans* [40]. » Les pionniers de l'introspection n'en restaient pas moins méfiants vis-à-vis des conséquences du schéma de la théorie classique de la connaissance dont ils continuaient à faire usage, et ils ne cessaient d'introduire des nuances, des mises en garde et des métaphores alternatives afin d'atténuer dans leurs pensées les plus avancées ce que leurs clichés de savants-psychologues avaient de caricatural. Wundt savait, quand il le fallait, faire jouer toutes les harmoniques critiques de la tradition psycho-philosophique du XIX^e^ siècle. Sa première manœuvre dans cette direction consistait à résister à la définition élémentaire de l'introspection comme « *observation* interne », et à lui préférer l'expression voisine de « *perception* interne », reprenant ainsi à son compte une distinction introduite par Franz Brentano [41] puis réélaborée par Husserl [42]. Selon Brentano, l'observation ne peut pas être la « source véridique de la psychologie », pour la simple raison qu'observer un événement mental en focalisant pleinement l'attention sur lui ne peut conduire qu'à sa disparition. La seule source adéquate de l'enquête psychologique est donc la *perception* interne. Celle-ci, selon la définition

brentanienne, n'exige pas que l'attention soit fixée sur un objet mental, mais seulement que, lorsque l'attention est concentrée sur quelque objet (habituellement extérieur), elle garde une étendue latérale suffisante pour noter les processus mentaux qui sous-tendent l'acte de faire attention. On peut *percevoir* la vibration d'un télescope en même temps qu'on *observe* une planète à travers lui. Mais Wundt ne s'arrêtait pas à cette simple expansion du regard ; il ne se contentait pas de passer de la stricte observation des choses intérieures à une perception introvertie. Il se rapprochait considérablement de la vision non dualiste néo-kantienne lorsqu'il rapportait les *intérêts* divergents des sciences de la nature et de la science psychologique à la différence entre deux modes d'« organisation » d'un seul et même continuum d'expérience plutôt qu'à deux sphères mutuellement exclusives (interne et externe) de subsistance. « Après que tout le reste a été organisé, écrivait Wundt, il demeure quelque chose qui n'a pas trouvé de place – nous-mêmes, nos sentiments, volitions, et pensées[43]. » À l'instar de Natorp, Wundt considérait donc le domaine de la subjectivité comme ce qui est laissé de côté dans l'expérience lorsqu'un matériau objectivé a été extrait d'elle, et non pas comme quelque enclos secret, bien séparé d'un monde objectif donné d'avance. Il en va en partie de même du psychologue américain Edward Titchener, qui, en dépit de son vocabulaire théorique dualiste, s'exprimait différemment lorsqu'il avait à orienter ses lecteurs vers l'usage effectif de l'introspection disciplinée[44]. Il caractérisait alors les différences entre la psychologie introspective et les sciences de la nature en les rapportant à deux « points de vue » divergents, plutôt qu'en leur associant comme précédemment deux directions opposées d'un seul regard. Dans l'introspection, soulignait-il, « le point de vue de l'observateur est différent ; c'est le point de vue de la vie humaine et de l'intérêt humain, et non pas celui du détachement et de la réserve distante[45]. » Sous couvert de la locution banale « point de vue », ce sont en fait ici *deux attitudes* qui sont mises en avant, celle du plein engagement et celle de la distanciation, et non pas deux orientations pour un seul œil mental.

Ces façons de comprendre le savoir-faire spécifique de l'introspection s'accordent assez bien, remarquons-le, avec la caractérisation husserlienne de la réduction phénoménologique : donner accès non pas à une « sphère intérieure »,

mais au champ entier de l'expérience pure avant que la surfocalisation intentionnelle n'ait restreint la région de pleine conscience ; y compris donc à ses « côtés » ou à ses marges qui restent négligés aussi longtemps que prévaut un intérêt exclusif pour les objets [46] ; y compris, comme le disait antérieurement William James, à ses « franges » furtives de relations virtuelles qui la lient à d'autres expériences contemporaines ou futures [47]. Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'ignorer l'antipsychologisme de Husserl. Selon lui, l'enquête phénoménologique *n'équivaut pas* à une variété d'introspection, pour au moins trois raisons : (a) l'introspection est rendue possible par un état de conscience *positionnelle*, ce qui signifie que dans ce cas la conscience *pose* un objet intentionnel, qu'il soit situé au centre ou à la marge de l'attention, tandis qu'en phénoménologie la conscience devient « non positionnelle [48] » ; (b) étant « positionnelle », dirigée vers quelque chose d'analogue à un objet transcendant, l'introspection reste faillible, à l'égal de n'importe quelle autre recherche empirique ; (c) contrairement à l'introspection en son étape élémentaire, la phénoménologie n'est pas concernée, pas même provisoirement, par des événements particuliers de la vie mentale ; elle cherche au lieu de cela à élucider directement des invariants eidétiques, ou « essences », de l'expérience vécue. Ces trois incontestables différences n'excluent cependant pas des similitudes partielles de procédures et d'attitude [49] ; car après tout il existe « entre les deux méthodes des relations intimes [50] ». Comme la phénoménologie, la nouvelle introspection tend à supposer la réalisation d'un état de conscience particulier, obtenu en parcourant au moins deux des étapes de l'*épochè* graduée décrite au chapitre III : la phase de suspension du jugement sur les choses et la phase de réorientation réflexive de l'attention. Contrairement à la phénoménologie, cependant, elle ne va pas jusqu'au bout de la dernière étape de l'*épochè* : le lâcher-prise décatégorisant, l'activité de s'exposer à l'entière passivité [51], l'ouverture à ce qui est simplement donné [52] et inqualifié. Car son but n'est pas d'opérer une remontée transcendantale vers la matrice non objectivée de l'objectivation, vers cette eau inconnue qui précède le découpage catégorial et le conditionne. Il n'est pas non plus d'extraire des essences invariantes à partir d'une variation mentale de ce qui se présente dans l'expérience, mais de

permettre une description fine de ces moments de présentation, conformément à son projet *psychologique*.

Le parallèle nuancé avec la phénoménologie nous guide pour repenser le concept de *réflexion* dans le cadre de la nouvelle introspection ; il nous évite de rejeter abruptement ce terme au nom du refus des connotations dualistes qu'impliquent les images d'un miroir et d'un regard. Nous avons déjà signalé que la réflexion au sens phénoménologique signifie de moins en moins une observation spéculaire, et de plus en plus une modification de la conscience, une transmutation de la totalité de l'expérience vécue. La pleine réalisation de ce sens alternatif de la réflexion se répand à l'heure actuelle à l'occasion du renouveau de la recherche introspective. C'est par exemple le cas chez Gregg Ten Elshof, selon lequel l'introspection peut être considérée comme une variété de perception à condition qu'on reconnaisse que l'acte perceptif ne consiste pas exclusivement à rediriger l'attention, mais aussi à faire varier son extension [53]. Dans le même esprit, pratiquant une synthèse judicieuse des pensées de Brentano et de Wundt, Jérôme Sackur [54] définit l'introspection comme un processus de perception *étendu* à ce qui est habituellement négligé dans l'expérience, ou à ce qui est repoussé à la périphérie du champ attentionnel. Au dernier stade de cette refonte du patrimoine métaphorique, on peut aller jusqu'à en expurger les dernières résonances visuelles et accepter que l'introspection, loin de ressembler à un *regard* sur quelque objet (qu'il soit focalisé ou étendu), consiste à réinstaurer un *contact* intime avec le champ d'expérience vécue qui est à explorer [55]. Ici, l'image du voyant promenant son rayon attentionnel sur le monde est remplacée par celle de l'*aveugle* cherchant à palper son environnement, à en effleurer toutes les surfaces par son toucher, ou du moins à s'établir en contiguïté avec lui par la médiation d'un bâton ; en attendant de lui substituer ses vrais opposés figuratifs que seraient la reptation, l'immersion, voire la compénétration.

Les procédés contemporains du rapport verbal introspectif tiennent pleinement compte de cette conception articulant l'accointance à la progressivité de la perception.

La méthode *d'entretien d'explicitation*[56], qui sera développée plus bas, se décrit ainsi comme une stratégie consistant à déployer progressivement les aspects « pré-réflexifs » de l'expérience vécue, en demandant aux sujets de revivre, de réhabiter en acte à plusieurs reprises un certain moment d'expérience, puis de l'explorer aspect après aspect au fur et à mesure qu'ils réorientent leur champ d'attention et en modifient l'extension. Dans ce cadre, la rétrospection est systématiquement utilisée de préférence aux protocoles classiques de « pensée à voix haute », afin de permettre une expansion croissante du champ de l'attention à chaque fois que la séquence d'expérience choisie est revécue, de favoriser ensuite des refocalisations variables facilitant l'exploration région après région de ce moment d'expérience, et de permettre enfin la réintégration de fragments isolés d'expérience vécue dans la séquence autobiographique principale. Une autre méthode assez différente a été développée, avec le même but de porter à la conscience (ou plus exactement à la séquence verbalisable du vécu) autant d'aspects pré-réfléchis de l'expérience que possible. Son nom est « méthode descriptive d'échantillonage de l'expérience[57] ». Elle consiste à interrompre aléatoirement l'activité des sujets à l'aide d'un générateur de sons stridents, et à leur demander un rapport verbal sur ce qui leur traversait l'esprit juste avant l'irruption du son. Cela permet de procéder à des « tomographies » rétrospectives de moments d'expérience, et de mettre en évidence des aspects de cette expérience que les sujets laissent habituellement échapper. L'hypothèse est ici que lorsqu'aucun son ne survient, les sujets négligent bien des aspects de leur propre expérience présente (les ébauches à bouts libres, selon la théorie des ébauches conscientes multiples), pour se tourner préférentiellement vers le seul objectif central de leur tâche (l'élément intégrable à la séquence biographique principale) ; et qu'en pratiquant des coupes temporelles dans cette expérience, il y a une chance de saisir sur le vif les aspects négligés, de rattacher les ébauches égarées à la séquence principale.

Pour récapituler, il y a deux points cruciaux sur lesquels la définition actuelle de l'introspection diffère de la définition classique, et qui peuvent lui offrir de meilleures possibilités de développement : (a) la discipline du contact avec une expérience omni-présente, de l'immersion en elle, de l'amplification

progressive de l'attention à ses contenus, est substituée à celle de l'observation d'hypothétiques objets intérieurs ; (b) une technique rétrospective permettant de concentrer l'attention successivement sur des fractions variées d'un moment d'expérience est adoptée en lieu et place de la tentative de tout dire d'une expérience de façon contemporaine à son accomplissement. Ces deux éléments de redéfinition pourraient motiver le pur et simple rejet du terme « introspection », étymologiquement trop connoté. D'autres expressions, comme « pleine conscience étendue », seraient sans doute préférables. Mais le maintien d'une certaine continuité historique plaide en faveur de la transmission du mot, si ce n'est du concept, d'introspection.

La seconde série d'objections de principe adressée à l'introspection consiste à remarquer que l'introspection *altère* le processus mental qu'il s'agit de connaître. Il existe au moins trois variétés, et plusieurs sous-variétés de cette objection. *La distorsion observationnelle*, en premier lieu. L'attitude et le processus d'introspection sont accusés de perturber le flux mental qu'on veut connaître, comme l'a clairement déclaré Hume [58] : « Il est évident que cette réflexion […] *perturberait* l'opération de mes principes naturels, de telle sorte que cela devrait rendre impossible l'élaboration de quelque conclusion que ce soit à partir du phénomène. » *La distorsion temporelle*, en deuxième lieu, puisqu'il y a un écart entre le caractère fluent de l'expérience et la demande de stabilité des contenus de connaissance. C'est ainsi que Kant [59] a estimé qu'il ne peut y avoir de vraie connaissance de l'âme, parce que cette dernière se développe dans le temps, alors qu'on devrait l'immobiliser de quelque manière pour en extraire un invariant pouvant passer pour un objet connu. Dans un esprit voisin, Wittgenstein a souligné que le langage, dont l'usage est étendu dans le temps, et qui aboutit en fin de parcours à une proposition arrêtée, ne saurait capturer un moment d'expérience dans son actualité instable [60]. *La distorsion interprétative*, enfin. Le reproche est ici que les catégories utilisées par les sujets pour décrire leur expérience sont « chargées de théorie [61] », qu'elles sont pré-conditionnées par une théorie latente de leur esprit et des autres esprits. Il s'agit là d'un problème très sérieux, puisque, comme l'ont montré plusieurs travaux critiques à l'égard de l'introspection, les sujets échouent le plus souvent dans la

théorisation de leurs propres processus mentaux [62]. De surcroît, le langage est soupçonné de ne même pas être capable de capturer quoi que ce soit de significatif d'une expérience à décrire essentiellement *ineffable*.

À l'examen attentif, ce groupement d'objections n'est pas aussi décisif qu'il en a l'air. Il ne faut pas perdre de vue que les distorsions observationnelles, temporelles, et interprétatives ne peuvent être qualifiées de « distorsions » que relativement à l'expérience telle qu'elle est « en elle-même », avant toute tentative de l'observer, de la saisir, et de l'interpréter. En d'autres termes, les objections précédentes reposent sur une version du « mythe du donné [63] ». Mais, si nous prenons des distances à l'égard de ce mythe, une configuration bien différente émerge.

Une étude soigneuse de l'affirmation selon laquelle certains processus sont « perturbés [64] » par l'observation ou par la verbalisation peut être prise comme première étape vers cette nouvelle configuration. Parler d'un processus « en soi » perturbé par les instruments grossiers que nous utilisons pour y accéder n'a de sens que s'il existe un mode d'accès à ce processus indépendamment des instruments en question. Mais, s'il n'y a rien, *même en principe*, à comparer aux données des instruments supposés grossiers, une telle façon de parler n'exprime rien d'autre qu'une liberté spéculative. Cette remarque élémentaire a été la pierre angulaire de l'interprétation standard de la mécanique quantique [65], et elle a inspiré des analogies bien étayées entre le mode de connaissance dont relève cette théorie physique, et l'épistémologie de l'introspection [66]. Il est vrai que la métaphore d'un objet microscopique *perturbé* par le dispositif expérimental a été presque unanimement acceptée par les physiciens juste après la naissance de la théorie quantique, et qu'elle reste populaire dans les ouvrages de vulgarisation. Mais il est devenu évident au cours des années suivantes qu'une fois prise au sérieux, cette métaphore conduit inévitablement à l'imputation d'« incomplétude » de la mécanique quantique. L'accusation n'est-elle pas naturelle face à une théorie qui se voit assigner la tâche de décrire des objets, mais qui n'a rien à dire sur ce qu'ils sont avant leur « perturbation » par les instruments qui y donnent accès ? C'est pour défendre la nouvelle théorie de cette accusation que Bohr a rapidement écarté la métaphore de la perturbation, et

qu'il lui a substitué la thèse suivant laquelle chaque phénomène est co-défini par les conditions expérimentales de sa manifestation ; au sens de Bohr, chaque phénomène est *constitué* et non pas *perturbé* par le dispositif instrumental. La nouvelle physique telle que la conçoit Bohr porte sur des phénomènes technologiquement holistiques plutôt que sur d'hypothétiques propriétés prétendument « mises en évidence » par un appareil qui, malencontreusement, les « perturbe ». À partir de là, il n'y a plus lieu de se plaindre de la distorsion des phénomènes par les procédés servant à les connaître, puisqu'il n'y a rien de tel que des phénomènes indépendants de ces procédés.

Une stratégie du même genre peut être utilisée pour affronter la question de la validité des descriptions introspectives, et c'est précisément celle que Husserl [67] a adoptée pour affronter une série d'objections que les adversaires de l'introspection étendaient à la phénoménologie à peine née. Contre l'habituel reproche de distorsion, Husserl souligne que douter de la possibilité de saisir de manière fiable les expériences vécues par un acte réflexif revient à supposer qu'on possède un savoir sur ce que *sont* ces expériences vécues *avant toute réflexion*. Mais supposer cela est soit auto-contradictoire, si la connaissance de l'expérience peut seulement être obtenue par la réflexion, soit auto-contraignant, si cela équivaut à demander de définir des procédés non réflexifs (sans doute oxymoriques) de connaissance de soi. La seule issue à ce dilemme, comme l'écrit à juste titre Benny Shanon, consiste à admettre que l'introspection porte directement sur les expériences réflexives plutôt qu'indirectement sur les expériences qu'est supposée éclairer la réflexion : « Qu'elle reflète fidèlement des entités cachées ou non, l'introspection naturelle – exprimée par des séquences de pensées spontanées, des rêves ou des fantaisies imaginatives – n'est pas un rapport secondaire à d'autres activités mentales mais un phénomène psychologique d'importance primaire [68]. » À coup sûr, la décision de ne pas se soucier de fidélité spéculaire est audacieuse, mais elle a le mérite d'ouvrir la voie à des épistémologies alternatives, et à des conceptions non conventionnelles de la conscience. L'une de ces épistémologies alternatives suit de près l'approche de la mécanique quantique standard (celle qui a été dérivée des réflexions pionnières de Bohr et de Heisenberg), et elle revient à instaurer un savoir *non*

représentationnel de l'expérience. Quant à la conception non conventionnelle de la conscience, elle a déjà été esquissée sous le nom de *théorie des ébauches conscientes multiples*, et elle contient d'emblée en elle, nous l'avons vu, de quoi court-circuiter les préoccupations au sujet d'éventuelles distorsions historiographiques. Car, selon elle, il ne saurait être question d'une expérience vécue complètement indépendante des actes qui permettent d'en établir un récit, que celui-ci soit encore latent, comme dans les ébauches égarées, ou qu'il soit pleinement développé comme dans l'« autobiographie officielle ».

La troisième série d'objections anti-introspectionnistes consiste à affirmer, au-delà de l'imputation somme toute modérée de distorsion, qu'on se trompe systématiquement et complètement au sujet de sa propre expérience. Une part de cette objection se fonde sur l'observation qu'il est facile pour des sujets de s'égarer à propos des *stimuli* qui leur ont été imposés pour susciter une certaine expérience. Même Edward Titchener, le plus célèbre des introspectionnistes américains du début du XX^{e} siècle, se déclarait extrêmement méfiant à propos de la capacité qu'avaient ses sujets introspecteurs d'identifier la totalité d'un *stimulus* complexe : « Le sujet peut voir ce qui n'était pas là, il peut s'avérer incapable de voir la plus grande partie de ce qui était là, et il peut se tromper dans la représentation du peu qu'il perçoit réellement. L'introspection ajoute, soustrait, et déforme [69]. » Plus récemment, des critiques ont été formulées contre la tendance qu'ont les sujets à dire qu'ils voient plus de choses que ce qu'ils peuvent attester, ou contre leur incapacité à voir l'essentiel de ce qui est devant eux lorsque leur attention est distraite [70]. Il s'agit là d'un thème souvent repris par la psychologie introspectionniste : celui de l'« erreur du stimulus [71] », qui consiste à demander à l'introspection ce qu'elle peut rarement offrir, à savoir la fidélité du rapport verbal à l'afférence extérieure.

La prescription de ne pas espérer de correspondance entre les données d'introspection et les *stimuli* imposés pourrait-elle avoir été dirigée en partie contre la première école allemande de psychologie introspective, celle de Wundt ? Si c'est le cas, la réaction est excessive. Il est vrai que Wundt faisait porter son enquête sur des fragments très limités de rapports introspectifs ayant la forme de jugements sur le nombre, l'intensité, et les caractéristiques

temporelles (simultanéité ou durée) des *stimuli*[72] physiques. Mais, sous le contrôle expérimental étroit permis par une instrumentation exceptionnellement précise pour l'époque, ses sujets introspectants s'avéraient capables d'un haut degré de fidélité aux *stimuli* qui leur étaient appliqués. Wundt, après Fechner, avait donc toutes les raisons d'énoncer en confiance des lois psychophysiques telles que « l'accroissement du stimulus nécessaire pour produire une différence également notable de sensation s'établit dans un rapport constant avec l'intensité totale du stimulus »[73]. Plus récemment, une version modifiée d'introspection wundtienne a été remise en œuvre avec succès, sous le nom d'« introspection quantitative[74] ». Elle a abouti, tout autant que son ancêtre, à une fidélité satisfaisante des rapports d'expérience ultra-simplifiés qui sont demandés aux sujets. Dans ce dernier cas, les rapports ne portent pas sur les *stimuli* eux-mêmes, mais sur le temps mis par les sujets pour accomplir certaines tâches impliquant ces *stimuli*. À l'issue de ces expériences, on constate une stricte corrélation entre les temps de réponse mesurés et les temps de réponse subjectivement estimés. Cette bonne corrélation n'est brisée que lorsqu'une seconde tâche interfère avec la première, ce qui est interprété par les auteurs, nous l'avons vu précédemment, comme le signe d'une compétition entre les deux tâches pour leur accès à l'espace de travail global du cortex cérébral. Certains jugements d'inadéquation entre les rapports d'introspection et les stimuli ayant suscité l'expérience rapportée, pourraient donc bien être exagérés. Dans certains cas, et sous des conditions étroitement contrôlées, les rapports s'avèrent plutôt exacts et fidèles. Le soupçon d'inadéquation aux stimuli étant excessif, il n'est donc pas suffisant à lui seul pour motiver le rejet de l'introspection.

Un autre argument affaiblissant l'accusation de non-fidélité des rapports d'introspection à leurs *stimuli* peut être tiré de certains travaux de psychologie accomplis à une époque, le milieu du XX^{e} siècle, que l'on suppose pourtant dominée par le behaviorisme. Une étude devenue classique dans l'histoire de la psychologie[75] jette le doute sur l'un des préjugés anti-introspectifs les plus répandus chez les chercheurs en sciences cognitives : l'affirmation selon laquelle les sujets se trompent systématiquement lorsqu'ils prétendent avoir mémorisé une scène entière étendue dans l'espace[76], puisqu'ils se montrent incapables de

décrire la plupart des détails de cette scène lorsqu'on leur demande de le faire. Selon cette étude conduite par George Sperling, les choses ne sont pas si simples, et elles sont beaucoup moins défavorables à l'introspection qu'il y paraît[77]. L'expérience consiste à confronter brièvement des sujets à divers tableaux de lettres et de chiffres choisis au hasard, et à leur demander de rapporter après coup les caractères dont ils peuvent se souvenir. L'un des tableaux typiques comprend douze lettres disposées sur trois rangées de quatre. Les sujets affirment habituellement avoir une mémoire imagée du tableau entier, mais ils sont incapables de citer davantage que trois ou quatre lettres parmi les douze. Leur affirmation de voir littéralement le tableau devant eux après qu'on le leur a retiré du champ visuel est-elle donc complètement illusoire, comme l'insinueraient bien des spécialistes contemporains de sciences cognitives ? Un supplément d'étude a permis de mettre en grande difficulté cette interprétation purement négative des rapports initiaux sur la « visualisation » du tableau. Lors de la phase additionnelle de l'expérience, les sujets étaient priés de se concentrer mentalement sur une seule rangée du tableau, et d'énumérer les lettres de cette seule rangée prise dans le faisceau attentionnel. Le résultat de ce processus est surprenant : les sujets étaient capables de rapporter trois à quatre lettres de *n'importe quelle rangée* du tableau, choisie au hasard par l'expérimentateur. On est tenté à partir de là d'accepter qu'ils avaient bien un souvenir imagé à court terme de tout le tableau, mais que ce souvenir s'estompait rapidement dès que quelques lettres étaient prises dans leur faisceau attentionnel rétrospectif, et énumérées par eux. Le rapport initial d'expérience des sujets paraît dans ce cas moins inexact que ce que reconnaît l'opinion commune dans les sciences cognitives. Il est vrai qu'une autre interprétation de leur performance, compatible avec l'opinion commune, semble également plausible : celle suivant laquelle le souvenir, initialement *inconscient*, a été activé par la focalisation attentionnelle qu'induit une question ciblée[78]. Cependant, cette interprétation alternative reste suspendue (de même que sa réciproque) à l'indécidabilité de la caractérisation des états mentaux momentanément indisponibles comme « strictement inconscients », ou comme « isolément conscients mais non intégrés à la série verbalement rapportée ». Le souvenir imagé « dense » de l'ensemble

du tableau peut aussi bien exprimer une pleine extension (non intégralement verbalisable) du champ de *conscience* qu'une simple confiance en la réactivabilité de souvenirs *inconscients* par la concentration attentionnelle. C'est seulement à travers un réexamen serré des détails de l'expérience de Sperling, et surtout de ses développements ultérieurs, que cette indécidabilité est en train d'être levée. D'une part, l'excessive fugacité de la mémoire de travail la plus vraisemblablement inconsciente [79] ne s'accorde guère avec la réactivabilité persistante du souvenir imagé. Et d'autre part, les témoignages que l'absence de rapport immédiat n'empêche pas la *rapportabilité* différée s'accumulent [80]. Au vu de ces arguments, la balance semble pencher en faveur de la conception de la « conscience abondante » et du « débordement » de la conscience phénoménale au-delà des contenus effectivement rapportés [81]. Face à elle, la conception inverse de la « conscience rare » (bordée de larges secteurs inconscients), voire de la mise à l'écart du concept même de conscience phénoménale au profit du seul récit, se trouve mise sur la défensive [82].

L'approche utilisée par Sperling et ses héritiers pour mettre en évidence la part d'*exactitude* des rapports d'introspection est particulièrement instructive. Elle suppose deux orientations expérimentales précises : (a) mettre les sujets dans une situation de succès plutôt que dans une situation d'échec, en choisissant la tâche pour laquelle ils manifestent un degré maximal de capacité de verbalisation ; (b) aider les sujets en leur posant des questions directionnelles (mais non suggestives) sur ce qu'ils ont vécu, au lieu de disperser leur attention par des questions qui sont soit trop abstraites, soit trop vastes. L'expérience de Sperling comporte, par contraste, une leçon importante sur la manière d'interpréter les célèbres résultats négatifs de Nisbett et Wilson [83] contre la fidélité des rapports d'introspection : ces résultats extrêmement dommageables à la réputation de la psychologie introspective découlent de la mise à l'écart systématique des deux règles précédentes. Les sujets de Nisbett et Wilson ont été placés intentionnellement en situation d'échec, et leur attention a été écartée du contact avec l'expérience vécue par la seule formulation de questions abstraites de type « *pourquoi* (avez-vous fait ce choix) ? » Il en va par exemple ainsi dans l'une de leurs principales expériences, où des sujets doivent se prononcer sur

l'attractivité d'une certaine personne à l'accent étranger présentée par un petit film [84], lorsqu'on lui surimpose, de façon intentionnellement égarante, soit des traits d'amabilité, soit des traits de froideur. Les sujets sollicités, interrogés sur les *raisons* de leur attrait ou de leur répulsion pour cette personne, citent l'accent étranger comme motif de leur répulsion, alors même que celle-ci n'intervient majoritairement que dans les cas où un comportement froid est imposé à la personne filmée. Nisbett et Wilson s'appuient sur ce genre de résultats pour déclarer que nous avons probablement « peu ou pas d'accès introspectif direct à nos processus cognitifs d'ordre supérieur » [85]. *A contrario*, nous verrons plus bas que les conclusions anti-introspectives couramment tirées des expériences de Nisbett et Wilson et de leurs améliorations récentes ont été réfutées directement et sans équivoque par une expérience conçue d'emblée selon les deux règles de la (re)mise en situation de succès, et du guidage de l'attention vers des tâches descriptives plutôt qu'interprétatives.

Une autre cible privilégiée des critiques sur la fiabilité de l'introspection est la fameuse querelle irrésolue de la pensée sans images, et de l'imagerie mentale [86]. John Watson, le fondateur du behaviorisme, y voyait la preuve incontestable de l'absence de consensus au sujet des données introspectives, et par suite de leur invalidité. Cette fois, la menace qui pesait sur l'introspectionnisme semblait encore plus sérieuse qu'auparavant, puisque les reproches ne portaient pas seulement sur la fidélité des rapports verbaux aux *stimuli* qui suscitent l'expérience, mais aussi sur leur fidélité à l'expérience elle-même. Elle atteignait le cœur de la thèse introspectionniste, suivant laquelle « la question […] de la validité de l'introspection ne consiste pas à savoir si les rapports concordent avec les *stimuli*, mais s'ils fournissent des descriptions exactes de la conscience du sujet ; ils peuvent être fantastiquement faux sur le premier plan, mais absolument exacts sur le plan des contenus de conscience [87] ». Or, à l'apogée de la psychologie introspective, les chercheurs de l'équipe de Titchener à l'université de Cornell déclaraient avoir mis en évidence que des éléments sensibles, des perceptions kinesthésiques, et des images mentales sont associées à l'*intégralité* des processus mentaux [88], tandis que des chercheurs de l'école de Würzburg, comme Oswald Külpe, August Mayer et Johannes Orth [89],

affirmaient au contraire qu'il existe de pures pensées abstraites, privées d'images et de composante sensible. Ces proclamations systématiquement conflictuelles entre deux groupes dont les membres avaient pourtant tous été directement ou indirectement les étudiants de Wundt s'accompagnaient de critiques méthodologiques réciproques. Titchener s'inquiétait de voir l'équipe adverse baser ses conclusions sur les rapports incomplets de sujets non entraînés, tandis que les membres de l'école allemande de Würzburg s'interrogeaient sur les effets induits que pouvaient avoir les préjugés de leurs collègues américains[90]. Cette différence était d'autant plus alarmante qu'elle montrait que « des différences théoriques pouvaient immédiatement prendre la forme de différences entre les données elles-mêmes[91] ». À tel point que beaucoup d'auteurs contemporains considèrent encore que le plus entier scepticisme est la seule attitude qui convienne face à la question de l'imagerie mentale[92]. Pourtant, un examen soigneux des textes dans lesquels s'est développé le débat sur la pensée sans images montre qu'une fraction sous-interprétée des données verbales peut dans une certaine mesure être isolée des interprétations théoriques, et que, dans ce cas, aucune véritable divergence ne subsiste entre les deux écoles[93]. Les sujets des deux écoles s'accordaient en effet sur l'existence de « processus vagues et évasifs, qui portent en concentré la signification entière d'une situation[94] », et qui mettent tous en œuvre de fines sensations kinesthésiques. Il se trouve simplement que les chercheurs ne comprenaient pas ces rapports de façon identique : l'une des écoles assimilait ces processus proto-sémantiques à des sortes d'images brouillées, tandis que l'autre rejetait cette lecture et considérait qu'il n'y avait pas d'image du tout. Les deux écoles ont ainsi manqué une interprétation formulée ultérieurement, et qui aurait sans doute pu les mettre d'accord : celle des « significations ressenties » d'Eugen Gendlin[95], ces états corporels globaux dont la perception subliminale prépare une action ou une pensée abstraite.

Au lieu de signaler une faillite de l'introspection en général, l'issue de la querelle de la pensée sans images confirme le genre de condition qui doit être remplie pour y atteindre un certain consensus en matière de prétention à la validité. La condition première, redisons-le, est de rétrograder dans la hiérarchie

des reconstructions rationnelles, des explications, et des généralisations, lorsque les rapports verbaux sont recueillis, et d'adhérer de manière aussi stricte que possible au « comment » de l'expérience. Cette procédure de régression sur l'échelle interprétative, analogue à la réduction phénoménologique, mais avec un degré de radicalité dans l'*épochè* en moins, est une exigence élémentaire de toute enquête introspective. La procédure peut reposer soit sur l'expertise des sujets soit sur l'expertise des expérimentateurs qui, l'ayant maîtrisée dans leur propre expérience, peuvent l'induire chez leurs sujets, au moyen d'instructions et de questions soigneusement choisies. Après tout, dans la science expérientielle aussi bien que dans les sciences expérimentales, identifier quelque chose qu'on puisse traiter en pratique comme des « faits » exige un mouvement de descente vers le bas de la gamme des « charges théoriques » ; non pas bien entendu pour atteindre le royaume utopique des « purs contenus ininterprétés », mais pour prendre appui sur un niveau élémentaire d'interprétation abrité de toute possibilité de discussion dans un certain état de la culture et de la recherche. Le consensus sur des « faits » peut être atteint soit en s'appuyant sur un niveau de théorisation unanimement accepté parce que « paradigmatique », soit (durant les périodes de science révolutionnaire) en revenant aussi près que possible des présuppositions tacites déposées dans les savoir-faire incarnés. Dans l'introspection, cette dernière étape du mouvement de descente doit encore être poussée une étape plus bas, pour la simple raison que le niveau de consensus à atteindre ne concerne pas notre savoir comment *faire*, mais plus profondément notre savoir comment *être* afin d'obtenir un contact étendu avec notre propre expérience. De la même façon que les savoir-faire ordinaires ou artisanaux sont appris par l'imitation, par l'interaction non verbale avec un expert, et par l'incorporation d'une habileté gestuelle plutôt que par la transmission d'idées, ce savoir-comment-*être* est mieux appris par le contact direct avec des experts et par un entraînement approprié [96] que par la transmission de théories sur le statut de la réduction psychologique ou phénoménologique.

Répondre à l'objection d'« affabulation » avancée contre l'introspection suppose cependant de l'affronter directement plutôt que par le biais de ses occurrences historiques : comment s'assurer de quelque chose comme la

« fidélité » des rapports en première personne indépendamment de toute relation avec les *stimuli* qui suscitent l'expérience ? Comment garantir intersubjectivement la coextensivité des rapports d'expérience à l'expérience vécue, puisque les processus concernés semblent devoir rester confinés dans l'enclos de chaque sujet particulier ? La tâche est délicate, mais pas impossible. Il existe des moyens d'évaluation dont on peut distinguer deux niveaux : (a) des signes de fiabilité des actes qui préparent le rapport d'expérience, et (b) des critères non conventionnels de validité de ce rapport.

Des signes de fiabilité des actes préliminaires à la verbalisation de l'expérience sont utilisés en temps réel dans les procédures d'introspection assistée par interaction dialogique[97]. Ils sont détectés sous la forme d'attitudes corporelles, de positions variables du regard et de rythmes d'élocution, qui indiquent que le sujet a établi un contact effectif avec son expérience revécue pendant qu'il la verbalise. Ils peuvent aussi s'aider de paramètres neurovégétatifs, comme la cohérence du rythme cardiaque, qui ont une forte corrélation avec l'évocation actuelle d'une expérience passée[98], même s'ils ne sont pas spécifiques de cet état[99]. On doit simplement garder à l'esprit que ces signes ne sont considérés comme de bons indices de fiabilité qu'en vertu de la capacité qu'ont les enquêteurs d'accéder aux corrélats expérientiels de signes semblables manifestés par leurs propres corps. Si les signes de fiabilité de la procédure qui conditionne la production des rapports en première personne peuvent se voir attribuer une valeur intersubjective, alors même qu'ils n'équivalent à aucune garantie « extérieure » absolue, c'est par le biais de l'interconvertibilité des manifestations corporelles et des vécus corrélatifs. De même que, selon Wittgenstein, des mots comme « plaisir » ou « peur » se voient attribuer un sens collectivement acceptable, non restreint à celui qui en fait l'expérience, par le biais d'un présupposé de réciprocité entre les comportements manifestant ces sentiments et leur qualité éprouvée, les rapports d'introspection sont tenus pour intersubjectivement crédibles lorsqu'on peut attester un degré suffisant de réciprocité entre les signes comportementaux et physiologiques de fiabilité de l'évocation d'une expérience passée, et le contact en première personne avec sa propre expérience au moment où l'on exhibe (aussi) ces signes.

Le même genre de remarque peut être formulé quand on se met en quête de critères de validité des rapports d'expérience. Ici encore, il y a au moins quelque chose d'évident, c'est qu'il n'est pas question de comparer directement une expérience « *en soi* » avec son rapport allégué. Il n'en est question ni pour les expérimentateurs et les enquêteurs ni pour les sujets eux-mêmes. Cet énoncé d'impossibilité est incontestable lorsqu'il s'applique aux enquêteurs qui n'ont aucun terme de comparaison à mettre en vis-à-vis de ce que leur raconte le sujet interrogé à propos de son expérience. Mais il vaut aussi pour les sujets eux-mêmes, puisque l'acte éventuel de « comparaison » entre leur rapport verbal et leur propre expérience est une nouvelle expérience au sein de laquelle l'expérience antérieure à rapporter est remémorée, intégrée et refondue. Comment pouvons-nous surmonter dans ces conditions l'obstacle du caractère incontrôlable de la validité des rapports d'introspection ? Sans doute en prenant plus entièrement appui que jamais sur une épistémologie appropriée, plutôt que sur la théorie classique (représentationnaliste et dualiste) de la connaissance qui était dominante parmi les psychologues au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles. L'inspiration pourrait en être Kant, qui était assez lucide pour comprendre que le rêve de la comparaison directe et de la correspondance biunivoque, loin de renforcer le représentationnalisme et le dualisme dans les sciences de la nature, les sape à la base. L'immémoriale objection des sceptiques, selon lesquels nous n'avons aucun accès absolu aux choses, aucun accès à elles indépendamment des relations que nous établissons avec elles, et que nous ne pouvons donc rien dire sur ce qu'elles sont *en elles-mêmes*, abstraction faite de l'effet qu'elles ont sur nous, a été affrontée de manière particulièrement novatrice par Kant [100]. Au lieu d'essayer de prouver la correspondance entre les contenus de la connaissance et des objets extérieurs prédonnés, il a *défini* l'objet comme ce qui, dans l'apparaître, est structuré par les opérations intellectuelles qu'implique l'acte de connaître. Même si Kant a exclu qu'une telle procédure, qui repose sur l'extraction d'invariants par ces opérations intellectuelles, soit transposable à la psychologie (pur champ de l'apparition variable), il a involontairement formulé à travers elle un type très général de réponse à l'objection sceptique qui s'étend à la psychologie comme à tous les domaines du savoir. La réponse consiste à

admettre que le scepticisme à propos d'une région quelconque de la connaissance ne peut pas être surmonté en s'appuyant sur une garantie externe/transcendante, mais seulement en faisant usage de critères internes/immanents. Tout au plus peut-on envisager d'étendre le cercle de l'auto-consistance, sur lequel repose la confiance qu'on accorde à un contenu de connaissance, en imposant des clauses de consistance mutuelle entre plusieurs régions d'investigation.

La réponse kantienne au scepticisme est de surcroît susceptible d'être actualisée, et traduite en des termes conformes aux philosophies contemporaines des sciences. Ainsi, dans le cadre des philosophies néo-pragmatistes des savoirs scientifiques [101], répondre aux doutes sceptiques n'exige pas l'impossible preuve qu'il existe une correspondance biunivoque entre les symboles théoriques et des propriétés intrinsèquement réelles. Cela demande seulement de montrer des schémas efficaces d'interventions technologiques qui se sont stabilisés, ont été adoptés collectivement, et ont été liés les uns aux autres en réseaux cohérents isomorphes aux structures théoriques. Pour faire bref, le nouveau genre de réponse au scepticisme repose sur une conception cohérentiste de la vérité plutôt que sur une conception correspondantiste de la vérité. À ceci près que cette conception fait fonds sur une cohérence élargie entre les symboles, les activités de calcul, et les pratiques expérimentales caractérisant les sciences de la nature plutôt que sur une simple cohérence intra-symbolique suffisant aux sciences logico-mathématiques. Il est vrai que dans plusieurs branches des sciences de la nature, les procédés de validation arrivent à *mimer* de plus ou moins près la concordance d'une représentation avec ce qui est représenté. Mais il ne s'agit là que d'un faux-semblant, car, ainsi que l'écrit Bas Van Fraassen [102], dans les sciences la *représentation-de* se voit systématiquement substituer la *représentation-comme* ; la prétention à la représentation spéculaire effective n'est qu'un masque pour la *fonction épistémique* de représentation (couramment appelée « modélisation » par les chercheurs).

Retenant ces leçons de la philosophie des sciences de la nature, il semble approprié de ne pas essayer de résister aux doutes sceptiques sur la validité des rapports en première personne en entreprenant une vaine quête de leur

correspondance avec d'hypothétiques « événements privés », mais en établissant des critères exigeants d'auto-validation des procédures introspectives, éventuellement complétés par des critères de co-validation impliquant plusieurs secteurs des sciences cognitives. Cette stratégie alternative de validation des données d'introspection a été proposée depuis assez longtemps [103], mais elle n'est sortie de la confidentialité que récemment [104]. Selon elle, tout ce que montrent les critiques standard de l'introspection, c'est que les données introspectives ne peuvent pas être évaluées sur la base d'un critère de correspondance avec quelque objet extérieur ; et que cela n'a pas à être regretté, parce qu'aucune autre donnée, y compris dans les sciences de la nature, n'est *vraiment* évaluée de cette façon. L'attitude qu'elle invite à adopter vis-à-vis des données introspectives est donc leur évaluation sur la base de leur cohérence performative, une cohérence qui concerne plusieurs niveaux de pratique : la cohérence interne dans l'auto-analyse et le rapport verbal qui l'accompagne, la cohérence interpersonnelle dans le processus d'explicitation dialogique de l'expérience [105], ainsi que la cohérence multidimensionnelle dans un réseau de connaissances articulant les rapports d'expérience en première personne et les pratiques de l'expérimentation neurophysiologique. Tout comme, suivant le second Wittgenstein, le langage doit prendre soin de lui-même, sans filet de sécurité fondationnel demandé à la logique, l'introspection doit prendre soin d'elle-même, sans filet de sécurité fondationnel dans quelque évasive correspondance avec l'expérience « en soi ». Cela n'empêche pas qu'une relation *ressemblant* fortement à une correspondance (par exemple, la concordance entre une image antérieurement montrée en public et sa remémoration verbalisée par un sujet) puisse parfois être constatée et déclarée, comme nous le verrons plus bas. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce dernier concept de correspondance est dérivé d'une expérience multiforme de cohérence : celle qu'a le sujet de l'adéquation de son discours présent à son évocation mnémonique présente, ou bien celle qu'a l'expérimentateur d'une concordance entre le rapport recueilli et la trace documentaire de l'image présentée. Il ne traduit aucune garantie de transfert direct entre l'expérience passée et le rapport actuel. C'est la cohérence performative qui fonde la

possibilité d'un discours mimant la correspondance, et non pas une utopique correspondance qui explique la cohérence des pratiques et du discours.

Le quatrième ensemble d'objections contre l'introspection, enfin, dénonce le statut étroitement subjectif des descriptions introspectives, et le fait que les situations sur lesquelles elles portent ne sont pas reproductibles. Ainsi, selon la critique précoce mais vigoureuse de Wundt, sauf à être sévèrement encadrées par un appareillage de contrôle expérimental, les données d'introspection sont vouées à la plus complète idiosyncrasie : « Les rapports ne peuvent pas être répliqués, non seulement par d'autres, mais même par un introspecteur particulier [106]. » S'il en va ainsi, à supposer même qu'il y ait un sens à dire qu'ils sont valides, les rapports verbaux d'introspection ne concernent nul autre que la personne qui les fait, à un certain moment précis de sa vie. Ils ne nous apprennent rien sur d'autres personnes, ni même sur la personne concernée à d'autres moments. Il s'agit probablement là de la plus sérieuse objection qui puisse être dirigée contre l'introspection, parce qu'elle en nie toute valeur épistémique au-delà de la pure anecdote.

L'objection va être prise en charge dans le même esprit que celui qui a servi à traiter la question de la validité des rapports introspectifs, c'est-à-dire en remettant profondément en question les présupposés épistémologiques qui la sous-tendent. Son défi peut être reformulé ainsi : que nous enseignent sur le monde objectif ces étranges fables racontées par les sujets à propos de leur propre expérience ? Leur portée ne se limite-t-elle pas aux seules personnes qui les prononcent, au moment où elles sont prononcées ? Ne peut-on pas comprendre les réticences de la psychologie du milieu du XX^{e} siècle à l'égard des aspects idiosyncrasiques, participatifs ou empathiques des procédés d'introspection, qui ne font que prolonger l'errance de la science de l'esprit dans le marécage de la subjectivité ? Pour comprendre rapidement que cette objection n'est pas si désastreuse qu'il y paraît, on peut s'appuyer à nouveau sur une certaine similitude épistémologique entre la psychologie introspective et la microphysique [107]. Les questions qui viennent d'être soulevées à propos de l'introspection nous rappellent en effet deux questions très voisines qu'un physicien quantique de l'école de Copenhague aurait pu se poser sur le sens de

l'expérimentation. Selon Bohr, en particulier, chaque phénomène quantique est un événement unique et irréversible surgissant au décours de l'interaction entre un objet microscopique et un appareil de mesure macroscopique. Et il n'existe par ailleurs qu'assez peu de circonstances [108] où un phénomène déterminé peut être reproduit, lorsque la mesure est répétée sur le même objet. S'il en va ainsi, que peut bien nous apprendre tel phénomène singulier à propos de l'objet *tel qu'il est en lui-même* indépendamment de l'appareil de mesure et de son interaction avec lui ? Sa signification n'est-elle pas limitée à un acte isolé d'expérimentation ? Ces motifs justifiés de perplexité n'ont pourtant nullement fait obstacle au développement de la mécanique quantique et à son renforcement, jusqu'à en faire l'une des plus puissantes théories physiques de l'Histoire. Pour surmonter le plus délicat motif de se méfier de l'introspection, il pourrait donc s'avérer utile d'identifier ce qui, dans les méthodes de la physique microscopique, a désamorcé cette sorte d'objection presque dans l'instant où elle était formulée.

À titre introductif, il faut reformuler la conséquence la plus importante de la refonte kantienne de la théorie de la connaissance : l'objectivité (dans la seule acception qui est pertinente pour nous, sujets aptes à connaître) n'est pas quelque chose qui se trouve tout fait dans le monde extérieur ; elle consiste en un projet opératoire d'extraction de structures invariantes ou covariantes au sein d'un complexe d'apparaître. Dans ces conditions, la question de savoir si des événements singuliers ont quelque intérêt objectif, ou s'ils n'en ont pas, doit être décidé sur un plan méthodologique et non pas sur un plan métaphysique. Ce que l'on doit se demander n'est pas « ces événements ou ces rapports verbaux isolés nous apprennent-ils quelque chose sur "le monde objectif" ? », mais « quelle *méthode* devons-nous adopter pour atteindre à partir d'eux l'objectivité en tant qu'invariance ? ». Une fois cette nouvelle attitude adoptée, la réponse ne se fait pas attendre. Extraire des structures invariantes ou covariantes repose sur un processus d'ascension sur l'échelle de l'universalité et de l'abstraction théorique, symétrique du processus de descente sur cette même échelle dont nous avons vu l'utilité pour atteindre un noyau discursif pouvant être considéré comme « factuel ». Autrement dit, l'objectivité est constituée en sélectionnant un degré

approprié de généralité, une granularité d'analyse suffisamment grossière pour que les variations erratiques de l'expérience y soient résorbées et inactivées. Dans le domaine de validité de la mécanique quantique, les modalités de mise en œuvre de cette procédure sont connues, et elles se développent comme suit. On commence par renoncer à accomplir l'objectivation au niveau des phénomènes ponctuels survenant dans l'espace-temps (c'est, entre autres, pour cette raison que le concept de petits corps localisés est mis en grande difficulté dans le domaine quantique [109]). On procède ensuite à une ascension vers le niveau moins fin de la description *statistique*, en comptant sur le fait que la stricte reproductibilité et l'indifférence à l'ordre des mesures, qui ne peuvent pas être atteintes au niveau des valeurs individuelles, vont être facilement récupérées au niveau des répartitions moyennes de grands nombres de valeurs. En fin de parcours, on monte encore à un niveau supérieur d'abstraction : celui des outils formels, ou vecteurs d'état dans un espace de Hilbert, capables d'engendrer autant de distributions statistiques que de types de mesures, et de plus légalisables dans le cadre de l'équation de Schrödinger. Les vecteurs d'état sont en somme les structures maximalement invariantes utilisées par les physiciens quantiques ; ils jouent le rôle d'entités objectivées sans pour autant entretenir la moindre ressemblance avec notre image archétypale des objets de la physique, à savoir les corps matériels étendus dans l'espace ordinaire.

Le principe de la procédure qui vient d'être décrite s'applique aisément, par analogie réglée, à l'introspection : il allie une descente et une ascension.

(1) Descente vers des descriptions minimalement interprétées de la texture fine des événements vécus, en priant les sujets de ne pas essayer de reconstituer leurs propres processus cognitifs, ni d'expliquer *in abtracto* leurs « raisons » d'agir. En d'autres termes, un geste de réduction psychologique très rigoureux est demandé aux sujets introspectants, ou bien induit chez eux par un procédé dialogique.

(2) Ascension *a posteriori* des chercheurs qui analysent les rapports d'introspection traités comme autant de *données*, vers des structures transversales ne dépendant pas des sujets et des circonstances. Comme l'écrit Benny Shanon, « les structures sont moins particulières que les contenus : elles

ne sont pas associées aux expériences idiosyncrasiques de l'introspecteur, et elles sont peu susceptibles d'être affectées par le processus de recueil des données ». Pour y parvenir, le tout est de se placer à un niveau de multiplicité et de généralité suffisant pour que les variations d'individu à individu et de moment en moment s'estompent : « Tandis que les données singulières offrent seulement un aperçu limité et aléatoire du domaine phénoménologique auquel on s'intéresse, le corpus pris dans sa totalité peut révéler des figures régulières et systématiques. Le corpus atteint un état tel qu'une augmentation du nombre d'exemplaires de données cesse d'augmenter la variété des types [110]. »

Ce qu'on doit ajouter à ce stade est que l'extraction des structures génériques est guidée *de facto* par un critère négligé, mais essentiel, pour reconnaître que la portée de la description introspective n'est pas seulement individuelle : la conviction que *nous* pourrions aisément partager cette description produite par notre alter-ego humain ; la certitude sentie qu'elle *nous* concerne également. Ainsi que le souligne à juste titre Ronald Laing, « une relation personnelle n'est pas seulement transactionnelle, elle est *transexpérientielle* [111] ». Un dialogue présuppose que ses interlocuteurs n'échangent pas uniquement de l'information, mais qu'ils aient l'expérience directe de ce que signifie cette information, qu'ils se figurent dans leur expérience ce que peut être l'expérience qu'en a l'autre, et qu'ils perçoivent que l'autre personne est actuellement en train d'en faire l'expérience. Le jeu de miroirs multiplié de l'expérience de soi et d'autrui, qui opère dans tout échange humain, doit être intentionnellement renforcé dans un dialogue à visée de déploiement d'expérience. Et il se voit inévitablement attribuer un rôle heuristique dans l'interprétation finale des données verbales qui résultent de l'échange. Cet engagement indispensable du chercheur dans la substance de sa recherche représente-t-il une faiblesse des études en première personne, ou au contraire leur force et leur plus grand intérêt ? Les lecteurs en décideront pour eux-mêmes, après avoir testé directement, si possible, ce genre d'enquête.

Afin de concrétiser cette réhabilitation de l'introspection dans un cadre épistémologique rénové, il est utile de montrer en quoi l'*une* au moins de ses méthodes adopte le cadre décrit et répond aux critiques égrenées dans ce

chapitre. Je vais donc à présent exposer la méthode d'entretien d'explicitation de l'expérience [112], à laquelle j'ai été formé [113], au-delà des mentions nombreuses mais allusives qui en ont été faites jusque-là. Il apparaîtra en fin de parcours que chacun des détails procéduraux de cette méthode contient une parade implicite aux objections classiques contre l'introspection.

La méthode d'entretien d'explicitation s'appuie, comme son nom l'indique, sur un entretien dialogué entre un chercheur et un sujet, dont la durée est typiquement comprise entre vingt minutes et une heure et demie. L'entretien se fixe les objectifs suivants :

1. Orienter l'intérêt du sujet vers une certaine expérience vécue, localisée dans l'espace et dans le temps. Ce qui doit être réfléchi, rapporté, rendu explicite, est ici une expérience singulière, et non pas « l'expérience que je *crois* vivre *généralement* dans ce *type* de situation ». Cette option, mise en œuvre en demandant au sujet de se concentrer sur un événement particulier de sa vie récente et en l'aidant minute après minute à ne pas le perdre de vue, instaure une forte intimité avec l'expérience à décrire ;
2. Guider le sujet vers l'*évocation* vivante de la tranche temporelle choisie de son expérience singulière, vers le geste de *réhabiter* ses circonstances de survenue, vers le *réinvestissement* de toutes ses qualités sensibles, émotionnelles, et proprioceptives. Le guidage fait appel à la mémoire épisodique concrète du sujet, au détriment de sa mémoire abstraite. Il repose sur des stratégies verbales très simples consistant à inciter le sujet à se figurer à nouveau le contexte historique et géographique de son expérience passée, puis à évaluer l'état de réactualisation dans lequel il se trouve, par son usage préférentiel du présent de l'indicatif, ou par le mouvement de ses yeux « dans le vague [114] » ;
3. *Stabiliser* l'attention sur l'expérience singulière :

a. En invitant le sujet à suspendre toute autre préoccupation que l'entretien actuel ;

b. En paraphrasant de temps en temps les derniers éléments de rapport verbal fournis par le sujet en réponse aux questions précédentes, et en lui

proposant d’apprécier l’exactitude de la reformulation ;
c. En reconduisant patiemment le sujet vers le fil de sa description, à chaque fois qu’il suspend la verbalisation de l’expérience choisie et commence à parler de thèmes annexes ou de généralités abstraites ;
d. En isolant quelques traits caractéristiques de l’expérience vis-à-vis de leur arrière-plan, par le biais d’un mot ou d’un geste qui les singularise.
4. Relaxer toute attention focalisée sur le « pourquoi », et même sur le « quoi » de l’expérience, en évitant soigneusement de demander « pourquoi t’es-tu senti ainsi ? », « pourquoi as-tu fait ce choix ? », et en suspendant à ce stade les questions du genre « qu’as-tu fait ensuite ? » qui pouvaient encore être utiles au stade 2. Au lieu de cela, étendre progressivement l’attention vers l’appréciation du « comment » (« comment t’es-tu senti ? », « comment t’y es-tu pris pour choisir ? »). Il s’agit par là d’élargir l’attention du sujet vers son acte complet de conscience au lieu de la restreindre à son contenu étroit ou à sa conceptualisation ; autrement dit, il s’agit d’*induire une réduction psychologique par le dialogue*. Cette forme d’attention élargie, analogue à un contact cutané étendu plutôt qu’à un regard focalisé, est maintenue en posant au sujet un grand nombre de questions non directives à propos de chaque aspect qualitatif de son expérience ;
5. Déplacer finement l’aire de l’attention ainsi élargie en lui permettant de couvrir les nombreuses dimensions de l’expérience singulière sélectionnée, l’une après l’autre, au cours de plusieurs itérations de l’acte consistant à l’évoquer et à la réinvestir. C’est cette étape de déploiement soigneux de plusieurs aspects d’une séquence vécue qui justifie le mieux le nom d’« explicitation » donné à cette méthode, et qui permet d’accéder à ces brins égarés de séquences biographiques vécues, ou « ébauches conscientes », dont il a été question précédemment. Elle peut être franchie en encourageant le sujet à décrire successivement les traits visuels, auditifs, kinesthésiques et affectifs de l’expérience à verbaliser, y compris des détails souvent surprenants qui n’avaient pas été notés par le sujet au moment où l’expérience avait été vécue pour la première fois. L’enquêteur

peut être aidé dans l'identification de celle des dimensions sensorielles que le sujet est en train d'explorer, par l'observation soigneuse de ses postures corporelles [115]. Il peut également aider le sujet interrogé en lui posant de nombreuses questions neutres voire quasiment vides de contenu, dont la seule fonction est d'induire des modifications répétées du champ attentionnel.

Après cette descente *des sujets* vers la chair même de leur expérience singulière, favorisée par l'évitement systématique de l'abstraction, une remontée vers les concepts généraux et les structures invariantes (et par suite vers l'objectivité), est entreprise rétrospectivement *par les chercheurs*. Dès que les dialogues contenant des éléments de rapports d'expériences singulières ont été enregistrés et transcrits, le matériau est réorganisé, classé, et partiellement formalisé afin de faire ressortir des structures intra-subjectives et intersubjectives de l'expérience. Ce matériau a beau être foisonnant et dense, le style et les expressions utilisées par les sujets ont beau rester très personnels, on peut extraire à partir de là un résidu structural signifiant [116]. Ainsi, la méthode d'entretien d'explicitation de l'expérience réalise précisément le procédé en deux étapes qui permet de regagner une forme d'objectivité à partir de données isolées. Elle guide les sujets vers un contact intime avec leur expérience, tout en les dissuadant d'élaborer des reconstructions rationnelles qui interféreraient avec leur tâche de description ; puis elle délimite des données formatées à partir de leurs descriptions disciplinées, et entreprend d'en extraire des *structures génériques*.

Il est fascinant de voir qu'on peut formuler et simplifier les étapes préliminaires de ce procédé d'extraction structurale à partir des rapports d'expérience, en s'appuyant sur les célèbres analyses des mythes par Claude Lévi-Strauss [117]. Le discours du mythe, signale Lévi-Strauss, est caractérisé par son extrême *traductibilité*. Ce qui compte en lui se restreint à son sens en tant qu'*histoire racontée*. Ni son style ni les circonstances extérieures anecdotiques qui entourent le noyau de cette histoire ne sont pertinents. Cela étant admis, l'histoire proprement dite peut être réduite en bout de course à des propositions

très simples, exprimant des relations entre des êtres et des actes. De la même manière que les constituants élémentaires du langage sont appelés des phonèmes (les plus petits *sons* différenciables), des morphèmes (les plus petites unités signifiantes, à savoir les *mots*), et des sémantèmes (les plus petites unités susceptibles d'avoir une valeur de vérité, c'est-à-dire les *propositions*), Lévi-Strauss appelle les constituants élémentaires du mythe des « *mythèmes* » (les plus petites formes propositionnelles capables d'exposer une relation pertinente entre les êtres et leurs actes). Lorsque ces mythèmes ont été identifiés, on les regroupe en catégories, et on ordonne ensuite ces catégories en un réseau de relations d'ordre supérieur traduisant la signification fonctionnelle du mythe.

La méthode lévi-straussienne d'analyse du mythe est facilement transposable à l'analyse des rapports fournis par les sujets, durant les entretiens d'explicitation de l'expérience. Le procédé se décompose ici en trois étapes :

1. *Simplifier progressivement des fragments de discours*. Les rapports bruts sont souvent hésitants, longs, et répétitifs, ce qui est plutôt rassurant, car il y a des raisons de penser que ce caractère chaotique du discours est un indice de plus que les sujets ont bien réhabité leur expérience au cours de l'entretien. Extraire des propositions simplifiées à partir de ce matériau non dégrossi permet de fixer ce qu'on appellera des « descriptèmes » d'expérience ;
2. *Rassembler des descriptèmes d'expérience en catégories communes à plusieurs rapports et à plusieurs sujets* ;
3. *Regrouper les catégories de descriptèmes en tableaux montrant leurs similitudes, leurs différences, ou leurs relations hiérarchiques, ce qui aboutit à dégager des structures génériques de l'expérience vécue* [118].

Cette caractérisation rapide de la méthode d'entretien d'explicitation suffit à attester qu'elle détient de quoi surmonter l'essentiel des objections de principe à l'introspection. Son choix de la rétrospection, pour commencer, désamorce d'emblée le paradoxe comtien de la coextensivité du sujet et de l'objet. Le sujet actuel ne coïncide déjà plus avec l'objet expérientiel passé de son étude. Pour autant, il n'en est pas entièrement détaché ; il reste capable de l'habiter, d'en

faire revivre une réplique « évoquée », et de s'établir en contact intime avec cette dernière. Le sujet explicitant est à la fois plus vaste que son thème d'étude (l'expérience passée, dont son expérience présente contient la trace) et partiellement coextensif à lui (par le biais de l'expérience évoquée, ou rejouée). Par ailleurs, le procédé d'étude rétrospective autorise un déploiement verbal, une explicitation soigneuse et consommatrice de temps, là où l'expérience originale n'a peut-être duré que quelques secondes. Le paradoxe temporel de Wittgenstein, cet écart entre le temps long de la langue et le temps bref d'un vécu synthétique, est ainsi court-circuité en s'appuyant sur la capacité qu'ont les sujets à réitérer leur exploration d'un moment d'expérience, et à utiliser de manière répétée les ressources négligées de leur mémoire épisodique. L'autre paradoxe temporel, celui de Kant, qui opposait le caractère fluent de l'expérience individuelle à l'invariabilité et à la reproductibilité requises par une authentique connaissance, est pour sa part mis au repos par la technique de montée en généralité : l'invariance est ici atteinte *a posteriori*, par la catégorisation des descriptèmes d'expérience extraits tantôt d'une longue séquence discursive provenant d'une même personne, tantôt d'un grand nombre de rapports impliquant des personnes différentes. C'est cette montée en généralité opérée par les chercheurs travaillant à catégoriser les rapports d'expérience qui permet du même coup de contourner l'objection d'idiosyncrasie et de pure subjectivité des données introspectives ; car identifier des invariants à un niveau de conceptualisation suffisamment général, revient (par définition kantienne) à accomplir un acte de constitution d'objectivité (ici, plus nettement, un acte de constitution d'*intersubjectivité*). Abordant ensuite les objections également classiques de la perturbation de l'expérience par l'acte réflexif, et de la validation incertaine des connaissances tirées de l'introspection, on s'aperçoit qu'elles sont affrontées par la méthode d'entretien d'explicitation dans l'esprit de renouveau épistémologique qui a été esquissé précédemment. En lieu et place d'une expérience perturbée, ce dont il est ici question est une expérience évoquée, recréée, suscitée à nouveau plusieurs fois, et ainsi rendue contemporaine d'un moment de sa description. Le rapport transpire de l'acte d'évoquer une expérience, il lui est contemporain et coextensif (conformément à

la théorie des ébauches conscientes multiples), il catalyse le processus de redéploiement du vécu, au lieu de lui rester étranger et de risquer dès lors de le distordre. Ce qui remplace ici la garantie absolue de fidélité à un vécu *initial* est la recherche d'*authenticité*[119] dans l'adhésion du rapport à l'évocation *actuelle*, dont peuvent s'assurer aussi bien la personne interrogée que l'enquêteur à travers son accordage empathique avec le sujet durant l'entretien. Mais ce point d'appui de première intention pour la validité des rapports d'expérience peut être renforcé par un bouclage de la procédure sur elle-même. La confiance qu'on a dans les rapports issus de l'entretien d'explicitation voit sa base affermie si l'on procède à un méta-interrogatoire des sujets ayant subi dans un premier temps l'explicitation d'un moment de leur expérience. Par ce méta-interrogatoire mené dans un second temps, on réoriente les sujets de l'expérience initiale vers l'expérience ultérieure qu'ils ont vécue lorsqu'ils *évoquaient* cette première expérience et tâchaient de rendre leur rapport verbal *authentiquement affine* à elle. Puis on évalue l'auto-consistance de l'ensemble constitué par les rapports et les méta-rapports. Cette sorte d'auto-consistance a été constatée, et elle s'établit à un niveau satisfaisant[120]. L'introspection assistée, pratiquée selon les règles de l'entretien d'explicitation, n'est décidément pas dénuée de ressources pour *prendre soin d'elle-même*, autrement dit pour étayer par ses propres moyens les prétentions à la validité qu'elle avance. Cela sans compter la cohérence externe entre les données de l'entretien d'explicitation et certaines configurations neurologiques dont la mise en évidence a été guidée par lui[121].

Mais les ressources dont dispose la technique d'entretien d'explicitation pour réhabiliter l'introspection vont bien au-delà de ses arguments de méthode contre les objections théoriques, de l'extension de son domaine d'auto-consistance ou des soutiens externes que peuvent parfois lui apporter des approches neuroscientifiques. L'entretien d'explicitation a en plus la capacité *mesurable* d'opérer comme un facteur de fiabilisation des rapports par lesquels chaque sujet caractérise ses propres opérations cognitives. On dispose de preuves *expérimentales* que des jugements introspectifs généralement hasardeux, formulés par des sujets sur leurs modes de fonctionnement cognitif, sont rendus beaucoup plus fiables lorsque l'attention de ces sujets est disciplinée et focalisée

par un entretien d'explicitation [122]. Étant un facteur attestable d'accroissement de la fiabilité de certains rapports d'expérience en première personne, l'entretien d'explicitation se voit lui-même par ricochet élevé au rang de procédé de référence pour obtenir des rapports crédibles. Cette aptitude particulière qu'a l'entretien d'explicitation d'accroître la fiabilité des rapports en première personne est d'autant mieux assurée qu'elle a été montrée dans la configuration la plus difficile qui soit : celle que Nisbett et Wilson [123], et d'autres auteurs après eux [124], ont mise en œuvre pour *retirer toute crédibilité* à l'introspection.

Commençons par décrire l'expérience de Petter Johansson et de ses collaborateurs, améliorant les dispositifs de Nisbett et Wilson. Elle consiste à présenter aux sujets deux photographies de visages humains durant un temps limité, en leur proposant de choisir celui des deux visages qui leur semble le plus attirant. Par la suite, on présente à nouveau l'une de ces deux photographies aux sujets, de façon durable cette fois, en leur demandant d'expliquer les *raisons* de leur choix antérieur du portrait qu'ils ont *maintenant* devant leurs yeux. Lors de la seconde présentation, certains de ces sujets sont confrontés au visage qu'ils avaient sélectionné initialement, mais d'autres se voient présenter le visage qu'ils avaient écarté. Dans ce dernier cas, des gestes subtils, proches de la prestidigitation, permettent de s'assurer qu'ils ne s'aperçoivent pas de la substitution des photographies. Or, parmi les sujets que l'on trompe délibérément en leur demandant d'expliquer le choix qu'ils *n'ont pas* fait, moins d'un tiers d'entre eux s'aperçoit de la supercherie. Les autres, plus des deux tiers, entreprennent innocemment de développer les raisons du choix *inverse* de celui qu'ils ont accompli. Cet échec massif, et cette singulière propension à justifier n'importe quoi, de façon aussi convaincue que s'il s'était agi du vrai choix et des véritables actes cognitifs utilisés pour ce choix, ont fait conclure à la quasi-impossibilité de distinguer entre de pures affabulations et les rapports introspectifs à propos de ses propres processus cognitifs [125]. Une telle conclusion défaitiste a semblé être confortée par la découverte tout aussi surprenante que les rapports par lesquels les sujets expliquent le faux choix sont aussi détaillés, et utilisent un vocabulaire aussi riche, que les rapports de justification des vrais choix [126].

L’hypothèse qui a guidé la recherche de Claire Petitmengin et de son équipe [127] est que l’échec massif des sujets s’explique non pas par leur incapacité de principe à accéder introspectivement à leurs processus cognitifs, mais par l’orientation des questions posées qui défléchit immédiatement leur attention de l’expérience vécue vers la rationalisation rétrospective. Pour tester cette hypothèse, l’expérience de Johansson et collaborateurs a été reproduite, mais sur deux groupes de sujets distincts. Les sujets du premier groupe subissent exactement la même épreuve que celle des sujets de Johansson, et ils s’égarent aussi fréquemment qu’eux. Conformément aux expériences précédentes, ils ne détectent la supercherie que dans 30 % des cas environ. Les sujets du second groupe, pour leur part, se voient soumis à un entretien d’explicitation approfondi juste après qu’ils ont accompli leur choix et que les photos initialement présentées leur ont été retirées de devant les yeux. L’entretien vise à attirer leur attention vers leur procédure de choix passée, vers les critères qu’ils ont utilisés, vers les traits du visage choisi (désormais invisible) qui ont attiré leur sympathie ou leur intérêt. À la suite de l’entretien, l’épreuve est de nouveau la même que chez les sujets du premier groupe : on leur montre une photo qui peut ne pas correspondre à leur choix initial, et on leur demande de dire *pourquoi* ils ont choisi celle-là. Les sujets du groupe explicité se distinguent d’abord en ce que les explications qu’ils donnent de leur choix sont plus prolixes et précises que celles du groupe non explicité. Surtout, 80 % des sujets explicités s’aperçoivent immédiatement de la supercherie lorsqu’il y en a une. Leur contact prolongé avec l’expérience passée de confrontation aux photographies, qu’a favorisé l’entretien d’explicitation par le procédé de la réévocation, les a rendus plus lucides sur les raisons qu’ils ont eues de choisir un visage, et, dès lors, beaucoup plus aptes à détecter les éventuelles tromperies ; mieux, lorsqu’ils ont à exposer leurs raisons, ils ne se contentent plus de généralités mais déploient toutes les modalités concrètes d’un examen soigneux et d’une décision motivée.

En surinterprétant ces faits expérimentaux spectaculaires, il est tentant de considérer qu’ils rendent caduque la stratégie jusque-là employée, qui consiste à protéger la prétention à la vérité de l’introspection en l’abritant derrière une conception de la vérité-cohérence pragmatique. Ces remarquables résultats ne

montrent-ils pas qu'on peut atteindre rien de moins qu'une *correspondance* terme à terme entre le rapport *final* en première personne et l'expérience *initiale* des sujets ? Ne nous hâtons pas de conclure. Par-delà la remarque élémentaire déjà faite qu'il n'est pas question ici d'une correspondance entre l'expérience racontée et l'expérience initiale, mais entre l'expérience racontée et une *trace* témoignant du choix initial, réfléchissons avant d'aller plus loin aux 20 % de sujets qui sont tombés dans le piège de la substitution photographique *malgré* leur entretien d'explicitation intermédiaire. Comme dans le cas standard, les sujets qui *ne* s'aperçoivent *pas* de la supercherie après l'entretien d'explicitation fournissent des justifications aussi fines, aussi détaillées, aussi apparemment sincères de leur faux choix que les sujets qui expliquent leur vrai choix. Cela réintroduit un fort doute quant à l'infaillibilité d'un procédé introspectif qui rechercherait la stricte *correspondance* avec l'expérience initiale de contact des visages présentés. Pour autant, cela ne suffit pas à disqualifier l'accès introspectif aux processus cognitifs du choix, puisqu'une très forte proportion des sujets ne se laisse pas berner. On retrouve donc un point d'équilibre dans l'assignation de validité aux rapports d'introspection : ils n'offrent pas de garantie absolue de correspondance avec l'expérience antérieure qu'ils relatent, et pourtant ils sont affectés d'un coefficient d'authenticité qui peut être considérablement accru par un travail de mise en évocation et de récollection de l'attention, augmentant du même coup la *probabilité* d'accord du rapport avec le choix initial. Mais ce n'est pas tout ; on peut aller plus loin que cette remarque générale d'ordre épistémologique, et analyser la manière dont les sujets parviennent à l'état de sincérité qui sous-tend leur compte rendu explicatif. Le procédé de la mise en authenticité des rapports est accessible à l'entretien d'explicitation, tout autant que l'expérience sur laquelle porte chaque rapport. Durant l'entretien qui prend place entre les deux présentations de photographies, les sujets se sont vu demander quel type d'acte mental ils avaient mis en œuvre pour opter entre les deux visages présentés. Leurs réponses les répartissent en deux sous-ensembles principaux : ceux qui détaillent les traits visuels des visages et les comparent deux à deux, jusqu'à parvenir à un choix motivé ; et ceux qui se concentrent sur les sentiments qu'ils éprouvent à la vue globale des

visages, puis se décident en fonction de ces sentiments. Or, *tous* les sujets ayant échoué à détecter la supercherie de la substitution finale de la photographie non choisie par eux ont déclaré avoir opéré par évaluation de leurs sentiments globaux. Par ailleurs, les deux tiers des sujets ayant opéré ainsi ont échoué à détecter la substitution [128]. Le sens de ces résultats est clair. Les sujets trompés sont aussi *authentiques* dans leur rapport d'expérience que les sujets non trompés. Cette authenticité ne se relie toutefois en rien à la perception initiale, elle ne garantit *aucune correspondance avec le perçu antérieur* ; elle consiste en une cohérence interne entre le rapport introspectif et l'*expérience présente* des sujets, évoquée durant ce rapport. Ceux des sujets dont la tactique de choix était visuelle évoquent ultérieurement une expérience visuelle, et leur rapport final est parfaitement cohérent avec une telle évocation. Ceux des sujets dont la tactique de choix était essentiellement affective évoquent pour leur part une expérience de ressenti, et leur rapport final est également cohérent avec leur évocation. Mais la cohérence avec une expérience évoquée d'ordre affectif offre beaucoup moins d'assurance d'une adéquation avec la perception initiale qu'une expérience évoquée d'ordre visuel ; l'authenticité affective peut parfaitement s'accompagner d'une occultation perceptive. Au total, le point d'appui central du rapport d'introspection demeure bien la cohérence interne de l'expérience associant sa formulation et un acte d'évocation ; mais cette cohérence s'accompagne d'une très forte *probabilité de correspondance* avec une expérience perceptive antérieure, lorsque l'acte d'évocation porte lui-même sur des traits perceptifs. Qu'il ait été possible de constater *objectivement* cette forte probabilité de correspondance met l'introspection définitivement à l'abri des accusations d'affabulation [129].

Il reste à examiner en détail comment la méthode d'entretien d'explicitation, marquée par son usage intensif du langage et du dialogue, affronte l'objection classique d'*ineffabilité* de l'expérience. Il a été suggéré précédemment, sur un mode métaphorique, que le rapport « transpire » en quelque sorte de l'expérience en phase d'évocation. On pourrait ajouter, pour faire mieux ressortir la coextensivité du langage introspectif et de l'expérience qu'il cherche à dire, que « Tout entier présence, [ce langage-là] ne *représente* [ne signifie] plus rien [130] » ;

qu'au lieu de *figurer* un moment vécu, il en est comme la doublure. Mais s'en tenir là serait un peu court. L'inquiétude répandue sur la capacité qu'a le langage ordinaire de « véhiculer ou de rendre les subtilités de notre vie expérientielle [131] » doit être apaisée de façon plus précise, en identifiant sa racine épistémologique.

Deux présuppositions informulées (et discutables) sous-tendent l'opinion commune selon laquelle les variations, les nuances, le déploiement temporel, en somme la pleine richesse de l'expérience vécue, sont hors de portée du langage.

La première présupposition est précisément que le langage n'a pour fonction que de « rendre » les détails vécus, ou de « représenter » bien ou mal un aspect de ce qui arrive dans la conscience. Cela va de soi dans le cadre de la conception dualiste standard de la connaissance introspective (et de la théorie correspondantiste de la vérité qui l'accompagne), mais perd toute pertinence lorsqu'une conception participative de l'auto-connaissance, et une théorie de la vérité comme cohérence généralisée, sont retenues à sa place. Dans ce dernier cas, ce qui doit être recherché n'est pas tant une transcription imagée ou une correspondance biunivoque entre une unité linguistique et un élément du monde privé qu'une *expression* communicable de la richesse de l'expérience se déployant. Le mot « expression », on le sait, a été adopté par Wittgenstein [132] pour dénoter l'usage que nous faisons de la langue lorsque nous cherchons à signaler à d'autres personnes une douleur éprouvée, une sensation à peine échue, ou plus généralement une expérience vécue. Contrairement à ce que laissait penser l'association étroite des verbes « rendre » et « véhiculer » dans la phrase précédemment citée, il est ici entendu que le langage peut *signaler* une expérience *sans* avoir besoin de la *rendre* dans toutes les particularités fines de sa texture. L'acte expressif au sens wittgensteinien renvoie en première approche à un mode primitif de communication pouvant se réduire à un grognement, ou à une interjection permettant de signaler ou de véhiculer une douleur ressentie, un plaisir éprouvé, une peur envahissante, et d'éveiller un écho empathique de ces expériences chez des alter-ego humains. Les sons émis le sont le plus souvent sans *intention* de transmettre quoi que ce soit, comme s'ils étaient déclenchés par l'intensité de ce qui se vit, secrétés par le corps pâtissant, et qu'ils participaient organiquement de son pâtir. C'est cette contemporanéité, ou cette coextensivité,

qui leur confère un statut à part, peut-être originel, dans le langage ; un statut qui supprime la distance entre le dit et le dire, et qui assure presque automatiquement une forme d'authenticité. Grognements et interjections ne sont cependant que l'amorce très fruste d'une ressource d'échange intersubjectif dont les possibilités sont quasi illimitées. Rien n'empêche de raffiner cette ressource dans le but d'atteindre un degré élevé d'entente discriminante à propos des états expérientiels. La métaphore, la métonymie, le déplacement d'un vocabulaire de sensations vers un domaine d'émotions, la projection d'un ordonnancement spatial concret sur le domaine mental, sont couramment employés à cet effet. Chaque image nouvelle, chaque association inédite, laisse pressentir une expérience jamais singularisée jusque-là mais susceptible d'être partagée ; et chaque répétition d'images ou d'associations réinstalle les participants du jeu expressif dans un contexte d'expérience qu'ils ont déjà éprouvé ou avec lequel ils ont déjà résonné. Mais, au fait, que peut bien signifier « entente intersubjective » dans ce cas ? Cela ne peut pas vouloir dire qu'on atteint une similitude de jugements sur quelque chose de publiquement accessible. Cela signale plutôt qu'on est capable de *susciter* une expérience dans l'auditoire par des mots, et d'évaluer la pertinence des mots reçus en retour, jusqu'à s'assurer d'une cohérence optimale entre les phrases exprimant l'expérience directe de l'un et les phrases exprimant l'expérience suscitée puis reconnue par l'autre. Ici, le type d'acte de langage impliqué n'est manifestement pas « *locutoire* » (au sens de John Austin), puisqu'il ne vise pas à désigner une chose que chacun peut voir. Il est à nouveau plutôt *perlocutoire*, quoiqu'en un sens très particulier, dans la mesure où son résultat n'est pas tant de *faire faire* quelque chose à quelqu'un que de lui *faire vivre* une expérience. L'acte de langage « expressif » incite l'interlocuteur à réaliser pour lui-même une certaine expérience après l'avoir (ré)engendrée ou évoquée analogiquement, et à évaluer, par son action en retour dans le dialogue, la justesse du vocabulaire qui a été employé à cet effet.

La seconde présupposition discutable est qu'un accord entre personnes à propos d'une expérience vécue doit forcément être illusoire. À coup sûr, l'accord ne peut qu'échouer si les connotations de prépositions comme « sur », ou « à propos de » sont prises au pied de la lettre. Comment *deux* personnes seraient-

elles en mesure de s'entendre *sur* une occurrence « privée », ou « subjective » ? Et, *a contrario*, quel intérêt pourrait avoir une telle entente, si l'utilisation même d'un langage introspectif rendait toute divergence *à propos d'*un épisode de l'expérience vécue d'un sujet impossible *en principe* ? Ici encore, ces questions n'admettent pas de réponse (et surtout pas de réponse positive) ; elles se dénouent par changement de paradigme épistémologique. L'être-à-propos-de est tout simplement dénué de pertinence lorsqu'il s'agit du langage de l'expérience. Le genre d'entente dont nous discutons ne se fait pas *sur* quelque chose, mais *dans* un processus d'accordage mutuel. Il s'agit d'une entente sans véritable objet, surgissant au fil d'une dynamique d'invitations réciproques à *avoir* certains types d'expériences. Cette façon non référentielle, mutuellement réverbérante, de comprendre le langage de l'expérience a été esquissée par Husserl [133], et elle a été développée sporadiquement dans l'histoire ultérieure de la phénoménologie. L'un des textes les plus aboutis concernant le langage de l'introspection est sans doute celui du phénoménologue et philosophe post-kantien John Findlay [134]. Selon cet auteur, « nous tentons souvent de montrer à quelqu'un à quoi ressemble un genre donné d'expérience, en le plaçant dans une situation où il *a effectivement* ce genre d'expérience [135] ». La situation de partage peut être créée non seulement en proposant à l'autre personne de changer de point de vue pour s'installer dans le nôtre, mais aussi et surtout en utilisant des phrases dotées du pouvoir évocateur d'une terminologie analogique, et en suggérant implicitement à l'interlocuteur de leur chercher une signification plausible dans sa propre expérience. La teneur sémantique de ces phrases n'est donc fixée d'avance par l'autorité d'aucun geste ostensif, mais elle surgit d'un jeu *transexpérientiel* dans lequel les protagonistes répondent lorsqu'ils pensent avoir *identifié* l'expérience suggérée, par résonance avec leur propre itinéraire vécu. « Les expressions introspectives surgissent *spontanément* dans la parole de divers locuteurs, et *créent leur propre sens* à mesure que cette parole se déploie [136]. » Les phrases d'introspection de l'un des protagonistes de l'échange produisent leur sens, en induisant ou en précipitant chez l'autre un flux d'expérience quasi-hallucinatoire qu'il sait provenir de sa résonance intime avec la langue inouïe qu'il vient d'entendre. Ces paroles d'induction métaphorique se

trouvent ensuite stabilisées et intersubjectivement acceptées par un processus de circulation et de réciprocité d'usage dans lequel leur emploi est perçu (pour ne pas dire *vécu*) comme adéquatement expressif. Un tel processus étant acquis, il n'y a plus de raison de considérer que le langage constitue un obstacle ou une limitation dans la transmission des expériences. Le langage introspectif contribue au contraire à cultiver et à raffiner les vécus, à travers le processus d'adoption de critères partagés de discrimination intra-expérientielle par lequel une communauté finit par s'accorder sur une terminologie. Il aide chacun d'entre nous à individualiser diverses nuances de l'expérience qui passeraient inaperçues et indiscriminées sans lui. Il est *facilitateur* d'une richesse psychologique, bien loin de ne faire que traduire une vie psychique. Sur la base de cette richesse induite, le langage introspectif peut également servir de guide à la réactivation d'expériences passées, ou d'exhortation à l'émergence d'expériences inédites. Une amorce verbale suffit parfois à nous plonger dans un monde vécu ou revécu, tout comme une seule vibration traversant un pavillon résonant fait jaillir une symphonie d'harmoniques. Au total, le langage introspectif ne porte pas *sur* l'expérience ; il *suppose* un milieu d'expérience, il en émerge, l'organise, le (ré)active, le cristallise, le raffine, l'enrichit, et le rend identifiable par d'autres êtres capables d'expériences.

Une telle intensité d'entrelacement entre le langage de l'expérience et l'expérience exprimée par le langage s'accorde bien avec la *théorie des ébauches conscientes multiples*. Selon cette théorie, il n'y a pas d'un côté un contenu de conscience parvenu sous les feux de la rampe et de l'autre un rapport verbal qui rend compte de son spectacle. Chaque séquence d'expérience est indissolublement associée à une trame proto-narrative ; et la séquence d'expériences *tenue pour* consciente est celle dont la proto-narration a conflué avec la narration, dont le récit a été intégré au fil majeur de l'autobiographie. L'expérience et son expression ont ici partie liée dès le début. Certes, l'expérience et son expression ne sont pas strictement *identiques* (contrairement à ce que veut faire croire Dennett dans ses moments les plus éliminativistes), mais elles sont individuellement et collectivement interconvertibles, la première

étant structurée et articulée par la seconde, tandis que la seconde est inductrice et organisatrice de la première.

La méfiance ancienne de la psychologie à l'égard de l'introspection a en fin de compte de bonnes chances de disparaître de la même manière que la méfiance des astronomes pré-galiléens vis-à-vis de la lunette astronomique. La lunette, accusaient les philosophes de la nature d'obédience aristotélicienne, ne fournit qu'une image artificiellement déformée par les lentilles. Persuadés par cette accusation, ces philosophes allaient jusqu'à refuser de regarder à travers l'instrument optique, de peur d'être captivés par une illusion. Leur prévention n'a pas été vaincue par la seule optique géométrique, et par l'assurance formelle qu'elle donnait d'obtenir une image fidèle aux astres à travers les verres courbes de la lunette. Car l'optique géométrique n'était elle-même qu'une jeune théorie, en attente de corroboration. La suspicion des aristotéliciens a été submergée par le mouvement même des pratiques, au fur et à mesure que l'usage du télescope se généralisait, que la cohérence et la fécondité des informations qui en étaient tirées s'accroissaient, et que la théorie optique de son fonctionnement se voyait soutenue par l'efficacité des interventions technologiques conduites sous sa présupposition ainsi que par sa connexion opérante avec d'autres domaines de la connaissance. L'introspection a également subi une longue période de purgatoire, pendant laquelle la plupart des chercheurs refusaient d'en (re)forger les méthodes et de la pratiquer à fond, de peur de s'égarer systématiquement. Son utilisation croissante (sous des formes modernisées), la cohérence et le pouvoir heuristique des informations qu'elle fournit et son interconnexion avec plusieurs domaines des sciences cognitives devraient avoir raison de la fin de non-recevoir qui lui a été opposée dans un passé récent. Puis, à partir du moment où l'art et la connaissance introspectives se généraliseront, les paradoxes d'un discours distancié *sur* la conscience, sur ses « problèmes difficiles » et ses « gouffres explicatifs », s'évanouiront d'eux-mêmes au profit d'une pratique *au cœur de* la conscience. Dans une culture ayant intégré l'attitude réflexive et la capacité à en échanger verbalement le fruit, on ne recherchera plus l'origine de la conscience dans un processus objectif, mais, conformément à la figure du

chiasme, on saura reconnaître le nœud redoublé de l’objectivation et de la conscience originaire en son unique fil de présence.

QUESTION 14

Que voudrait dire « vivre sa propre mort » ?

Bien sûr que tout ça se passe dans ta tête, Harry, mais pourquoi diable cela voudrait-il dire que ce n'est pas réel ?

J.K. Rowling

La survalorisation de l'universel, la prescription de focaliser l'attention sur ce qui vaut partout et toujours quitte à perdre le goût de ce qui arrive au moment où cela arrive, font partie de notre héritage civilisationnel. En même temps, comme le signale François Jullien[1], l'excès même de cette injonction est générateur de révoltes périodiques visant à réhabiliter le singulier et le vécu, en-deçà du général et du conçu. C'est ce genre de révolte qu'exprime par exemple Tolstoï, citant ses monologues intérieurs : « "Je sais", me dis-je à moi-même, "ce que la science cherche si constamment à découvrir ; et le long de ce chemin il n'y a aucune réponse à la question du sens de ma vie"[2]. » La pulsion vers l'universel laisse derrière elle une déchirure durement ressentie dans le tissu de l'existence. Mais aucun autre événement que celui de la mort ne concentre davantage en lui l'élancement de cette lacune.

Les sciences offrent une description de plus en plus détaillée des processus qui se déroulent dans les organismes vivants, et par voie de conséquence une description claire des événements qui conduisent à la mort des êtres vivants. On

peut résumer ces acquis en déclarant que la mort d'un organisme survient lorsque l'homéostasie globale de ses cycles métaboliques ne peut plus être maintenue, en raison de son épuisement interne ou d'une perturbation extérieure d'amplitude plus grande que son seuil de résilience. À côté de cela, les sciences n'ont rien de pertinent à dire sur l'expérience directe, située, *exclusive*, de la mort. Elles n'ont même pratiquement rien à *m'*apprendre sur ce que cela *me* fait d'être *en train* de mourir. Peu de chercheurs scientifiques se contentent pourtant de ces aveux d'ignorance. Enchaînés par une idéologie sous-jacente, ils affirment habituellement être certains que l'expérience de la mort est pur « néant », et que rien d'autre n'est à ajouter sur ce point. Leur conviction est analogue au vers concis d'Horace : « omnis una manet nox[3] » (*une même nuit nous attend tous*). Mais cette déclaration, aussi courante et crédible soit-elle, se contente de projeter un fait objectif sur le plan de la subjectivité, de plaquer une idée abstraite sur le concret vécu. L'expérience partagée de la décomposition d'un corps humain au cours du temps se trouve simplement transposée en l'intellection d'une *non*-expérience durable de qui possédait ce corps. Aucun examen soigneux des conditions de validité d'une telle transposition n'est généralement effectué.

Avant de poursuivre cette amorce de réflexion sur l'articulation entre l'universel pensé et le singulier vécu, un préalable utile est de réinterroger les conséquences éthiques et esthétiques d'une vision du monde dans laquelle la seule réalité et le seul critère de vérité sont *objectifs*. En particulier, on peut se demander quel en est le contrecoup sur l'approche moderne de la mort.

C'est peut-être à travers l'accroissement continu de la représentation de la mort dans les productions audiovisuelles, qu'il s'agisse de films de fiction[4] ou d'actualités télévisées, qu'on peut le mieux approcher ces conséquences. La question devient alors : pourquoi les images les plus largement diffusées dans le grand public donnent-elles si souvent en spectacle la violence extrême et la mort donnée ou subie ? De nombreuses explications sociologiques ou politiques ont été fournies de ce phénomène culturel[5]. Mais il pourrait bien y avoir d'autres façons plus philosophiques de le comprendre, en explorant la configuration d'être-au-monde qu'impose la recherche obligée de l'universel.

L'impératif d'universalité implique que le seul mode d'existence reconnu est celui de l'objet : l'objet de pensée, l'objet d'expérimentation, l'objet du regard. Dès qu'une question est considérée comme essentielle, le seul moyen de lui conférer un statut collectivement acceptable consiste à l'extruder du *continuum* vécu, et à la figurer sous les traits d'un objet présentable à tous. Axel Honneth nomme ce procédé la « réification », l'oppose à l'engagement participatif, et lui prête comme conséquence socio-économique la *marchandisation* des échanges entre êtres humains[6]. Or, il est très problématique de traiter la mort de cette façon. Car ce qui importe vraiment en elle, ce qui la rend mystérieuse, souvent terrifiante, parfois hypnotisante, est l'unicité de l'expérience qui l'accompagne, le fait que personne d'autre que celui qui *participe* de l'épreuve ne peut en connaître quelque chose qui vaille pour lui-même. Aucun ouvrage scientifique n'a de quoi adoucir le sens de l'inconnu radical que nous percevons à son égard. Nous sommes par essence seuls face à ce singulier événement à notre horizon.

Notre culture est en somme écartelée entre l'unicité véridique de l'événement de la mort et sa croyance qu'une vérité ne peut être qu'objective, c'est-à-dire commune à tous. Il n'est pas étonnant que la seule réaction qu'elle puisse exercer face à la mort dans le cadre de sa conception du monde biaisée est de la représenter comme un objet visuel, de manière obsessionnelle, avec un mélange de fascination et de répulsion. La mort cinématographiquement visible est plongée dans une atmosphère d'autant plus fantasmagorique, paroxystique, gratuite[7] mais commercialement exploitable que sa représentation en tant qu'objet est complètement inadéquate. Nous savons que presque rien de ce qui compte dans l'événement de la mort ne peut être exprimé en troisième personne, comme si elle ne pouvait être que la mort de l'autre. Mais nous avons délégitimé tout autre procédé de communication. Nous utilisons donc ce moyen d'expression univoque sur un mode compulsif, de plus en plus compulsif, parce que nous nous rendons compte que c'est en vain.

Quelque chose de la première personne est cependant préservé (comment pourrait-il en aller autrement ?) dans cette projection de la mort sur écran. C'est celle d'un sujet passif, en retrait, calé confortablement sur son siège, en état de quasi-déprivation sensorielle, à l'exception de la source lumineuse et sonore du

cinéma. Le sujet spectateur mime à s'y méprendre le sujet transcendantal abstrait qui demeure à l'arrière-plan lorsque *tout*, non seulement son environnement mais aussi son corps, a été objectivé. Or, que vit ce sujet auto-transcendantalisé ? Rien de moins que l'apparence de sa propre immortalité, puisqu'*il* est toujours là pour contempler n'importe quelle séquence tragique d'événements survenant dans l'univers virtuel. Même lorsqu'un film procure au spectateur le choc émotif de voir la mort approcher du point de vue de son héros, et qu'il clôt soudainement la séquence en faisant tomber une nuit noire censée représenter (sur le mode d'Horace) l'être-mort de celui dont on a habité quelques minutes le regard, un témoin demeure pour s'apercevoir de l'obscurité et du silence. Un témoin qui, une fois la commotion passée, va réinvestir son corps, ses proprioceptions, et sa position dans la salle pauvrement éclairée par des flèches indiquant les sorties de secours. Ce procédé permet sans doute de défléchir artificiellement, bien qu'à court terme, l'angoisse de mourir. Car une mort objectivée jusqu'au mime de son vécu subjectif reste à distance respectable, et laisse donc entendre à son spectateur qu'au moins pour cette fois, il n'est pas personnellement concerné.

Mais même cette façon de prendre en charge l'expérience en première personne de la mort n'est rien de plus qu'une allégorie trompeuse. Elle revient à confondre « Je » avec mon corps, le Je-sujet avec le Je-objet, dirait Wittgenstein[8]. S'il y a dans le monde, et non plus seulement dans la salle de cinéma, un témoin résiduel de l'être-mort, celui-ci n'a aucune chance d'éprouver un corps, ni d'avoir des souvenirs, ni de ressentir des émotions liées à l'histoire de ce corps. Tout au plus pourrait-il s'être dilaté en une pure expérience sans contenu, sans réflexion, et sans souvenirs associés. L'ultime témoin ne serait certes pas inexistant, par hypothèse, mais il n'aurait aucune parenté avec quelque *chose* que ce soit. Privé de traces mnémoniques, il aurait si bien perdu ses attaches avec le temps qu'il serait incorrect de prétendre qu'il *survit* au corps spatio-temporel ; on aurait plutôt envie de dire qu'il est contemporain de tout ce qui arrive et de tout ce qui a cessé d'arriver, qu'il se laisse traverser par le temps de ce dont il témoigne sans en retenir la coloration.

Ni les sciences ni le cinéma n'ayant à offrir un aperçu crédible sur l'expérience en première personne du mourir et de la mort, il faut chercher d'autres sources. La source philosophique est assez riche à cet égard, même si elle nous fait elle-même douter de son aptitude à nous conduire au cœur de l'énigme par le seul maniement de l'abstraction. En manifestant par ce doute qu'elle bute sur sa propre limite, elle révèle malgré elle sa nature, qui est celle d'une tentative héroïque (et peut-être désespérée) pour capturer dans le langage commun ce qui est insurmontablement singulier.

Bien que la répétition n'en garantisse pas la fiabilité, il est frappant de constater qu'à propos du vécu de la mort, la philosophie non religieuse scande un thème directeur quasi unique au cours de son histoire. Son expression canonique a été façonnée par Épicure : « La mort n'est rien pour nous, puisque lorsque nous existons la mort n'est pas là et lorsque la mort est là nous n'existons pas [9]. » La « nuit » d'Horace est ici remplacée par *rien*, ni nuit ni jour, ni présence ni absence (qui serait nécessairement ressentie). Un rien où il n'y a vraiment rien à voir, parce que l'expérience de rien n'est nulle expérience. Un rien qui ne mérite donc même pas qu'on le désigne par le substantif « néant », et encore moins qu'on s'en soucie comme d'une entité nommée. Deux millénaires après, Wittgenstein n'a presque rien à ajouter à cette vérité du rien, qui semble ainsi être devenue pérenne : « La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort [10]. » L'un et l'autre, celui d'Épicure et celui de Wittgenstein, sont des énoncés semi-paradoxaux sur la mort en première personne. Ils visent à exprimer ce que cela fait de *ne pas être* un sujet, ou, si l'on veut jouer sur les mots, ce que cela fait d'être un sujet non-étant. S'il n'y a pas de sujet, alors il n'y a aucun objet à considérer, et par conséquent nulle chose comme la mort conçue objectivement. Du seul point de vue qui (m')importe, à savoir le point de vue en première personne, il n'y a rien de tel que « ma propre mort », parce que *Je-mort* n'est pas un sujet apte à en faire un objet pour lui. Cette remarque de bon sens a fréquemment servi de point de départ pour une inférence du « *nunc stans* », autrement dit de l'éternel présent. La fin du présent est inconcevable, et surtout inéprouvable, parce qu'il faudrait encore une présence pour la constater. Le présent est sans fin, faute de quoi que ce soit d'extérieur à lui pour le dé-finir.

Une expression classique de cette inférence associant des thèmes épicuriens, néo-platoniciens et védântins se trouve chez Schopenhauer, et elle a clairement servi d'inspiration à Wittgenstein. Comparant tour à tour le *maintenant* à un soleil lumineux, à une position quelconque sur la surface de la Terre, à la vie même dont il est le front incandescent, Schopenhauer déclare : « Craindre la mort parce qu'elle nous enlève le présent, c'est comme si, sous prétexte que la boule terrestre est ronde, on se félicitait d'être par bonheur en haut, parce qu'ailleurs on risquerait de glisser en bas [11]. » Là où on se trouve sur le globe terrestre est toujours le « haut » ; là où on se trouve dans le temps (ou, plus précisément, là où se situe *le point de vue sur le temps*) est toujours maintenant. Pas plus qu'on ne peut perdre l'« ici » ou le fuir, on ne peut ni égarer le présent ni s'en échapper. À travers cette conception post-kantienne de Schopenhauer, on retrouve un équivalent plus rigoureux des réflexions précédentes sur l'atemporalité de l'ultime témoin hypothétique de l'être-mort. Le temps étant la forme de la sensibilité *présente* d'un être percevant, concevant, vivant, il n'y a pas de temps du non vivant, pas d'« après » après la mort, et, par suite, aucun présent à y perdre. Si le temps est l'instrument qu'engendre un sujet pour transformer les contradictions en successions [12], alors un tel sujet ne saurait avoir aucune fin *dans* le (dans *son*) temps ; tout au plus peut-il se reconnaître un point de fuite coïncidant avec l'absence de temps.

Une œuvre assez récente mérite une mention particulière, parce qu'elle soutient la proposition philosophique archétypale sur le mourir page après page d'un fort volume de réflexions serrées, comme si elle avait entrepris de transformer le *rien* que mentionne en passant Épicure en une immense chambre d'échos pour la pensée. Il s'agit de *La Mort*, de Vladimir Jankélévitch [13]. Dans ce texte, Jankélévitch distingue nettement les points de vue selon les trois personnes. Il consacre un chapitre entier à l'étude explicite de la première personne et en signale les conséquences formidables, intellectuellement scandaleuses mais existentiellement triviales, pour la conception de la mort. « Ma mort à moi n'est pas la mort de quelqu'un, mais elle est une mort qui bouleverse le monde, une mort inimitable, unique en son genre et à nulle autre pareille [14]. » S'il en va ainsi, la mort ne peut être abordée à bon escient que par

une *philosophie de la partialité*, une philosophie qui a appris à rester centrée sur la vue située quitte à perdre sa réputation d'équité. Tout, dans l'expérience de ma propre mort, sort de l'ordinaire contemplé pour être remplacé par un extraordinaire vécu. Ici « coïncident l'objet de la conscience et le sujet du "mourir" [15] ». L'objet sans égal qu'est le fait de *ma* mort n'a aucune chance d'être saisi s'il reste distancié, et son être suppose donc paradoxalement qu'il soit aboli dans un mixte indistinct avec moi qui le vis. L'événement de ma mort agit comme un attracteur qui m'aspire en lui au moment même où il est aspiré en moi. La mort en première personne est cette étrange occurrence dont l'advenue équivaut à résorber le futur dans le présent, mais qui en tout présent constitué demeure sans cesse à venir. La mort, écrit Jankélévitch, est « le seuil du temps et du non-temps [16] ».

Ces efforts pour marquer du sceau de l'intelligible une configuration seulement vivable sont impressionnants. Aussi instructifs qu'ils soient, ils sont malheureusement voués à l'échec. La raison de la déconvenue est facile comprendre : à l'instar des chercheurs scientifiques, bien qu'à un degré plus élevé de raffinement, les philosophes de la lignée épicurienne n'ont pu s'abstenir entièrement d'objectiver la mort propre. Ils ont continué à projeter sur le plan de l'expérience une compréhension en troisième personne de la mort, quitte à la travestir en première personne. Ils ne se sont certes pas contentés de transposer en « nuit » ou en « néant » vécu l'anéantissement visible de la forme du corps. Mais ils ont joué avec les concepts de sujet et d'objet en les posant devant eux, puis en s'identifiant à l'un d'entre eux. Le sujet est devenu pour les philosophes post-épicuriens un objet supplémentaire de pensée, ainsi que le montre à son corps défendant la belle image de la coïncidence du sujet avec l'objet dans l'avènement de la mort. Ils n'ont évité de s'arrêter à un angle exclusivement distancié qu'en faisant effort pour se figurer ce que cela ferait d'*être* un tel sujet piégé par sa solidarité ontologique avec un objet-corps en décomposition. Le problème est que même leur entreprise d'empathie encadrée, de glissement figuré dans la peau du sujet mourant, relève de la « vue de nulle part » qu'il s'agissait pour eux d'éviter. Toute l'opération est perçue par un témoin externe (le philosophe) qui s'arroge le pouvoir de contempler à volonté le dehors et le

dedans du mourir, la fin d'un corps vivant dans le temps et les conséquences toujours-encore présentes de cette fin pour un sujet conçu comme organiquement lié au corps. Le dedans dont il est question n'est qu'un fait d'imagination pour le penseur détaché. La « vue de quelque part » si ardemment recherchée reste une construction factice de la vigie des mondes.

Comme le reconnaît volontiers Jankélévitch, si l'on aspire à trouver une source d'information de première main sur la mort en première personne, il faut s'éloigner provisoirement de la philosophie et s'appuyer sur la littérature, sur des récits personnels ou sur des textes sacrés [17] lus comme expressions de vécus originels sanctuarisés par une tradition. La littérature mondiale, tout d'abord, fait entendre de nombreuses voix de mourants, ou de « revenants » au sens premier de *revenus* d'un état de mort attestée. On en trouve par exemple chez Rainer Maria Rilke, dans son *Livre d'heures* et sa huitième *élégie de Duino*, dans *la Mort d'Ivan Ilitch*, de Léon Tolstoï, et surtout dans *La Mort de Virgile*, d'Hermann Broch [18]. Ce dernier roman met en scène un personnage de Virgile vivant ses derniers instants et parlant presque en permanence de son expérience vécue de mourir. Son monologue se concentre tantôt sur le processus même de la mort imminente, tantôt sur ses souvenirs et ses derniers devoirs de vivant. À la fin de la deuxième partie du livre, « Le Feu », Virgile s'enfonce dans un profond sommeil d'agonie, passant très près de la mort avant de bénéficier d'une rémission [19]. Il est alors emporté par un murmure étrange, un murmure qui parle à son cœur, à ses yeux, à son odorat au moment même où il atteint ses oreilles. Il perçoit une voix qui ressemble à une étoile, une nuit qui a la brillance du jour, un grondement d'océan qui a la couleur de l'automne. Et ainsi de suite. Toutes les modalités sensorielles sont mêlées ; la morale et le bonheur émergent, indistincts. La clarté nocturne, comme paradigme des confluences sensibles et des éclatements catégoriels, est confirmée par Ivan Ilitch et quelques autres héros de Tolstoï qui notent, émerveillés, qu'à la place de la noire mort redoutée, il n'y a que la lumière [20].

Ces descriptions littéraires entretiennent une parenté frappante avec les narrations désormais nombreuses *d'expériences de mort imminente* (« near death experiences ») [21], qui associent typiquement une perception de sortie du corps

propre, un voyage à travers un tunnel oppressant mais ouvert à son extrémité distale, une fusion des modalités sensorielles, une rencontre affective avec la forme éthérée des ancêtres, et surtout une fusion terminale, associée à un sentiment d'éternité, avec une lumière blanche radieuse d'aimer[22]. Les comptes rendus recueillis, à leur tour, évoquent fortement les descriptions mystiques et dantesques d'un paradis vécu comme fusion avec l'éclat divin. Et ils résonnent avec la description précise que fournit *Le Livre des morts tibétain*[23] d'une expérience du mourir culminant avec la perception de la *claire lumière* au cours de l'état intermédiaire du « bardo » ; une réalité extrême qui se compare au ciel vide sans nuages, à un espace dénué de centre et de périphérie, non sans ressemblances avec la célèbre métaphore théo-géométrique de Nicolas de Cues.

Que penser à présent de ces éléments narratifs et de leurs remarquables analogies ? À première vue, seules deux options interprétatives sont disponibles. Mais j'ajouterai un peu plus loin une troisième option qui, si elle était adoptée, représenterait la plus authentique victoire contre notre crispation exclusive sur l'universel. Les deux options standard consistent à proclamer que les récits en première personne de la mort frôlée sont soit littéralement vrais, soit littéralement faux, de façon apparemment conflictuelle. Ceux qui soutiennent que les récits sont *vrais*[24] veulent dire que leurs auteurs « revenants » décrivent des entités « réellement existantes », au même titre que les choses matérielles le sont. À ceci près que leurs objets de description, comme l'esprit capable de se détacher du corps, l'Eden, les âmes des disparus, ou le Dieu d'amour, existent dans une dimension surnaturelle du monde habituellement cachée aux regards, au lieu de s'étendre dans la nature manifeste. Quant à ceux qui affirment que les récits sont *faux* ou illusoires, ils sont convaincus qu'ils ne rapportent rien d'autre que des expériences plus ou moins oniriques, résultant d'états hautement altérés de la physiologie cérébrale. Des données expérimentales sont invoquées à l'appui de leurs dires. Ainsi, le pouvoir qu'ont certaines substances anesthésiantes comme la kétamine[25] de susciter artificiellement la sensation de sortie du corps suggère analogiquement une cause biochimique de ce phénomène. Des arguments en faveur d'une chronologie inversée, où l'expérience de mort imminente serait (peut-être) corrélée au début du réveil

cérébral post-comateux plutôt qu'à la fin de son processus d'effondrement métabolique, sont par ailleurs invoqués contre sa lecture « surnaturaliste » qui en fait une exploration de l'au-delà [26]. Et, même si ce n'est pas le cas, ajoute-t-on, même si cette expérience est bien vécue durant le moment le plus critique de descente dans le coma, elle est vraisemblablement liée à un mode exceptionnel et transitoire d'activité cérébrale [27].

On s'aperçoit à partir de là que les deux interprétations ont un point commun capital. Elles attribuent un fondement *objectif* à la narration, qu'il s'agisse d'un fondement objectivement matériel ou d'un fondement objectivement transcendant. L'une comme l'autre expriment le préjugé culturel, à peine ébranlé par la dissociation kantienne entre objet et chose en soi, selon lequel il n'y a de sens à attribuer une *réalité* qu'à des entités objectives.

Il reste pourtant une autre option qui n'emprunte pas ce passage obligé. Elle consiste simplement à prendre au sérieux les narrations pour ce qu'elles sont [28], à savoir des récits d'expérience en première personne, en mettant entre parenthèses la question de leur lien avec un quelconque domaine objectif, familier ou transcendant. Pour comprendre que cette option ne se réduit pas à de la naïveté ou à de l'ignorance volontaire, il suffit de réaliser le caractère exclusif et auto-transformateur de l'expérience de mort imminente ; une expérience qui déborde à cause de cela l'enclos de ses explications possibles.

Son caractère exclusif, à la fois insulaire et cosmique, tout d'abord. Essayez durant quelques secondes de vous figurer ce que cela fait d'être une personne en train de mourir. Puis, au milieu de cet effort empathique ou prémonitoire, posez-vous ces questions : « Est-ce important *pour moi, à ce moment exceptionnel*, que mon expérience intensément et indubitablement vécue de fusion avec une lumière blanche chargée d'amour soit procurée par un Dieu transcendant, ou par quelque événement chimique dans mon cerveau en perte d'homéostasie ? Est-ce important *pour moi, à ce moment*, que l'horizon de temps infini que je perçois sans l'ombre d'une incertitude éprouvée dénote une éternité céleste objective, ou traduise une distorsion physiologique également objective de la perception du temps ? » Il semble bien que la réponse à ce genre de questions doive être uniformément négative. Les alternatives qu'elles déploient manquent

entièrement de pertinence tant que le point de vue en première personne est strictement maintenu. On pourrait aller jusqu'à dire que les questions posées sont *dénuées de sens* dans le contexte d'un entier abandon à l'expérience vécue du mourir, lorsque l'effort pour suivre dans cette expérience le fil rouge de ce qui est commun à tous n'a même plus lieu d'être accompli. Dans cette situation, et à ce moment sans pareil, la quête d'objectivité n'est plus qu'un outil privé d'emploi, et aucune autre transcendance que la transcendance-dans-l'immanence de ce qui est immédiatement éprouvé n'est en jeu. Dans cette situation, et au voisinage de cette singularité du temps, même la dualité sujet-objet s'est dissoute, comme le souvenir estompé d'un petit instrument utilisé dans le passé pour sauvegarder une vie biologique limitée, dans le monde étroit du consensus entre les êtres humains. Dans cette situation, rien d'autre ne demeure qu'un vécu ponctuel mais indéfiniment distendu, se saturant lui-même de sa présence bouleversante.

C'est dans cette configuration hors norme que l'insistance de Husserl pour ne pas réserver le terme-valeur de *réalité* aux « choses » palpables, visibles, jetées dans l'espace-temps ordinaire ou dans l'*illo tempore* de la mythologie, montre toute sa portée. Suspendons tout jugement sur la question de savoir si l'expérience de mort imminente est « *real* », si elle est l'épreuve de quelque *chose* naturelle ou surnaturelle dont tous puissent reconnaître l'existence. Il n'en reste pas moins que cette expérience relève bel et bien du « *reell* » [29] au sens de Husserl, puisque, chez le fondateur de la phénoménologie, c'est le *contenu entier de l'expérience* qui est qualifié ainsi, par opposition à sa part restrictive de contenu intentionnel (et objectivant). Autrement dit, l'expérience de mort imminente est affectée de ce qu'on pourrait appeler, en usant d'un néologisme franco-allemand, le coefficient de « reellité » de n'importe quel vécu. À l'égal des autres vécus, l'expérience de mort imminente est dotée de l'aptitude à servir de germe et de sol « *reell* » à l'éventuelle imputation de « réalité » des unités de sens qu'elle vise. Mais à la différence des vécus ordinaires, celui-là s'est à jamais isolé des conditions qui permettraient un jugement à validité collective sur ses contenus ; et son isolement, loin de le confiner au moindre-être, l'imprègne dès lors de la saveur d'être *tout*.

Il reste un point à éclaircir. La « reellité » du vécu en question peut-elle se prévaloir du seul critère qui fait de la « réalité » autre chose qu'un vain mot ? En d'autres termes, l'expérience de mort imminente est-elle porteuse d'une aptitude à *changer* quelque chose, de la même manière qu'une pierre réelle (« *real* » !) lancée dans le lac y fait naître des ondes et des remous ? La réponse est « oui », sans équivoque. Comme cela a été souligné, l'expérience de mort imminente est hautement transformatrice pour les personnes qui l'ont vécue et qui en sont revenues [30]. Elle a de profondes répercussions sur leur perception du sens de la vie, sur leurs choix professionnels et existentiels, ainsi que sur leurs relations avec les autres. Son impact est souvent décrit comme positif, entraînant un pouvoir de connivence avec autrui et une paix intérieure considérablement accrus, mais parfois aussi comme négatif en raison d'un sentiment persistant d'incommunicabilité de ce qui a été vécu. Les causes vécues relevant du « *reell* » ont des effets « *reell* » sur le vécu, de la même façon que les causes objectivées « *real* » ont un impact sur les choses. Le goût d'être *tout*, et *tout le temps*, qu'a laissé l'expérience de mort imminente, transfigure souvent la vie entière dans son sillage après avoir ouvert une perspective illimitée au mourir entier. Le « rien » d'Épicure n'est pas le dernier mot sur cette expérience dernière.

Conclusion

Ah ! Insensé, qui crois que je ne suis pas toi.

V. Hugo

Ce livre doit finir comme il a commencé, sur une perplexité démultipliée en questions. Sa démarche auto-réalisante est-elle prémonitoire, en phase avec une mode passagère, ou fortement inactuelle ? Ne risque-t-elle pas dans chacun de ces cas d'être forclose, oubliée, négligée aussitôt apaisé le bruissement de ses mots ? Se rend-elle d'ailleurs simplement *audible* dans un contexte culturel de long terme qui, sans l'ignorer, s'est édifié sur sa relégation au rang de prémisse désuète de l'aventure des savoirs objectifs, et qui ne parvient éventuellement à s'y intéresser qu'à condition de l'avoir désactivée en la *naturalisant* ? À l'aune d'une telle décision fondatrice de notre culture, le chemin à peine parcouru ne risque-t-il pas d'être déclaré historiquement régressif, épistémiquement statique, et méthodologiquement incommunicable ?

La régressivité de l'approche adoptée, tout d'abord, a quelque chose de perturbant. On peut se demander pourquoi être revenu au foyer d'indécision ; pourquoi avoir voulu recommencer la marche de la philosophie depuis son premier pas ; pourquoi avoir balbutié son commencement sans se lasser, avec l'émotion profonde de qui, s'étant affranchi volontairement des repères de l'intelligence, se réexpose sans protection à son souffle natif d'inconnu. Pour quel motif avons-nous reflué une fois de plus sur nous-mêmes après tant de

débuts passés, après une si longue antériorité d'idées alternant les élans spéculatifs et les retours réflexifs ? Après tout, les découvertes ou redécouvertes des aurores de la pensée n'ont pas manqué durant les millénaires écoulés, qu'il s'agisse de l'aperçu sur la vie de l'esprit ménagé par les tragédies grecques[1], de l'initiation augustinienne à l'intériorité, de la *tabula rasa* cartésienne, du point de départ hégélien dans la certitude sensible, ou du retour husserlien aux « choses mêmes » de l'apparaître. La compréhension du statut *transcendantal* de l'expérience consciente, qui en fait une condition préalable à toute enquête signifiante y compris sur elle-même, semble pour sa part banale en dépit de l'inlassable parfum d'étrangeté qu'elle dégage. Son étroite synthèse d'évidence et de secret imprègne le verbe humain dès les mythologies d'origines, comme en témoigne cette scansion d'une ancienne *Upanishad* : « *Cela* […] n'est jamais vu mais est le voyant, n'est jamais entendu mais est l'entendant, n'est jamais pensé mais est le pensant, n'est jamais connu mais est le connaissant[2]. » Pourquoi s'être laissé à nouveau fasciner par ces vérités sans lendemain (mais pas sans présence) mille fois entrevues au cours de l'Histoire, puis mille fois surdéterminées par des disciplines de connaissance qui les supposent, les omettent, et les dépassent ? Pourquoi être redescendu vers une strate aussi primitive de l'initiation au monde et à soi, alors que nous vivons à une époque où la sédimentation entière des savoirs est disponible et utilisable dans une nouvelle bibliothèque de Babel planétaire, et où chaque recherche semble devoir naître d'une accumulation de données, de doctrines, et de noms propres plutôt que d'une immersion réitérée dans la simplicité du manifeste ?

Ce qui a motivé ce recul, et l'a rendu tout sauf naïf, est d'abord la conviction que le choix de se lancer dans une investigation scientifique sur l'hypothétique substrat objectif de la conscience, loin d'être une opportunité de solution, nourrit l'aporie à sa racine. Et que par conséquent aucun discours prenant son essor à partir de cette orientation indiscutée ne saurait défaire le nœud qu'elle a tressé, mais seulement en accroître l'intrication. Sous cette hypothèse, il fallait désapprendre ce qui a été appris, par petites touches et brèves aperceptions, afin de cueillir au passage le moment (plus historial qu'historique) où la vue de l'intelligence s'est obscurcie à propos de son propre fond. Il fallait se défaire,

non pas des acquis de la connaissance scientifique, mais des certitudes épistémologiques immotivées qui lui rendent difficilement acceptable l'énoncé de ses propres limites quand celles-ci s'annoncent *principielles* au lieu d'être temporaires.

La réticence à reconnaître les limites auto-imposées de la démarche scientifique est connue, et elle se voit parfois dénoncée avec force[3]. Mais elle reste obstinée, comme le montre une proclamation défensive assez répandue parmi les chercheurs en neurobiologie. Selon plusieurs de ces chercheurs, les philosophes s'étant égarés dans le passé en prévoyant l'inaccessibilité à la science de certains problèmes, ceux d'entre eux qui déclarent définitivement insoluble le « problème difficile » de l'origine matérielle de la conscience seront démentis par le futur de la science. L'imputation d'incompétence de la philosophie, martelée de livre en livre et d'article en article à titre de rite d'admission dans un cercle professionnel, est en général appuyée sur une répartition parodique des rôles : les chercheurs scientifiques ont accès aux lois et aux faits naturels, tandis que les philosophes s'en tiennent aux systèmes d'abstractions, de croyances, pour ne pas dire d'opinions[4] ; comment ces derniers pourraient-ils alors s'exprimer à bon droit sur ce que peuvent et ne peuvent pas les sciences de la nature ? Soit, mais comment, à l'inverse, un chercheur entièrement tendu vers ses objets naturels, et s'abstenant de regarder dans une autre direction qu'eux en vertu de sa décision initiale sur des *valeurs* épistémiques, pourra-t-il s'apercevoir des bornes que cette décision et ces valeurs imposent *ab initio* à sa connaissance ? Comment y parviendra-t-il si personne ne l'encourage à se tourner dans la direction alternative, et ne l'accoutume au fait troublant qu'il ne s'agit justement d'aucune *direction* mais d'une suspension des directionnalités ? Or, nul autre guide que la philosophie ne peut le conduire dans cette zone des options fondatrices des savoirs, qui est aussi celle de l'*in*décision première entre l'éblouissement d'être et la poursuite des étants. Personne, si ce n'est le philosophe, n'a la hardiesse nécessaire pour le confronter au truisme que *nulle apothéose scientifique ne pourra jamais remettre au jour ce qui a été enfoui par les décisions inaugurales de la science*. Il est donc indispensable que le philosophe continue d'assumer cette tâche de remise

en contact avec l'inchoatif, dans laquelle il reste irremplaçable, au lieu de courir après la respectabilité académique en adoptant une organisation sociologique inspirée de la recherche scientifique, et en se bornant à une mécanique argumentative se voulant si assurée de ses arrières qu'il semble inutile de les réinterroger.

Il y avait aussi un autre motif, latent mais crucial, d'opérer le repli proposé. Retrouver la philosophie au lieu authentique de ses commencements, là où elle se refuse encore aux échappatoires de la glose ou de la rhétorique, fait partie de nos tâches *urgentes*. Nous vivons à une époque où il ne reste guère de temps pour se livrer au divertissement pascalien, et encore moins de temps à consacrer, sous le nom en partie usurpé de « philosophie », à un écho rationnel de la ruée en avant du développement techno-économique. Celui-ci se propage de toutes façons par lui-même, comme un feu de forêt qui consume le milieu de nos vies dans le même moment où il fait proliférer les moyens matériels de notre qualité de vie, et qui nous laisse entrevoir un futur transhumain, voire posthumain [5], par-delà sa promesse lénifiante d'améliorer la condition humaine. S'il peut avoir besoin d'une forme domestiquée de compagnonnage philosophique, c'est seulement pour enrober son absence de sens et de perspective à long terme d'un semblant de justification, ou pour travestir sa règle d'implacable nécessité en course vers un avenir voulu et projeté (selon le célèbre slogan « puisque nous sommes dépassés par ces choses, feignons d'en être les organisateurs [6] »). Nous nous trouvons aujourd'hui dans une situation sans précédent, où celui qui s'est rêvé « comme maître et possesseur de la nature » découvre la lacune démesurée de son rêve à mesure du succès grandissant de son activité de maîtriser. Le possesseur de la nature ne se possède pas lui-même, il ne maîtrise pas le maître qu'il est, parce qu'en abandonnant derrière lui la source vibrante de son projet, il a perdu la possibilité de le soumettre à la critique et de l'infléchir avant qu'il n'ait eu des conséquences irréversibles. Ne possédant pas le possesseur, ne maîtrisant pas le maître, il voit approcher le moment où il ne maîtrisera plus rien, mais se laissera posséder par le processus qu'il a lancé. Dans ces conditions, seul sans doute un retour au cœur des choses, au bord fragile de l'agir et du non-agir, à fleur d'une expérience vide de surdéterminations mais pleine de possibles, au

lieu où chaque défi peut encore trouver sa résolution créative avant de se voir enserrer dans des certitudes héritées, laisse entrevoir un paysage habitable par-delà les hauts murs qui se profilent. Seule la lucidité au miroir de nous-mêmes, la conscience de la conscience dans l'instant de la décision, nous rend les degrés de liberté nécessaires pour rouvrir l'espace d'une histoire viable.

Le deuxième trait d'inactualité de ce livre découle du premier. L'attitude réflexive s'apparente bel et bien à une *stase*, car elle exige un rebroussement cyclique vers le commencement des savoirs, comme si ceux-ci ne poursuivaient qu'un simulacre de clarté et qu'il fallait sans cesse les inciter à retrouver leur intention ignorée. Par contraste avec cette sorte de bégaiement, l'ordre du jour réductionniste ou émergentiste en philosophie de l'esprit peut s'enivrer du *mouvement* propre à la recherche scientifique. Les présentations de découvertes neurologiques, dans les sites de diffusion destinés au grand public aussi bien que dans les revues scientifiques spécialisées, se suivent à un rythme soutenu, provoquant la fascination, nourrissant le besoin de comprendre, suscitant des vocations nouvelles et des projets qui poussent l'attention toujours plus loin. À chacune des objections qu'une philosophie réflexive peut lui opposer, la recherche neurologique répond par l'esquive consistant à exhiber une surprise du savoir, une nouveauté imprévisible dans la compréhension des déterminants physiologiques du comportement et du verbe humains ; et elle laisse ainsi supposer qu'au bout de la séquence des nouveautés est tapie l'ultime surprise, la surprise des surprises qui rendrait caduque toute objection, fût-elle de principe, à la thèse de l'origine physique de la conscience. En attendant, l'euphorie de *dévoiler* chaque jour quelque chose d'inconnu, d'en apprendre de plus en plus sur soi-même sans se départir de la résolution de se jeter hors de soi, surmonte compulsivement l'impression de carence que laisse dans son sillage la discipline déracinante des savoirs objectifs. La perception de l'abîme que « *je* » suis se trouve en permanence minimisée, et périodiquement étouffée par la frénésie de l'innovation. Dès lors, la méthode qu'on peut qualifier globalement de « physique » (même quand elle relève de sciences biologiques liées de façon indirecte aux sciences proprement physiques), celle qui consiste à extraire le résidu structural de l'expérience et à *s'*extraire soi-même de la représentation du

monde qui en résulte, se voit récupérée et héroïsée par une *doctrine* marquée de son suffixe en « isme ». Les avancées de la « physique » sont portées au crédit du physicalisme[7], avec pour conséquence que ses idéaux régulateurs tendent à être requalifiés en « réalités » plus réelles que l'acte d'idéation qui leur donne consistance. La *thèse* physicaliste s'approprie l'avantage de l'élan, de l'horizon en recul, du report au futur des questions laissées pendantes par la connaissance présente, qui est la marque de l'activité de chercher. Mais elle pétrifie pour cela l'élan en règle, l'horizon en ressource accessible, et le rejet au futur en ombre d'une vérité ultime.

Il n'y a pas à s'étonner ou à s'irriter de cette stratégie, qui ne fait au fond que s'inscrire dans un cadre axiologique plus vaste. Si notre culture substitue à chaque interrogation sur ce qu'on a à être un discours à propos de *choses* qui sont, c'est afin d'éviter le vertige de se savoir un *soi* insaisissable et infondé. Si elle nous invite à nous appréhender nous-mêmes comme agis, portés, produits par un *corps* sur lequel une connaissance théorique permettra d'avoir entièrement prise un jour, c'est pour nous garder de la crainte d'être balayés et démembrés par notre générativité inconnue. Cherchant à nous épargner le flottement d'un regard grand ouvert sur l'actualité de la monstration, elle nous enseigne à trouver un semblant d'équilibre et de stabilité dynamique dans l'essor de la connaissance, dans la traversée hâtive de la présence diaphane de l'expérience, dans la course éperdue vers les objets qui se montrent *là-bas*. C'est cela qu'elle s'efforce d'accomplir lorsqu'elle externalise *l'intégralité* de ses thèmes d'interrogation en un assortiment de figures abstraites et d'expérimentations tangibles qui offrent autant de points de mire à sa « mobilisation infinie[8] ». Or, justement, *où* peut-on encore aller lorsque, suivant la recommandation de la philosophie réflexive, on a réintégré la provenance du « où » ? Comment marcher, comment traverser, comment s'élancer lorsqu'on s'est reconnu marchant, traversant, s'élançant dans un participe présent insensible au devenir ? Quelle stabilité trouver sur le tranchant infinitésimal que le *déjà plus* trace dans son accueil du *pas encore* ? Peut-on faire indéfiniment du surplace ? Face à ces questions ouvertes de l'attitude qui le conteste, le physicalisme, chevauchant la fuite en avant de la connaissance scientifique, et

épousant un *ethos* civilisationnel qui nous enjoint de ne pas tenir en place, semble avoir gagné la partie dès l'ouverture. Ses récits d'origine de la conscience, qui prétendent rendre raison nouvelle de cette ancienne énigme en submergeant les doutes archaïques par une confiance conquérante, acquièrent de ce fait un indéniable pouvoir de séduction.

À moins qu'en demandant aux chercheurs de revenir à eux, de retenir leur souffle pour apercevoir la précondition de leur avancée, de s'éveiller à leur propre situation au moment précis où elle s'extravertit en quête d'un savoir, on ne prenne pas un temps de retard mais plutôt une hauteur de vues. L'accusation de mener un combat d'arrière-garde ou de défendre une position régressive perd toute force si le philosophe réflexif ne s'enferme pas dans la citadelle d'une sagesse immémoriale mais accompagne pas à pas l'itinéraire des explorateurs auxquels il cherche à ouvrir les yeux, et en observe l'avancée avec la marge de lucidité additionnelle que lui confère son engagement plus ample. Le philosophe réflexif ne souffre que d'un bref délai s'il décide de suivre la progression de la recherche en neurosciences cognitives comme son ombre, comme son reproche ou son double, comme sa bonne ou sa mauvaise conscience. Il acquiert même l'avantage du surplomb en montant sur les épaules des géants de l'aventure scientifique, ce qui l'autorise parfois à les précéder dans l'annonce de leurs plus intimes possibilités de succès ou d'échecs. La phénoménologie, habituellement opposée à la recherche scientifique comme l'est une expansion dans l'immanence vécue à un parcours vers la transcendance inférée, se rend sur-le-champ actuelle en entreprenant, sur le modèle de Maurice Merleau-Ponty ou d'Erwin Straus [9], une navigation de conserve avec les sciences de la nature. Les phénoménologues peuvent promouvoir cette cohabitation sans abdiquer aucune des prérogatives de leur discipline, sans renoncer au moindre de ses aperçus intemporels, pourvu qu'ils aient assez d'assurance pour soumettre à leur lecture phénoménologique l'œuvre de la science en voie d'élaboration, au lieu d'être si intimidés par son voisinage qu'ils ne peuvent plus osciller qu'entre un programme de scientifisation de la phénoménologie et son repli sur les arts et les humanités.

Il reste un dernier sujet d'alarme à surmonter, qui porte sur la méthode choisie. Souligner la dépendance mutuelle des conceptions de la conscience et de l'*état* de conscience de ceux qui les soutiennent, suggérer que bon nombre des développements de ce livre ne se saisissent pleinement qu'à partir d'un certain état de conscience (identifié à une suspension radicale du jugement accompagnée d'une amplification panoramique du champ de l'attention), n'est-ce pas renoncer à communiquer ? Déclarer que le « problème difficile » de l'origine physique de l'expérience consciente est par principe insoluble, et que seule une « mutation d'être [10] » permet de *voir* qu'à vrai dire il ne se pose même pas [11], cela ne revient-il pas à énoncer des conditions trop exigeantes et trop spéciales pour affronter un mystère qui nous concerne tous ? Cette particularisation apparente du propos ne déroge-t-elle pas à une prescription déontologique centrale du philosophe, qui le somme de se tenir fermement sur la place commune de l'argumentation, et de ne chercher à obtenir l'approbation d'un interlocuteur ou d'un lecteur qu'à propos d'une *thèse* à vocation universelle ?

En dépit de leur forme qui invite à l'assentiment, et en dépit d'une histoire déjà longue de demi-compréhensions ou d'incompréhensions de textes phénoménologiques écrits dans l'atmosphère de l'*épochè* (faute de savoir comment adopter l'état de conscience prescrit), ces trois questions doivent se voir opposer une réponse négative. La philosophie ne saurait déserter aucun terrain de parole, et plus largement de transmission, pas même ceux qui relèvent d'une modalité non exclusivement logico-déductive du partage. Son impératif d'universalité devrait la conduire à explorer *aussi* (et peut-être surtout) les terrains alternatifs où l'accord s'établit autrement que par le seul discours. Certaines régions d'agrément pré-verbal ou para-verbal, comme par exemple la communication avec un nourrisson ou avec un être aimé, sont après tout répandues, et elles constituent des thèmes philosophiques au même titre que celles qui sont coulables dans le moule discursif. Quant aux cas où les paroles échangées sont presque incompréhensibles en dehors d'une situation ou d'un état sous-entendus, et où le seul moyen d'atteindre un consensus revient à faire converger les protagonistes vers la situation ou vers l'état dans lesquels ces

paroles font sens, ils sont bien plus fréquents que les cas utopiques de contexte unique, et ils réclament au moins autant d'attention philosophique. Imaginons, à titre d'illustration, un guide en chair et en os qui évoquerait sur un mode poético-allusif les beautés architecturales ou naturelles entourant un groupe de touristes en excursion. Conviendrait-il à quelqu'un qui entendrait plus tard, dans son fauteuil, l'enregistrement sonore des paroles du guide, de reprocher à ce dernier de ne pas lui offrir une description planimétrique du milieu parcouru, et de ne lui apporter que de vaines invitations à voir ce qui ne se présente pas ou à marcher vers ce qui n'est plus vu ? Ou bien devrait-il accepter que le guidage n'acquière sa pleine pertinence qu'*in situ*, pour ceux qui ont pris la peine de se transporter au lieu où les chefs-d'œuvre se montrent ? Le mode de compréhension que le guide met à profit en s'adressant à ses touristes est situé, et il déroge de ce fait à la recherche de l'universel. Mais le mode de méta-compréhension que *peut* utiliser l'auditeur dans son salon pour se figurer mentalement ce qu'il lui *faudrait* percevoir pour donner sens aux phrases semi-cryptiques du guide est pour sa part une application éminente de l'idéal d'universalité ; une application dépassant d'un degré de polyvalence celle qui s'en tiendrait à une variété non figurative, logico-formelle, d'entente [12]. À la manière de cet auditeur, c'est au nom de son impératif déontologique le plus fort (et non pas contre lui) que le philosophe devrait outrepasser les limites imposées par un mode d'entente supposant les locuteurs fixés sur un seul type d'état de conscience. C'est au nom de son horizon universaliste qu'il devrait s'intéresser à des modalités non conventionnelles d'expression permettant la reconnaissance réciproque de l'état de conscience des interlocuteurs, dans l'état de plasticité où ceux-ci peuvent encore évoluer et s'acquérir. Un tel élargissement du domaine d'intervention de la philosophie, d'un discours resserré sur sa norme rationnelle à une réflexion capable de traverser les cercles normatifs, devient d'autant plus indispensable que la question posée est celle de la conscience. Car, le raisonnement étant un acte de conscience et pas seulement un enchaînement symbolique, il est partie intégrante de ce qu'on se propose de comprendre [13], et il manque donc du recul nécessaire pour servir d'instrument unique de compréhension.

À partir de là, il semblera moins choquant que *tous* les pas accomplis au XX^e^ siècle, par lesquels on est passé d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage, d'une métaphysique de la présence à une herméneutique de la trace [14], du « monde renversé [15] » de Hegel à la philosophie de la vie ordinaire, semblent avoir été parcourus à rebours dans ce livre. Le premier passage était rendu presque obligatoire par le constat que, dans les textes philosophiques, la conscience fait partie de ce qui se nomme, et qu'avant de produire des doctrines grandiloquentes sur elle, il faut s'assurer des règles d'usage du terme qui la désigne. Mais le passage inverse devient également inéluctable, lorsqu'on tire toutes les conséquences du tournant pragmatique de la linguistique. Car s'il est vrai, trivialement, que lorsqu'on en parle la conscience n'est qu'un mot, il est non moins vrai qu'on peut *se donner le mot* pour réhabiter le moment de conscience, que les mots peuvent avoir un pouvoir de conversion à soi-même au moins aussi souvent qu'ils poussent à s'ex-stasier devant soi. Cet usage différent des mots fait signe vers un champ d'enquête alternatif, qui est celui d'une philosophie de la conscience renouvelée. Il participe d'un savoir-être particulier, *celui de se mettre en présence de la présence*, dont une métaphysique de la présence ne serait que la cendre doctrinale. Parce qu'elle bénéficie des leçons de la philosophie du langage qui a longtemps prétendu la remplacer, une telle philosophie de la conscience et de la présence n'a à renoncer ni à l'analyse logico-linguistique ni au bien commun de la discipline philosophique qu'est l'argumentation. Mais parce qu'elle vient après la philosophie du langage et vise à en faire craquer le canevas trop étroit, la nouvelle philosophie de la conscience et de la présence se préoccupe aussi de ce qu'on peut *se* faire les uns aux autres avec les mots, et explore à fond le champ de performativité de l'argumentation. C'est qu'il y a d'autres usages de l'argument que d'emporter la conviction d'un interlocuteur avec qui on partage un cadre de présupposition inscrit dans l'état de conscience de référence. L'argument peut encore servir à dérouter, à déboucher sur une impasse devenue de ce fait impossible à ignorer, à faire évoluer son destinataire vers une posture maximisant l'intelligence de la situation qu'il occupe, à miner la crédibilité d'un arrière-plan commun de conventions, à faire vaciller par l'étonnement qu'il suscite l'état de conscience de qui l'entend ; il est

en somme capable d'instaurer une à une les multiples conditions de son *dehors*. Sous la poussée d'arguments de cette espèce indomptée, on n'a pas seulement les facultés mentales engagées dans l'activité inférentielle, on n'est pas seulement porté à une conclusion et maintenu dans ses termes contraignants ; on se sent saisi de tous côtés dans l'intégralité de ce qu'on est, on se découvre retourné de fond en comble et transformé. Tandis que les arguments standards servent à affermir ou à préciser les catégories qui cisèlent un monde face à soi, les arguments alternatifs font jouer le lacis catégorial jusqu'à dévoiler sa part d'arbitraire et remettre ainsi en chantier, au cœur de l'expérience, la polarité d'un soi et d'un monde. Dès lors, si de tels arguments peuvent se faire entendre, ce n'est pas à travers leur propre voix, que conditionnent encore les usages de la langue et de la tradition, mais par le biais des sonorités jusque-là inouïes qu'ils engendrent chez certains de leurs destinataires en faisant entrer en résonance la faille du système de leurs convictions. De même qu'il y a en littérature une esthétique de la réception [16], il peut y avoir en philosophie une dialectique de la réverbération intérieure. De même qu'en littérature le lecteur est capable de réfracter, de colorer, de transfigurer, de faire vivre ou de laisser mourir ce qui lui est donné par l'écriture, en philosophie le lecteur n'offre pas seulement un terrain d'épreuve de la validité des thèses avancées ; il peut devenir, dans l'ambiance créée par l'auteur, le lieu d'avènement d'un genre inédit du voir, le sol matinal où se reconfigurent les certitudes et les questionnements. L'auteur et le lecteur d'un tel laboratoire philosophique ne sont pas des monades séparées qui interagissent à leur marge pour s'inviter à faire un pas sur quelque réseau pré-dessiné de conceptions possibles ; ils s'indéterminent si entièrement par leur confrontation commune aux points aveugles gisant entre les mailles du réseau qu'ils deviennent une cuve unique où l'ordre des doctrines se liquéfie en potentialités ouvertes.

Il en va à plus forte raison ainsi quand la réflexion cherche à envelopper *l'expérience présente* du lecteur et de l'auteur, quand l'auteur décide de capturer le lecteur dans la langue argumentative comme dans une chambre à échos de *ce qu'il vit pendant qu'il la comprend*, quand le lecteur rêvé devient si bien le double de l'auteur que ce dernier s'auto-révèle à la faveur de son écriture

enveloppante, et confère à l'*αύτός* un sens qui inclut le lecteur. La philosophie de la conscience doit d'autant plus s'apparenter à un inducteur de métamorphose mutuelle que ce qu'elle met en jeu n'est autre que *vous et moi*. Vous et moi non pas comme individus humains particuliers, mais comme appropriateurs du pronom personnel singulier, là où s'esquisse un projet et se donne un monde. Vous et moi au sens pré-individuel d'ouvertures vivantes à ce qui s'expose, avant le nom, avant le temps, et avant le lieu. Vous et moi dans le frémissement d'exister plutôt que dans la litanie poussiéreuse d'une dénomination des personnes. Or, vous et moi avons, à *cet* instant où s'approche le point final du texte, une dernière occasion favorable d'échapper à l'envoûtement du verbe et de replonger ensemble dans la forge des modes d'être. À cet instant, mon intention d'écrire fléchit, et votre curiosité de savoir se délite ou s'avoue frustrée. À cet instant, notre attention a presque cessé d'être captivée par l'espoir d'une issue, et, si nous ne rêvons pas déjà d'autre chose, au moins glissons-nous dans l'absence qui se profile : le silence terminal, le blanc de la dernière page, le hors-livre. À cet instant, les traversées vers le *sens* s'épuisent, donnant à voir ces lettres noires sur la trame blanche veloutée du papier ou sur les pixels fins de la tablette. À cet instant, les signifiants graphiques ne donnent plus accès à rien ; ils s'affaissent sur eux-mêmes et laissent affleurer dans leur chute la fraîcheur, l'éclat, l'irisation de ce non-ailleurs. Alors, à cet instant nous y sommes enfin ; nous nous tenons au foyer ardent de notre interrogation ; c'est bien *cela* qu'elle devait mettre au jour ; et en ce *là* se fait connaître que toute réponse serait sans *objet*.

Bibliographie

ABRAM, D., *The Spell of the Sensuous*, Vintage, 1996.

— *Becoming Animal*, Pantheon, 2010.

ABRAMSON, D., « Turing's responses to two objections », Minds and Machines, 18, 2008, p. 147-167.

AGAMBEN, G., *L'Ouvert, de l'homme et de l'animal*, Rivages Poche, 2006.

AGRILLO, C., « Near-death experience : Out-of-body and out-of-brain ? », *Review of General Psychology*, 15, 2011, p. 1-10.

AGUILAR-PRINSLOO, S. & LYLE, R., « Client perception of the neurofeedback experience : The untold perspective », *Journal of Neurotherapy*, 14, 2010, p. 55-60.

AKINS, K., « Lost the plot ? Reconstructing Dennett's multiple drafts theory of consciousness », *Mind & Language*, 11, 1996, p. 1-43.

ALAIS, D. & BLAKE, R. (éd.), *Binocular Rivalry*, MIT Press, 2005.

ALEKSANDER, I.L., « Machine consciousness », *in* VELMANS, M. & SCHNEIDER, S. (éd.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, 2007.

ALEXANDER, E., *Proof of Heaven : A Neurosurgeon's Journey Into the Afterlife*, Simon & Schuster, 2012.

ALKIRE, M.T., MCREYNOLDS, J.R., HAHN, E.L. & TRIVEDI, A.N., « Thalamic microinjection of nicotine reverses sevoflurane-induced loss of righting reflex in the rat », *Anesthesiology*, 107, 2007, p. 264-272.

ALKIRE, M.T., HUDETZ, A.G. & TONONI, G., « Consciousness and Anesthesia », *Science*, 322, 2008, p. 876-880.
ALLIX, S. & BERNSTEIN, P., *Manuel clinique des expériences extraordinaires*, Interéditions, 2009.
ALQUIÉ, F., *La Nostalgie de l'être*, PUF, 1950.
ANACKER, S., *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banarsidass, 1998.
ANDRADE, J., « Does memory priming during anesthesia matter ? », *Anesthesiology*, 103, 2005, p. 1-2.
ANDRÉ, C., « La méditation de pleine conscience », *Cerveau et Psycho*, 41, 2010, p. 18-24.
— *Méditer jour après jour*, Iconoclaste, 2011.
ANONYME, *The Cloud of Unknowing*, Penguin, 1987.
ANSELME de CANTORBÉRY, saint, *Proslogion*, Flammarion, 1993.
APEL, K.-O., *Transformation de la philosophie*, vol. I, Cerf, 2007.
ARAMAKI, M., VION-DURY, J., SCHON, D., MARIE, C. & BESSON, M., « Une approche interdisciplinaire de la sémiotique des sons », *in* DALMONTE, R. & SPAMPINATO, F. (éd.), *Il Nuovo in musica e in musicologia*, LIM, 2009.
ARGUILLÈRE, S., « L'auto-production de l'esprit I », Papiers du Collège International de Philosophie, n° 40, 1997, p. 17-70.
— « L'auto-production de l'esprit II », Papiers du Collège International de Philosophie, n° 46, 1998, p. 15-65.
— « La coproduction conditionnée selon le bouddhisme indien tardif et au Tibet », *Les Cahiers bouddhiques*, 2, 2005, p. 75-113.
ARNAULD, A., *Des vraies et fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la Vérité*, Abraham Viret, Rouen, 1663.
ARRABALES, R., « Establishing a roadmap and metrics for conscious machines development », Proceedings of the 8th IEEE International Conference on Cognitive Informatics, 2009.
ATMANSPACHER, H. & FACH, W., « Acategoriality as mental instability », *Journal of Mind and Behavior*, 26, 2005, p. 181-206.

ARU, J., BACHMANN, T., SINGER, W. & MELLONI, L., « Distilling the neural correlates of consciousness », *Neuroscience and Biobehavioral Review*, 36, 2012, p. 737-746.
AUBENQUE, P. (éd.), *Études sur* Parménide, Vrin, 1987.
AUBRUN, F., PAQUERON, X. & RIOU, B., « Kétamine », *Conférences d'actualisation SFAR*, 2000, p. 279-291.
AUGUSTIN, saint, *Œuvres*, I, Gallimard, 1998.
AUSTIN, J., *Quand dire c'est faire*, Seuil, coll. « Points », 1991.
AVIDAN, M.S., ZHANG, L., BURNSIDE, B.A., FINKEL, K.J., SEARLEMAN, A.C., SELVIDGE, J.A., SAAGER, L., TURNER, M.S., RAO, S., BOTTROS, M., HANTLER, C., JACOBSOHN, E. & EVERS, A.S., « Anesthesia, Awareness and the Bispectral Index », *New England Journal of Medicine*, 358, 2008, p. 1097-1108.
AVRAMIDES, A., *Other Minds*, Routledge, 2001.
AYER, A.J., *Language, Truth, and Logic*, Gollancz, 1936-1946.
BAARS, B.J., *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, 1988.
— *In the Theater of Consciousness : the Workspace of the Mind*, Oxford University Press, 1996.
BAARS, B.J. & FRANKLIN, S., « Consciousness is computational : The LIDA model of global workspace theory », *International Journal of Machine Consciousness*, 1, 2009, p. 23-32.
BACHELARD, G., *Étude sur l'évolution d'un problème de physique. La propagation thermique dans les solides*, Vrin, 1928.
— *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 2000 .
BAERTSCHI, B., *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot, et Maine de Biran*, Vrin, 2000.
BAILEY, L.W. & YATES, J., *The Near-Death Experience, a Reader*, Routledge, 1996.
BANSAT-BOUDON, L., *An Introduction to Tantric Philosophy : The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the commentary of Yogarāja*,

Routledge, 2011.
BAR-ON, D., *Speaking My Mind*, Oxford University Press, 2004.
BARASH, P.G., CULLEN, B.F. & STOELTING, R.K., *Clinical Anesthesia*, Lippincott Williams & Wilkins, 2009.
BARBARAS R., *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, 1991.
— *La Perception*, Vrin, 2009.
— *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, 2008.
BARENDREGT, H., « The Abhidhamma model of consciousness AM_0 and some of its consequences », *in* KWEE, M.G.T., GERGEN, K.J. & KOSHIKAWA, F., *Horizons in Buddhist Psychology*, Taos Institute Publications, 2006.
BARGH, J.A., « The automaticity of everyday life », in WYER, R.S. (éd.), *Advances in Social Cognition*, 10, 1997, p. 1-61.
BARRETT, L.F., MESQUITA, B., OCHSNER, K.N. & GROSS, J.J., « The experience of emotion », *Annual Review of Psychology*, 58, 2007, p. 373-403.
BARROW, J. & TIPLER, F., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986.
BARTELS, A. & ZEKI, S., « The temporal order of binding visual attributes », *Vision Research*, 46, 2006, p. 2280-2286.
BASILE, B.M. & HAMPTON, R.R., « Dissociation of active working memory and passive recognition in rhesus monkeys », *Cognition*, 126, 2013, p. 391-396.
BASILE, P., *Figli del nulla*, Albo Versorio, 2004.
BAUBY, J.-D., *Le Scaphandre et le Papillon*, Robert Laffont, 2007.
BEAUREGARD, M. & O'LEARY, D., *The Spiritual Brain*, HarperOne, 2007.
BECK, L., *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford University Press, 1965.
BECKER, M. & PASHLER, H., « Volatile visual representations : Failing to detect changes in recently processed information », *Psychonomic Bulletin & Review*, 9, 2002, p. 744-750.

BEDAU, M., « Downward causation and autonomy in weak emergence », *Principia*, 6, 2002, p. 5-50.
BEKOFF, M., ALLEN, C. & BUGHARDT, G.M.,*The Cognitive Animal :Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, MIT Press, 2002.
BELLISSIMA, F. & PAGLI, P., *Consequentia mirabilis, una regola logica tra matematica e filosofia*, Leo Olschki, 1996.
BENOIST, J., « Intuition catégoriale et voir comme », *Revue Philosophique de Louvain*, 99, 2001, p. 593-612.
BERGSON, H., *L'Énergie spirituelle*, PUF, 1990.
BERING, J.M. & BJORKLUND, D.F., « The serpent's gift : Evolutionary psychology and consciousness », in ZELAZO, P.D., MOSCOVITCH, M. & THOMPSON, E. (éd.), *Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, 2005.
BERKELEY, G., *Œuvres choisies*, I, édition bilingue, Aubier-Montaigne, 1961.
BERNSTEIN, R., *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, 1983.
BERTHOZ, A. & PETIT, J.L., *Phénoménologie et Physiologie de l'action*, Odile Jacob, 2006.
BERTOSSA, F. & FERRARI, R., *Lo Sguardo senza occhio*, Albo Versorio, 2004.
BERTOSSA, F., FERRARI, R. & BESA, M., « Matrici senza uscita. Circolarità della conoscenza oggettiva e prospettiva buddhista », *in* CAPPUCCIO, M. (éd.), *Dentro la Matrice, scienza e filosofia di The Matrix*, Alboversorio, 2004.
BESNIER, J.-M., *Demain les post-humains*, Hachette, 2009.
BEYSSADE, J.-M., *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001.
BIKKHU BODHI (éd.), *A comprehensive manual of Abhidhamma*, Pariyatti Publishing, 2000.

BILLON, A., *En personne : la réalité subjective de la conscience phénoménale*, thèse de l'École Polytechnique, décembre 2005.
BINET, A., *L'Étude expérimentale de l'intelligence*, Costes, 1903.
BINSWANGER, L., *Mélancolie et Manie*, PUF, 2002.
— *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, 1970.
BITBOL, M., « Le chercheur, le philosophe et la psychasthénie », *Alliage*, 5, 1990, p. 19-24.
— *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Flammarion, 1996.
— *L'Aveuglante Proximité du réel*, Flammarion, 1998.
— « L'alter ego et les sciences de la nature », *Philosophia Scientiae*, 3, 1999, p. 203-213.
— « Le corps matériel et l'objet de la physique quantique », *in* MONNOYEUR, F. (éd.), *Qu'est-ce que la matière ?*, Le Livre de Poche, 2000.
— *Physique et Philosophie de l'esprit*, Flammarion, 2000.
— « The problem of other minds : A debate between Schrödinger and Carnap », *Phenomenology and the Cognitive Science*, 3, 2004, p. 115-123.
— « Néo-pragmatisme et incommensurabilité en physique », *Philosophia Scientiae*, 8, 2004, p. 203-234.
— « Is consciousness primary ? », *NeuroQuantology*, 6, 2008, p. 53-71.
— *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Flammarion, 2010.
— « Neurophenomenology, an ongoing practice of/in consciousness », *Constructivist Foundations*, 7, 2012, p. 165-173.
— « Downward causation without foundations », *Synthese*, 185, 2012, p. 233-255.
BITBOL, M. & DARRIGOL, O. (éd.), *Erwin Schrödinger. Philosophy and the Birth of Quantum Mechanics*, Frontières, 1992.
BITBOL, M. & LUISI, P.-L., « Science and the self-referentiality of consciousness », *Journal of Cosmology*, 14, 2011, p. 4728-4743.

BITBOL, M. & PETITMENGIN, C., « On pure reflection (a reply to Dan Zahavi) », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 24-37.
— « A defense of introspection from within », *Constructivist Foundations*, 8, 2013, p. 269-279.
— « On the possibility and reality of introspection », *Kairos*, 6, 2013, p. 173-198.
BITBOL-HESPÉRIÈS, A., « Le principe de vie dans *Les Passions de l'âme* », *Revue Philosophique*, 4, 1988, p. 415-431.
— *Le Principe de vie chez Descartes*, Vrin, 1990.
— « Le dualisme dans la correspondance entre Henry More (Morus) et Descartes », *in* VIEILLARD-BARON, J.-L. (éd.), *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, Vrin, 1991.
— « Réponse à Vere Chappell : l'union substantielle », *in* BEYSSADE, J.-M. & MARION, J.-L. (éd.), *Descartes : objecter et répondre*, PUF, 1994.
— « La médecine et l'union dans la Méditation sixième », *in* KOLESNIK-ANTOINE, D. (éd.), *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^e Méditation*, Kimé, 1998.
— « Descartes face à la mélancolie de la Princesse Elisabeth », *in* MELKEVIK, B. & NARBONNE, J.-M. (éd.), *Une philosophie dans l'histoire, hommages à Raymond Klibansky*, Presses de l'Université de Laval, 2000.
BLACKMORE, S., « Near-death experiences : In or out of the body ? », *Skeptical Inquirer*, 16, 1991, p. 34-45.
— « There is no stream of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 9, 2002, p. 17-28.
— « The grand illusion : Why consciousness exists only when you look for it », *New Scientist*, 22 juin 2002, p. 26-29.
— *Consciousness, an Introduction*, Hodder, 2003.
BLOCK, N., « On a confusion about the function of consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1995, p. 227-247.
— « Perceptual consciousness overflows cognitive access », *Trends in Cognitive Sciences*, 15, 2011, p. 567-575.

— « Response to Kouider et al. : Which view is better supported by the evidence ? », *Trends in Cognitive Science*, 16, 2012, p. 141-142.
BODE S., HANXI HE, A., SOON, C.S., TRAMPE, R. & HAYNES, J.-D. « Tracking the unconscious generation of free decisions using ultra-high field fMRI », *PLOS ONE*, 6, e21612, 2011.
BOÈCE, *Traités théologiques*, GF-Flammarion, 2000.
BOGEN, J.E., « On the neurophysiology of consciousness. Part I : An Overview », *Consciousness and Cognition*, 4, 1995, p. 52-62.
BOHR, N., *La Théorie atomique et la description des phénomènes*, Gauthier-Villars, 1932.
BORING, E.G., *A History of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Croft, 1929.
— « A History of Introspection », *Psychological Bulletin*, 50, 1953, p. 169-189.
BORJIGIN, J., LEE, U., LIU, T., PAL, D., HUFF, S., KLARR, D., SLOBODA, J., HERNANDEZ, J., WANG, M.M. & MASHOUR, G., « Surge of neurophysiological coherence and connectivity in the dying brain », *PNAS*, doi:10.1073/pnas.1308285110, 2013.
BORST, C.V., *The Mind/Brain Identity Theory*, MacMillan, 1970.
BOSSUET, J.B., *Instruction sur les états d'oraison*, Claude Anisson, 1697.
BOUTON, C., *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000.
BREITMEYER, B.G., *Visual Masking, an Integrative Approach*, Oxford University Press, 1984.
BRENTANO, F., *Psychologie du point de vue empirique*, Aubier, 1944.
BRETT KING, D. & WERTHEIMER, M., *Max Wertheimer and Gestalt Theory*, Transaction Publishers, 2007.
BROCA, P., *Écrits sur l'aphasie (1861-1869)*, L'Harmattan, 2004.
BROCH, H., *La Mort de Virgile*, Gallimard, 1958.
BROOKS, R.A., *Robot : The Future of Flesh and Machines*, Penguin, 2002.
BUCKNER, W., REESE, E. & REESE, R., « Eye movement as an indicator of sensory components in thought », *Journal of Counseling Psychology*, 34,

1997, p. 283-287.
BÜNNINGA, S. & BLANKE, O., « The out-of-body experience : Precipitating factors and neural correlates », *Progress in Brain Research*, 150, 2005, p. 331-350.
BURGAT, F., *Une autre existence*, Albin Michel, 2012
CABANAC, M., CABANAC, A. & PARENT, A., « The emergence of consciousness in phylogeny », *Behavioural Brain Research*, 198, 2009, p. 267-272.
CALASSO, R., *L'Ardore*, Adelphi, 2010.
CALVIN, J., *Institution de la religion chrétienne*, IV, 41, Philbert Hamelin, 1554.
CAMUS, A., *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1993.
CANT, R., COOPER, S., CHUNG, C. & O'CONNOR, M., « The divided self : Near death experiences of resuscitated patients. A review of literature », *International Emergency Nursing*, 20, 2012, p. 88-93.
CAPUTO, J.D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, 1986.
CARNAP, R., « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », *in* SOULEZ, A. (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1985.
CARRUTHERS, P., « Brute experience », *Journal of Philosophy*, 86, 1989, p. 258-259.
— « Metacognition in animals : A skeptical look », *Mind & Language*, 23, 2008, p. 58-89.
CASSIN, B. (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, 2004.
CASSIRER, E., *Philosophie des formes symboliques*, III, Minuit, 1972.
— *Les Systèmes post-kantiens. Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 3, Presses Universitaires de Lille, 1983.
— *De Nicolas de Cues à Boyle. Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, Cerf, 2004.

— *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1983.
CASTEL, P.-H., *L'Esprit malade*, Ithaque, 2009.
CATTIN, E., *Sérénité : Eckhart, Schelling, Heidegger*, Vrin, 2012.
CERTEAU, M. de, *La Fable mystique*, Gallimard, 1982.
CHALMERS, D., « Facing up to the problem of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, 1995, p. 200-219.
— *The Conscious Mind*, Oxford University Press, 1996.
— « The content and epistemology of phenomenal belief », *in* SMITH, Q. & JOKIC, A. (éd.), *Consciousness : New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, 2003.
CHANG, H., *Inventing Temperature*, Oxford University Press, 2007.
CHANGEUX, J.-P., *L'Homme neuronal*, Fayard/Pluriel, 1984.
— « Conscious processing : Implications for general anesthesia », *Current Opinions in Anesthesiology*, 25, 2012, p. 397-404.
CHAUVIER, S., *Dire "Je"*, Vrin, 2001.
CHATEAUBRIAND, F.-R. de, *Atala. René. Voyage en Amérique*, GF-Flammarion, 2009.
CHENET, F., *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga Vāsistha : le monde est dans l'âme*, Institut de Civilisation Indienne, 2000.
CHESTOV, L., *Sur la balance de Job*, Flammarion, 1971.
CHURCHLAND, P.M., « Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states », *The Journal of Philosophy*, 82, 1985, p. 8-28.
— « On the Objective Reality of Colors », *in* COHEN, J. & MATTHEN, M. (éd.), *Color Ontology and Color Science*, MIT Press, 2007.
CHURCHLAND, P.S., *Neurophilosophy, Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press, 1986.
CIAUNICA-GARROUTY, A., *Physicalisme et Qualia*, thèse de l'université de Dijon, 2012.
CLERC, H., *Les Choses comme elles sont*, Gallimard, 2011.
COCTEAU, J., *Antigone et les Mariés de la tour Eiffel*, Gallimard, 1977.

COHEN, J., « Color and perceptual variation revisited : unknown facts, alien modalities, and perfect psychosemantics », *Dialectica*, 60, 2006, p. 307-319.
COHEN, M.A. & DENNETT, D., « Consciousness cannot be separated from function », *Trends in Cognitive Sciences*, 15, 2011, p. 358-363.
COMTE, A., *Examen du traité de Broussais sur l'irritation*, *in Corpus*, 7, 1988, p. 87-99.
CONEE, E., « Phenomenal Knowledge », *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 1994, p. 136-150.
COOLEY, C.H., *Human Nature and the Social Order*, Schocken Books, 1964.
CORALLO, G., SACKUR, J., DEHAENE, S. & SIGMAN, M., « Limits on introspection. Distorted subjective time during the dual-task bottleneck », *Psychological Science*, 19, 2008, p. 1110-1117.
CORAZZA, O., *Near Death Experiences, Exploring the Mind-Body Connections*, Taylor & Francis, 2008.
CORNU, Ph., *Le Bouddhisme : une philosophie du bonheur ?*, Seuil, 2013.
COSTALL, A., « "Introspectionism" and the mythical origins of scientific psychology », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 634-654.
COUTINHO DA SILVA, L., *Pour un discours sensible sur la capacité cognitive du corps dans l'expérience de l'art*, thèse de l'université Paris-I, 2012.
CRICK, F., *The Astonishing Hypothesis*, Scribner Paperback, 1995.
CRICK, F. & KOCH, C., « Towards a neurobiological theory of consciousness », *Seminars in the Neurosciences*, 2, 1990, p. 263-275.
CUDWORTH, R., *The True Intellectual System of the Universe : the First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted and its Impossibility Demonstrated*, R. Royston, 1678.
CUMBERLAND, R., *A Treatise of the Laws of Nature*, R. Phillips, 1727.
CSIKSZENTMIHALYI, M., *Flow : The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, 1990.
DALLE PEZZE, B., *Martin Heidegger and Meister Eckhart : A Path Towards Gelassenheit*, Edwin Mellen, 2009.
DAMASIO, A.R., *L'Erreur de Descartes*, Odile Jacob, 1997.

— « The feeling of what happens : Body and emotion in the making of consciousness », Harcourt Brace, 1999.
— *Spinoza avait raison*, Odile Jacob, 2003.
DANTE, *Divine Comédie*, GF-Flammarion, 1992.
DANTO, A.C., « Consciousness and motor control », *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 540-541.
DANZIGER, K., « The history of introspection reconsidered », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 16, 1980, p. 241-262.
— *Constructing the Subject, Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge University Press, 1994.
DAVIS, M.H., COLEMAN, M.R., ABSALOM, A.R., RODD, J.M., JOHNSRUDE, I.S., MATTA, B.F., OWEN, A.M. & MENON, D.K., « Dissociating speech perception and comprehension at reduced levels of awareness », *PNAS*, 104, 2007, p. 16032-16037.
DECHARMS, R.C., MAEDA, F., GLOVER, G.H., LUDLOW, D., PAULY, J.M., SONEJI, D., GABRIELI, J.D.E. & MACKEY, S.C., « Control over brain activation and pain learned by using real-time functional MRI », *PNAS*, 102, 2005, p. 18626-18631.
DEEPROSE, C., ANDRADE, J., VARMA, S. & EDWARDS, N., « Unconscious learning during surgery with propofol anaesthesia », *British Journal of Anaesthesia*, 92, 2004, p. 171-177.
DEHAENE, S., KERSZBERG, M. & CHANGEUX, J.-P., « A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks », *PNAS*, 95, 1998, p. 14529-14534.
DEHAENE, S. & NACCACHE, L., « Towards a cognitive neuroscience of consciousness : Basic evidence and a workspace framework », *in* DEHAENE, S. (éd.), *The Cognitive Theory of Consciousness*, MIT Press, 2001.
DEHAENE, S. & CHANGEUX, J.-P., « Ongoing spontaneous activity controls access to consciousness : A neuronal model for inattentional blindness », *PLOS Biology*, 3, 2005, p. 910-927.

DEHAENE, S. & CHANGEUX, J.-P., « Experimental and theoretical approach to conscious processing », *Neuron*, 70, 2011, p. 200-227.
DENNETT, D., *Consciousness Explained*, Penguin, 1991.
— « The unimagined preposterousness of zombies », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, 1995, p. 322-326.
— « How could I be wrong ? How wrong could I be ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 9, 2002, p. 13-16.
— « Who's on first ? Heterophenomenology explained », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 10, 2003, p. 19-30.
— *Freedom Evolves*, Viking, 2003.
— *Sweet Dreams*, MIT Press, 2006.
— « What RoboMary Knows », *in* ALTER, T. & WALTER, S., *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford University Press, 2007.
DENNETT, D. & KINSBOURNE, M., « Time and the observer : The where and when of consciousness in the brain », *The Behavioral and Brain Sciences*, 15, 1992, p. 183-247.
DENYS l'AÉROPAGITE, *L'Expérience de Dieu*, Fides, 2001.
DEPRAZ, N., *La Conscience*, Armand Colin, 2001.
— *Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*, Armand Colin, 2006.
— *Lire Husserl en phénoménologue*, PUF, 2008.
— *Avatar je te vois : une expérience philosophique*, Ellipses, 2012.
DEPRAZ N., VARELA, F. & VERMERSCH, P., *À l'épreuve de l'expérience*, Zeta Books, 2011.
DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Minuit, 1967.
— *L'Écriture et la Différence*, Seuil, coll. « Points », 1979.
— *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000.
DESCARTES, R., *Œuvres*, édition C. Adam & P. Tannery, Vrin, 1964-1974.
— *Correspondance*, édition C. Adam & G. Milhaud, Félix Alcan, PUF, 1936-1963.
— *Œuvres philosophiques*, II, Garnier, 1967.

— *Règles pour la direction de l'esprit*, Le Livre de Poche, 2002.
— *L'Entretien avec Burman*, PUF, 1981.
— *Correspondance avec Elisabeth, et autres lettres*, GF-Flammarion, 1989.
— *Méditations métaphysiques*, Le Livre de Poche, 1990.
— *Discours de la méthode*, Gallimard, 2009.
DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.
DESMURGET, M., « Searching for the neural correlates of conscious intention », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 25, 2013, p. 830-833.
DEVEREUX, G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, coll. « Champs », 2012.
DILLON, P., COPELAND, J. & JANSEN, K., « Patterns of use and harms associated with non-medical ketamine use », *Drug and Alcohol Dependence*, 69, 2003, p. 23-28.
DOBRUNZ, U.E.G., JAEGER, K. & VETTER, G., « Memory priming during light anaesthesia with desflurane and remifentanil anaesthesia », *British Journal of Anesthesia*, 108, 2007, p. 630-637.
DÔGEN, *Shôbôgenzô*, 6, Sully, 2012.
DRAKE, S., *Cause, Experiment and Science*, The University of Chicago Press, 1984.
DROIT, R.-P., *Le Culte du néant*, Seuil, 1997.
DUCHEYNE, S., « Galileo's interventionist notion of "cause" », *The Journal of the History of Ideas*, 67, 2006, p. 443-464.
DUDJOM LINGPA, *Buddhahood Without Meditation*, Padma Publishing, 1994.
DUFOUR-KOWALSKA, G., *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, 2003.
DUMONT, J.P. (éd.), *Les Présocratiques*, Gallimard, 1988.
DUPÉRON, I., *G.T. Fechner, le Parallélisme psychophysique*, PUF, 2000.
ECKHART, Maître, *Du miracle de l'âme*, Calmann-Lévy, 1996.
EDELMAN, D.B. & SETH, A.K., « Animal consciousness : A synthetic approach », *Trends in Neurosciences*, 32, 2009, p. 476-484.

EDELMAN, G. & TONONI, G., *Comment la matière devient conscience*, Odile Jacob, 2000.
EDWARDS, J.C.W., « Is consciousness only a property of individual cells ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 12, 2005, p. 60-76.
EDWARDS, S., RICHMOND, S. & REES, G., *I Know What You Are Thinking : Brain Imaging and Mental Privacy*, Oxford University Press, 2012.
EHRSSON, H., « The experimental induction of out-of-body experience », *Science*, 317, 2007, p. 1048.
EKMAN, P., *Emotions Revealed*, Holt Paperbacks, 2007.
ELIADE, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 1993.
ENGEL, A.K., FRIES, P., KONIG, P., BRECHT, M. & SINGER, W., « Temporal binding, binocular rivalry, and consciousness », *Consciousness and Cognition*, 8, 1999, p. 155-158.
ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, Garnier-Flammarion, 2009.
ÉRASME, *Éloge de la folie*, Flammarion, 1999.
ERDELYI, M.H., « Subliminal perception and its cognates : Theory, indeterminacy, and time », *Consciousness and Cognition*, 13, 2001, p. 73-91.
ERICSSON, K.A. & SIMON, H.A., *Protocol Analysis, Verbal Reports as Data*, MIT Press, 1984.
ESPAGNAT, B. d', *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, 2002.
EY, H., *La Conscience*, Desclée de Brouwer, 1983.
FARTHING, G.W., *The Psychology of Consciousness*, Prentice Hall, 1992.
FAUGERAS, F., ROHAUT, B., WEISS, N., BEKINSTEIN, T.A., GALANAUD, D., PUYBASSET, L., BOLGERT, F., SERGENT, C., COHEN, L., DEHAENE, S. & NACCACHE, L., « Probing consciousness with event-related potentials in the vegetative state », Neurology, 77, 2011, p. 264-268.
FECHNER, G., *Nanna : Oder über das Seelenleben der Pflanzen*, Leopold Voss, 1848.
— *Zend Avesta*, Leopold Voss, 1851.

— *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf und Härtel, 1860.
FEIGL, H., *The Mental and the Physical*, University of Minnesota Press, 1958.
FENNER, P., *Le Fil de la certitude*, Le Relié, 2001.
FERRI, F., BERTOSSA, F., BESA, M. & FERRARI, R., « Point zero : A phenomenological inquiry into the subjective physical location of consciousness », *Perceptual and Motor Skills*, 107, 2008, p. 323-335.
FICHTE, J.G., *La Théorie de la science, exposé de 1804*, Aubier, 1967.
— *La Doctrine de la science* nova methodo, L'Âge d'homme, 1989.
— *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Vrin, 1990.
FICIN, M., *Quid Sit Lumen*, Allia, 2004.
FILLIOZAT, P.-S., *Le Sanskrit*, PUF, 2010.
FINDLAY, J.N., « Recommendations regarding the language of introspection », *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 1948, p. 212-236.
— *Language, Mind and Value : Philosophical Essays*, Allen & Unwin, 1963.
FINK, E., « What does the phenomenology of Husserl want to accomplish ? », *Research in Phenomenology*, 2, 1972, p. 5-27.
— *Sixième Méditation cartésienne*, Jérôme Millon, 1994.
FLAJOLIET, A., « Husserl et Messer », *Expliciter. Journal de l'association GREX*, 66, 2006, p. 1-32.
LAME DEER, J. & ERDOES, R., *Lame Deer : Seeker of Visions*, Simon & Schuster, 1972.
FISETTE, D., « Logique et philosophie chez Frege et Husserl », *in* BRISART, R. (éd.), *Husserl et Frege : les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Vrin, 2002.
FITZGERALD, R.D., LAMM, C., OCZENSKI, W., STIMPFL, T., VYCUDILIK, W. & BAUER, H., « Direct current auditory evoked potentials during wakefulness,

anesthesia, and emergence from anesthesia », *Anesthesia & Analgesia*, 92, 2001, p. 154-160.
FLANAGAN, O. & POLGER, T., « Zombies and the function of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, 1995, p. 313-321.
FODOR, J.A., *Psychological Explanation*, Random House, 1968.
— *The Mind Doesn't Work That Way*, MIT Press, 2000.
FORD, J., « Attention and the new skeptics », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 15, 2008, p. 59-86.
FOUCAULT, M., *Dits et écrits 1984. Des espaces autres, in Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, 1984, p. 46-49.
— *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1976.
FREEMAN, W.J. & VITIELLO, G., « Nonlinear brain dynamics as macroscopic manifestation of underlying many-body field dynamics », Physics of Life Reviews, 3, 2006, p. 93-118.
FREEMAN, A. (éd.), *Consciousness and its Place in Nature*, Imprint Academic, 2007.
FREUD, S., *Métapsychologie*, Gallimard, 1978.
— *La Vie sexuelle*, PUF, 1999.
— *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Gallimard, 2003.
FRIED, I., MUKAMEL, R. & KREIMAN, G., « Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition », *Neuron*, 69, 2011, p. 548-562.
FUCHS, T. & DE JAEGHER, H., « Enactive intersubjectivity : Participatory sense-making and mutual incorporation », *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 8, 2009, p. 465-486.
GALILÉE, G. *Opere I*, U.T.E.T., 1980.
— *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Seuil, 2000.
GALLAGHER, S., « Understanding interpersonal problems in autism : Interaction theory as an alternative to theory of mind », *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 11, 2004, p. 199-217.
— *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, 2006.

GARCIA, P.S. & SEBEL, P., « Current controversies in intraoperative awareness I », *in* MASHOUR, G. (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.
GARFIELD, J.L, « The myth of Jones and the mirror of nature : Reflections on introspection », *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1989, p. 1-26.
GAUKROGER, S. (éd.), *The Uses of Antiquity*, Kluwer, 2001.
GENDLIN, E., *Experiencing and the Creation of Meaning*, Northwestern University Press, 1962.
GENNARO, R.J., « Leibniz on consciousness and self-consciousness », *in* GENNARO, R.J. & HUENEMANN, C. (éd.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, 1999.
GHEORGHIEV, C., *Le Signe du miroir*, Éditions Universitaires Européennes, 2011.
GHONEIM, M., « Etiology and risk factors of intraoperative awareness », *in* MASHOUR, G.A., *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.
GHONEIM, M., BLOCK, R.I., HAFFARNAN, M. & MATHEWS, M.J., « Awareness during anesthesia : risk factors, causes and sequelae : A review of reported cases in the literature », *Anesthesia & Analgesia*, 108, 2009, p. 527-535.
GIL, D., *Bachelard et la Culture scientifique*, PUF, 1993.
GILLIES, D., « An action-related theory of causality », *British Journal for the Philosophy of Science*, 56, 2005, p. 823-842.
GILLOT, P., « La question de l'intériorité mentale à l'âge classique : le "théâtre cartésien" », *Revue de synthèse*, 131, 2010, p. 7-20.
GOLDBERG, I., HAREL, M. & MALACH, R., « When the brain loses its self : Prefrontal inactivation during sensorimotor processing », *Neuron*, 50, 2006, p. 329-339.
GOLDGAR, A., Tulipmania : Money, Honor, and Knowledge in the Dutch Golden Age, University of Chicago Press, 2007.

GOLDMAN, A.I., « Epistemology and the evidential status of introspective reports », *in* JACK, A. & ROEPSTORFF, A. (éd.), *Trusting the subject ?*, Imprint Academic, 2001.
GOLDSTEIN, K., *La Structure de l'organisme*, Gallimard, 1983.
GOODING, D.C., GORMAN, M., TWENEY, R. & KINCANNON, A. (éd.), *Scientific and Technological Thinking*, Erlbaum, 2005.
GOPNIK, A. & MELTZOFF, A.N, « Minds, bodies and persons : Young children's understanding of the self and others as reflected in imitation and "theory of mind" research », *in* PARKER, S. & MITCHELL, R. (éd.), *Self-Awareness in Animals and Humans*, Cambridge University Press, 1994.
GOPNIK, A., *Le Bébé philosophe*, Le Pommier, 2010.
GOULD, S.J. & LEWONTIN, R., « The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm : A critique of the adaptationist programme », *Proceedings of the Royal Society of London*, B, 205, 1979, p. 581-598.
GRAY, J., *Consciousness : Creeping Up on the Hard Problem*, Oxford University Press, 2004.
GREENE, J., *Memory, Thinking and Language : Topics in Cognitive Psychology*, Methuen, 1987.
GRESS, T., *Descartes et la Précarité du monde*, CNRS, 2012.
GREYSON, B., « The near-death experience as a focus of clinical attention », *Journal of Nervous and Mental Disease*, 185, 1997, p. 327-334.
GRICE, H.P. (éd.), Studies in the Way of Words, Harvard University Press, 1989.
GRIFFITHS, L.J., « Near-death experiences and psychotherapy », *Psychiatry*, 6, 2009, p. 35-42.
GRIFFITHS, R.R., RICHARDS, W.A., JOHNSON, M.W., MCCANN, U.D. & JESSE, R., « Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later », *Journal of Psychopharmacology*, 22, 2008, p. 621-632.
GROSSBERG, S., « The link between brain learning, attention, and consciousness », *Consciousness and Cognition*, 8, 1999, p. 1-44.

GUISINGER, S., « Adapted to flee famine : Adding an evolutionary perspective on anorexia nervosa », *Psychological Review*, 110, 2003, p. 745-761.
GUYON, J., *Le Moyen court et autres récits*, Jérôme Millon, 1995.
HAAR, M., « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », *in* BARBARAS, R. (éd.), *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, précédé de MERLEAU-PONTY, M., *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, 1998.
HACKING, I., *Rewriting the Soul : Multiple Personalities and the Science of Memory*, Princeton University Press, 1998.
HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, 1995.
— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002.
HÄGGQVIST, S., « A model for thought experiments », *Canadian Journal of Philosophy*, 39, 2009, p. 55-76.
HAGMANN, P., CAMMOUN, L., GIGANDET, X., MEULI, R., HONEY, C.J., WEDEEN, V.J. & SPORNS, O., « Mapping the structural core of human cerebral cortex », *PLOS Biology*, 6, e159, 2008.
HALIFAX, J., *The Fruitful Darkness*, Grove Press, 1993
— *Being With Dying*, Shambala, 2008.
HALLETT, M., « Volitional control of movement : The physiology of free will », *Clinical Neurophysiology*, 118, 2007, p. 1179-1192.
HAMEROFF, S., « Conscious events as orchestrated space-time selections », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, 1996, p. 36-53.
HANSEN, P.C., KRINGELBACH, M.L. & SALMELIN, R. (éd.), *MEG : An Introduction to Methods*, Oxford University Press, 2010.
HASENBALG, V., « La bouteille de Klein, le langage et le réel », *Revue lacanienne*, 2, 2007, p. 64-71.
HAYWARD, J.W. & VARELA, F. (éd.), *Passerelles. Entretiens avec le Dalaï-Lama sur les sciences de l'esprit*, Albin Michel, 1995.
HEIDEGGER, M., *Les Principes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1984.

— *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985.
— *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Nathan, 1998.
— *Questions III et IV*, Gallimard, 1990.
— *Introduction à la recherche phénoménologique*, Gallimard, 2013.
HEGEL, G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier Montaigne, 1966.
— *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, Vrin, 1972.
— *Science de la logique*, I, Aubier-Montaigne, 1976.
— *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Tome VI – La philosophie moderne*, Vrin, 1985.
— *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Vrin, 1986.
— *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, Vrin, 1992.
HEKTNER, J., SCHMIDT, J.A. & CSIKSZENTMIHALYI, M., *Experience Sampling Method*, Sage, 2007.
HENDRICKS, M., « Experiencing level : An instance of developing a variable from a first person process so it can be reliably measured and taught », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 129-155.
HENRY, M., *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985.
— *La Barbarie*, Grasset, 1987.
— *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.
— *Incarnation*, Seuil, 2000.
— *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 2003.
HERZOG, M.H., ESFELD, M. & GERSTNER, W., « Consciousness and the small network argument », *Neural Networks*, 20, 2007, p. 1054-1056.
HIMANKA, J., « Husserl's argumentation for the pre-copernican view of the earth », *Review of Metaphysics*, 58, 2005, p. 621-644.
HINTIKKA, J., « Cogito ergo sum : inférence ou performance ? », *Philosophie*, 6, 1985, p. 21-51.
HOBBES, T., *De la liberté et de la nécessité*, Vrin, 1977.

HØFFDING, H., *The Problems of Philosophy*, The MacMillan Company, 1905.
HOFSTADTER, D., *I Am a Strange Loop*, Basic Books, 2007.
HONDERICH, T., *On Consciousness*, Edinburgh University Press, 2004.
— « Radical Externalism », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 13, 2006, p. 3-13.
HONNETH, A., *La Réification*, Gallimard, 2007.
HORACE, *Œuvres complètes*, J.-J. Dubochet, 1845.
HORGAN, T. & KRIEGEL, U., « Phenomenal epistemology : What is consciousness that we may know it so well ? », *Philosophical Issues*, 17, 2007, p. 123-144.
HÖTZEL, B.K., CARMODY, J., VANGEL, M., CONGLETON, C., SERAMSETTI, S.M., GARD, T. & LAZAR, S.W., « Mindfulness practice leads to regional increases in gray matter density », *Psychiatry Research*, 191, 2011, p. 36-43.
HUDETZ, A.G., « Are we unconscious during general anesthesia ? », *International Anesthesiology Clinics*, 46, 2008, p. 25-42.
HUGO, V., *Les Contemplations*, Le Livre de Poche, 1965.
HULIN, M., *La Face cachée du temps*, Fayard, 1985.
— *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique ?*, Vrin, 1994.
— *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ?*, Panama, 2008.
HULME, O., FRISTON, K.F. & ZEKI, S., « Neural correlates of stimulus reportability », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 21, 2009, p. 1602-1610.
HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1978.
HUMPHREY, G., *Thinking*, Methuen, 1951.
HUMPHREY, N., *The Inner Eye : Social Intelligence in Evolution*, Oxford University Press, 2003.
— *Soul Dust : the Magic of Consciousness*, Princeton University Press, 2011.
HUNEMAN, P., *Métaphysique et Biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Kimé, 2008.

HURLBURT, R.T. & HEAVEY, C.L., « Telling what we know : Describing inner experience », *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 2001, p. 400-403.
— *Exploring Inner Experience*, John Benjamins, 2006.
HURLBURT, R.T. & SCHWITZGEBEL, E., *Describing inner experience ? Proponent meets skeptic*, MIT Press, 2007.
HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I*, Gallimard, 1950.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Husserliana V, Martinus Nijhoff, 1952.
— *L'Idée de la phénoménologie*, PUF, 1970.
— *Expérience et Jugement*, PUF, 1970.
— *Recherches logiques*, PUF, 1972.
— *Philosophie première*, PUF, 1972.
— *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976.
— *Idées directrices pour une phénoménologie. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, 1982
— *La Terre ne se meut pas*, Minuit, 1989.
— *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1992.
— *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1996.
— *De la synthèse passive*, Jérôme Millon, 1998.
— *De la réduction phénoménologique*, Jérôme Millon, 2007.
— *Phénoménologie de l'attention*, Vrin, 2009.
HUT, P. & SHEPARD, R.N., « Turning "the hard problem" upside down and sideways », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, 1996, p. 313-329.
HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946.
IRVINE, E., *Consciousness as a Scientific Concept*, Springer, 2013.

JACK, A., « Introspection : the tipping point », *Consciousness and Cognition*, 22, 2013, p. 670-671.
JACK, A. & ROEPSTORFF, A., « The “measurement problem” for experience : damaging flaw or intriguing puzzle ? », *Trends in Cognitive Sciences*, 6, 2002, p. 372-374.
JACKSON, F., « Epiphenomenal qualia », *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, p. 127-136.
— « Mind and illusion », *in* LUDLOW, P., NAGASAWA, Y. & STOLJAR, D., *There’s Something About Mary*, MIT Press, 2004.
JACOBSON, Y., *La Pensée hassidique*, Cerf, 1989.
JAMES, W., *The Principles of Psychology*, Holt, 1890.
— *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, 1976.
— *Précis de psychologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.
— *Essais d’empirisme radical*, Flammarion, 2007.
JANICAUD, D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, L’Éclat, 1991.
JANKÉLÉVITCH, V., *La Mauvaise Conscience*, Félix Alcan, 1939.
— *Philosophie première. Introduction à une philosophie du « presque »*, PUF, 1954.
— *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, PUF, 1957.
— *La Mort*, Flammarion, 1966.
JAQUET, C., « Le Spinoza protobiologiste de Damasio », *in* JAQUET, C., SÉVÉRAC, P. & SUHAMY, A., *La Théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Hermann, 2009.
JAUSS, H.R., *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, 1978.
JAYNES, J., *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, 1976.
JIBU, M. & YASUE, K., *Quantum Brain Dynamics and Consciousness*, John Benjamins, 1995.
JOHANSSON, P., HALL, L., SIKSTRÖM, S. & OLSSON, A., « Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple detection task »,

Science, 310, 2005, p. 116-119.
JOHANSSON, P., HALL, L., SIKSTRÖM, S., TÄRNING, B. & LIND, A., « How something can be said about telling more than we can know : On choice blindness and introspection », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 673-692.
JULLIEN, F., *Un sage est sans idée*, Seuil, 1998.
— *De l'universel*, Fayard, 2008.
JULLIER, L., *Interdit aux moins de dix-huit ans : morale, sexe et violence au cinéma*, Armand Colin, 2008.
JUNG, J., BAYLE, D., JERBI, K., VIDAL, J.R., HÉNAFF, M.-A., OSSANDON, T., BERTRAND, O., MAUGUIÈRE, F. & LACHAUX, J.-Ph., « Intracerebral gamma modulations reveal interaction between emotional processing and action outcome evaluation in the human orbitofrontal cortex », *International Journal of Psychophysiology*, 79, 2011, p. 64-72.
KABAT-ZINN, J., MASSION, A.O., KRISTELLER, J., PETERSON, L.G., FLETCHER, K.E., PBERT, L., LANDERKING, W.R. & SANTORELLI, S.F., « Effectiveness of a meditation-based stress-reduction program in the treatment of anxiety disorders », *American Journal of Psychiatry*, 149, 1992, p. 936-943.
KANE, R., « The modal ontological argument », *Mind*, 93, 1984, p. 336-350.
KANT, I., *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Vrin, 1982.
— *Critique de la raison pratique*, PUF, 1989.
— *Critique de la faculté de juger*, Gallimard, 1989.
— *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Vrin, 1992.
— *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2001.
KENTRIDGE, R.W., « Visual attention : Bringing the unseen past into view », *Current Biology*, 23, 2013, R69-R71.
KERSSENS, C. & ALKIRE, M., « Memory formation during general anesthesia », *in* MASHOUR, G.A., *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.

KIHARA, K., IKEDA, T., MATSUYOSHI, D., HIROSE, N., MIMA, T., FUKUYAMA, H. & OSAKA, N., « Differential contributions of the intraparietal sulcus and the inferior parietal lobe to attentional blink : Evidence from transcranial magnetic stimulation », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23, 2011, p. 247-256.
KIHLSTROM, J. F., « The cognitive unconscious », *Science*, 237, 1987, p. 1445-1452.
— « The automaticity juggernaut », *in* BAER, J., KAUFMAN, J.C. & BAUMEISTER, R.F. (éd.), *Psychology and Free Will*, Oxford University Press, 2008.
KIM, J., *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press, 2005.
— *Philosophy of Mind*, Westview, 2006.
KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E. & SAXL, F., *Saturne et la Mélancolie*, Gallimard, 1989.
KNEALE, W., « Aristotle and the consequentia mirabilis », *Journal of Hellenistic Studies*, 77, 1957, p. 62-66.
KOCH, C., *The Quest for Consciousness : A Neurobiological Approach*, Robert, 2004.
— *Consciousness : Confessions of a Romantic Reductionist*, MIT Press, 2012.
KOUIDER, S., GARDELLE, V. de, SACKUR, J. & DUPOUX, E., « How rich is consciousness ? The partial awareness hypothesis », *Trends in Cognitive Sciences*, 14, 2010, p. 301-307.
KOUIDER, S., SACKUR, J. & GARDELLE, V. de, « Do we still need phenomenal consciousness ? Comment on block », *Trends in Cognitive Sciences*, 16, 2012, p. 140-141.
KOUIDER, S., STAHLHUT, C., GELSKOV, S.V., BARBOSA, L.S., DUTAT, M., GARDELLE, V. de, CHRISTOPHE, A., DEHAENE, S. & DEHAENE-LAMBERTZ, G., « A neural marker of perceptual consciousness in infants », *Science*, 340, 2013, p. 376-380.

KRETZ, L., « Peter Carruthers and brute experience. Descartes revisited », *Essays in Philosophy*, 5, 2004, p. 1-13.
KULSTAD, M.A., *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, Philosophia, 1990.
LACHAUX, J.-P., JERBI, K., BERTRAND, O., MINOTTI, L., HOFFMANN, D., SCHOENDORFF, B. & Kahane, P., « A blueprint for real-time functional mapping via human intracranial recordings », *PLOS ONE*, 10, e1094, 2007.
LACHAUX, J.-P., « If no control, then what ? Making sense of "neural noise" in human brain mapping experiments using first-person reports », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 162-166.
LACROIX, A., « Le visage, ce qu'il révèle », *Philosophie Magazine*, n° 64, 2012, p. 44-45.
LA FORGE, L. de, *Traité de l'esprit de l'homme*, Michel Bobin, Paris, 1666.
LAING, R., *Soi et les autres*, Gallimard, 1971.
— *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Penguin Books, 1967.
LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1968.
LAMME, V.A.F., « Towards a true neural stance on consciousness », *Trends in Cognitive Sciences*, 10, p. 494-501, 2006.
— « How neuroscience will change our view on consciousness », *Cognitive Neuroscience and Consciousness*, 1, 2010, p. 204-220.
LAMOTTE, E., *Histoire du bouddhisme indien*, Publications Universitaires de Louvain, 1958.
LANDMAN R., SPEKREISE, H. & LAMME, V.A.F, « Large capacity storage of integrated objects before change blindness », *Vision Research*, 43, 2003, p. 149-164.
LANGER, E.J., *The Power of Mindful Learning*, Addison-Wesley, 1997.
LATOUR, B., *Enquêtes sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, La Découverte, 2012.

LAU, H. & ROSENTHAL, D., « Empirical support for higher-order theories of conscious awareness », *Trends in Cognitive Sciences*, 15, 2011, p. 365-373.
LAUREYS, S., « The neural correlate of (un)awareness : lessons from the vegetative state », *Trends in Cognitive Sciences*, 9, 2005, p. 556-559.
LA VALLÉE POUSSIN, L. de, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paul Geuthner, 1931.
LEE, U., MASHOUR, G.A., KIM, S., NOH, G. & CHOI, B., « Propofol induction reduces the capacity for neural information integration : Implications for the mechanism of consciousness and general anesthesia », *Consciousness and Cognition*, 18, 2009, p. 56-64.
LEENHARD, M., *Do Kamo*, Gallimard, 1947.
LEGGENHAGER, B., TADI, T., METZINGER, T. & BLANKE, O., « Video ergo sum : Manipulating bodily self-consciousness », *Science*, 317, 2007, p. 1096-1099.
LEIBNIZ, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, 1993.
— *Principes de la nature et de la grâce*, GF-Flammarion, 1999.
LENNMARKEN, C. & SYDSJO, G., « Psychological consequences of intraoperative awareness », *in* MASHOUR, G.A., *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.
LESÈVRE, N., « État actuel des études concernant les potentiels évoqués recueillis sur le scalp chez l'homme », *L'Année psychologique*, 68, 1968, p. 143-184.
LESLIE, K., « Dreaming during anesthesia », *in* MASHOUR, G. (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.
LE VAN QUYEN, M. & PETITMENGIN, C., « Neuronal dynamics and conscious experience : An example of reciprocal causation before epileptic seizures », Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1, 2002, p. 169-180.
LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.

LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001.
— *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, 2003.
LEVINE, J., « Materialism and qualia : The explanatory gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, pp 54-361.
LEWIS, G., *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, 1950.
LIBET, B., « Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action », *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 529-538.
— « Do we have free will ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, 1999, p. 47-57.
LIBET, B., WRIGHT, E.W., FEINSTEIN, B. & PEARL, D.K., « Subjective referral of the timing for a conscious sensory experience : A functional role for the somatosensory specific projection system in man », *Brain*, 102, 1979, p. 191-222.
LLEU, J.-C., HAMM, P., JOUFFROY, L., LLEU, J., HARTMANN, G., LUPESCU, R. & PAIN, L., « Hypnose en anesthésie : des origines à nos jours », *Le Praticien en anesthésie-réanimation*, 13, 2009, p. 145-150.
LLINAS, R., RIBARY, U., CONTRERAS, D. & PEDROARENA, C., « The neuronal basis for consciousness », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, B, 353, 1998, p. 1841-1849.
LOAR, B., « Phenomenal states », *in* BLOCK, N., FLANAGAN, O. & GÜZELDERE, G., *The Nature of Consciousness*, MIT Press, 1999.
LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 1975.
LONGCHENPA, *La Liberté naturelle de l'esprit*, Seuil, 1994.
LONGO, G. & MONTEVIL, G., « The inert versus the living state of matter : Extended criticality, time geometry, anti-entropy : An overview », *Frontiers in Physiology*, 3, 2012, p. 39.
LU, H.D. & ROE, A.W., « Functional organization of color domains in V1 and V2 of macaque monkey revealed by optical imaging », *Cerebral Cortex*, 18, 2008, p. 516-533.

LUBKE, G.H., KERSSENS, C., PHAF, H. & SEBEL, P.S., « Dependence of explicit and implicit memory on hypnotic state in trauma patients », *Anesthesiology*, 90, 1999, p. 670-680.
LUTZ, A., « Towards a neurophenomenology as an account of generative passages : A first empirical case study », *Phenomenology and the Cognitive Science*, 1, 2002, p. 133-167.
LUTZ, A., DUNNE, J. & DAVIDSON, R.J., « Meditation and the neuroscience of consciousness : An introduction », *in* ZELAZO, P.D., MOSCOVITCH, M. & THOMPSON, E. (éd.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, 2007.
LYONS, W., *The Disappearance of Introspection*, MIT Press, 1986.
MACDONELL, A.A., *A Sanskrit Grammar for Students*, Oxford University Press, 1926.
MACGOVERN, K. & BAARS, B., « Cognitive theories of consciousness », *in* ZELAZO, P., MOSCOVITCH, M. & THOMPSON, E., *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, 2007.
MACH, E., *L'Analyse des sensations*, Jacqueline Chambon, 1996.
MACHOVEC, F., « Near-death experiences : Psychotherapic aspects », *Psychotherapy in Private Practice*, 13, 1994, p. 99-105.
MACK, A. & ROCK, I., *Inattentional Blindness*, MIT Press, 1998.
MAISONNEUVE, I.M. & GLICK, S.D., « Anti-addictive actions of an Iboga alcaloid congener : A novel mechanism for a novel treatment », *Pharmacology, Biochemistry, and Behavior*, 2003, p. 607-618.
MALDINEY, H., *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, 2007.
— *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Cerf, 2012.
MALEBRANCHE, N., *Œuvres I*, Gallimard, 1979.
MANGAN, B., « Cognition, fringe consciousness, and the legacy of William James », *in* VELMANS, M. & SCHNEIDER, S. (éd.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, 2007.
MANZOTTI, R., « Does process externalism support panpsychism ? The relational nature of the physical world as a foundation for the conscious

mind », *in* SKRBINA, D. (éd.), *Mind That Abides*, John Benjamins, 2009.
MARCEL, A., « Introspective report », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 10, 2003, p. 167-186.
MARSH, M.N., *Out-of-body and near-death experiences : Brain-state phenomena or glimpses of immortality ?*, Oxford University Press, 2010.
MARION, J.-L., *La Théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981.
— *Réduction et Donation*, PUF, 1989.
— *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1993.
— *Étant donné*, PUF, 1997.
— *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, 2012.
MARTI, S., SACKUR, J., SIGMAN, M. & DEHAENE, S., « Mapping introspection's blind spot : Reconstruction of dual-task phenomenology using quantified introspection », *Cognition*, 115, 2010, p. 303-313.
MASHOUR, G.A., « Integrating the science of consciousness and anesthesia », *Anesthesia & Analgesia*, 103, 2006, p. 975-982.
MASHOUR, G.A. & LAROCK, E., « Inverse zombies, anesthesia awareness, and the hard problem of unconsciousness », *Consciousness and Cognition*, 17, 2008, p. 1163-1168.
MASON, D., « Demystifying without quining : Wittgenstein and Dennett on qualitative states », *South Africal Journal of Philosophy*, 24, 2005, p. 33-43.
MAUPASSANT, G. de, *Bel-Ami*, Le Livre de Poche, 1979.
MAYR, S. & BUCHNER, A., « Negative priming as a memory phenomenon : A review of 20 years of negative priming research », *Journal of Psychology*, 215, 2007, p. 35-51.
MEAD, G.H., *Selected Writings*, Bobbs-Merrill, 1964.
MEILLASSOUX, Q., *Après la finitude*, Seuil, 2006.
MENARY, R. (éd.), *The Extended Mind*, MIT Press, 2010.
MENZIES, P. & PRICE, H., « Causation as a Secondary Quality », *British Journal for the Philosophy of Science*, 44, 1993, p. 187-204.
MERICKLE, P.M., SMILEK, D. & EASTWOOD, J.D., « Perception without awareness : Perspectives from cognitive psychology », *Cognition*, 79, 2001,

p. 115-134.
MERKER, B., « The liabilities of mobility : A selection pressure for the transition to consciousness in animal evolution », *Consciousness and Cognition*, 14, 2005, p. 89-114.
MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
— *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964.
— *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.
— *La Structure du comportement*, PUF, 1990.
MEUWESE, J., POST, R., SCHOLTE, S. & LAMME, V., « Does perceptual learning require consciousness or attention ? », *Journal of Cognitive Neuroscience*, DOI 10.1162/jocn_a_00424, 2013.
MICOULAUD-FRANCHI, J.-A., BAT-PITAULT, F., CERMOLACCE, M. & VION-DURY, J., « Neurofeedback dans le trouble déficit de l'attention avec hyperactivité : de l'efficacité à la spécificité de l'effet neurophysiologique », *Annales médico-psychologiques*, 169, 2011, p. 200-208.
MIDAL, F., *Conférences de Tokyo*, Cerf, 2012.
MILAREPA, *Œuvres complètes*, Fayard, 2006.
MILL, J.S., *System of Logic*, John W. Parker, 1851.
MILLER, G.A., *The Science of Mental Life*, Harper & Row, 1962.
— « Feedback from frontal cortex may be a signature of consciousness », *Science*, 332, 2011, p. 779.
MIN, B.-K., « A thalamic reticular networking model of consciousness », *Theoretical Biology and Medical Modelling*, 7, 10, doi:10.1186/1742-4682-7-10.
MISRAHI, R., *Le Corps et l'Esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.
MITCHELL, E., *The Way of the Explorer : An Apollo Astronaut's Journey Through the Material and Mystical Worlds*, G. Putnam & Sons, 1996.
MITCHELL, M., HRABER, P.T. & CRUTCHFIELD, J.P., « Revisiting the edge of chaos : Evolving cellular automata to perform computations », *Complex Systems*, 7, 1993, p. 89-130.

MITCHELL, R.W., « Kinesthetic-visual matching and the self-concept as explanations of mirror-self-recognition », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 27, 1997, p. 18-39.
MOESCHLER, J. & REBOUL, A., *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Seuil, 1994.
MOLDAKARIMOV, S., BAZHENOV, M. & SEJNOWSKI, T., « Perceptual priming leads to reduction of gamma frequency oscillations », *PNAS*, 107, 2010, p. 5640-5645.
MONGIN, O., *La Violence des images. Essai sur les Passions démocratiques II*, Seuil, 1997.
MONTAIGNE, M. de, *Œuvres complètes*, Seuil, 1967.
MOODY, T.C., « Conversations with zombies », *Journal of Consciousness Studies*, 1994, p. 196-200.
MORE, H., *The Immortality of the Soul*, Martinus Nijhoff, 1987.
MORIN, A., « Levels of consciousness », *Science and Consciousness Review*, 2, 2004, p. 1-16.
— « Levels of consciousness and self-awareness : A comparison and integration of various neurocognitive views », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 358-371.
MORRIS, S.G., « The impact of neuroscience on the free will debate », *Florida Philosophical Review*, IX, 2009, p. 56-78.
MOUTOUSSIS, K. & ZEKI, S., « The relationship between cortical activation and perception investigated with invisible stimuli », *PNAS*, 99, 2002, p. 9527-9532.
MURRAY, C.D., *Psychological scientific perpectives on out of the body and near death experiences*, Nova Science Publishers, 2009.
NACCACHE, L., *Le Nouvel Inconscient*, Odile Jacob, 2006.
NĀGĀRJUNA, *Stances du milieu par excellence*, Gallimard, 2002.
NAGEL, T., « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, LXXXIII, 1974, p. 435-450.
— *The View From Nowhere*, Oxford University Press, 1986.

— *Mind and Cosmos*, Oxford University Press, 2012.
NAHMIAS, E.A., « Verbal reports on the contents of consciousness : Reconsidering introspectionist methodology », *Psyche*, 8 (21), 2002.
NANAMOLI BHIKKHU, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, 1995.
NATORP, P., *Psychologie générale selon la méthode critique*, Vrin, 2008.
NAURIYAL, D.K., DRUMMOND, M. & LAL, Y.B. (éd.), *Buddhist Thought and Applied Psychological Research*, Routledge, 2006.
NEF, F., « À propos d'une controverse entre Carnap et Schrödinger », *in* BITBOL, M. & DARRIGOL, O. (éd.), *Erwin Schrödinger, Philosophy and the Birth of Quantum Mechanics*, Frontières, 1992.
— *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*, Gallimard, 2009.
NELSON, R.J., « Libet's dualism », *Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 550.
NELSON, T.O., « Consciousness and metacognition », *American Psychologist*, 97, 1990, p. 19-35.
NEMIROW, L., « So this is what it's like : A defense of the ability hypothesis », *in* ALTER, T. & WALTER, S., *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford University Press, 2007.
NEWBERG, A.B., *Principles of Neurotheology*, Ashgate, 2010.
NIETZSCHE, F., *La Naissance de la tragédie*, Le Livre de Poche, 1994.
— *La Volonté de puissance*, Gallimard, 1995.
NISBETT, R.E. & WILSON, T.D., « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *Psychological Review*, 84, 1977, p. 231-259.
— « The halo effect : evidence for unconscious alteration of judgment », *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 1977, p. 250-256.
NISHIDA, K., *L'Éveil à soi*, CNRS, 2003.
— « Une étude sur le bien », *Revue Philosophique de Louvain*, 97, 1999, p. 19-29.

NIXON, G., « From panexperientialism to conscious experience : The continuum of experience », *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 1, 2010, p. 213-215.
NOË, A., « Out of the head. Why you are not your brain », MIT Press, 2009.
NOË, A. & THOMPSON, E., « Are there neural correlates of consciousness ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 3-28.
NOIRHOMME, Q., SODDU, A., LEHEMBRE, R., VANHAUDENHUYSE, A., BOVEROUX, P., BOLY, M. & LAUREYS, S., « Brain connectivity in pathological and pharmacological coma », *Frontiers in Systems Neuroscience*, 4, 2010, p. 160.
OGDEN, R.M., « Imageless thought : Resume and critique », *Psychological Bulletin*, 8, 1911, p. 194.
OGMEN, H., BREITMEYER, B.G. & MELVIN, R., « The what and where of visual masking », *Vision Research*, 43, 2003, p. 1337-1350.
OHASHI, R. (éd.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule*, Alber, 1990.
O'CONNOR, M.F., DAVES, S.M., TUNG, A., COOK, R.I., THISTED, R. & APFELBAUM, J., « BIS monitoring to prevent awareness during general anesthesia », *Anesthesiology*, 94, 2001, p. 520-522.
O'REGAN, J.K., RENSINK, R.A. & CLARK, J.J., « Change-blindness as a result of "mudsplashes" », *Nature*, 398, 1999, p. 34.
O'REGAN, J.K., & NOË, A., « A sensorimotor account of vision and visual consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 24, 2001, p. 939-1031.
OTTO, R., *Le Sacré*, Payot, 1995.
OVERGAARD, M., KOIVISTO, M., SØRENSEN, T.A., VANGKILDE, S. & REVONSUO, A., « The electrophysiology of introspection », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 662-672.
OVERGAARD, M., TIMMERMANS, B., SANDBERG, K. & CLEEREMANS, A., « Optimizing subjective measures of consciousness », *Consciousness and Cognition*, 19, 2010, p. 682-684.
OVERGAARD, M. & GRÜNBAUM, T., « Cognitive and non-cognitive conceptions of consciousness », *Trends in Cognitive Sciences*, 16, 2012,

p. 137-138.
OWEN, A.M., SCHIFF, N.D. & LAUREYS, S., « The assessment of conscious awareness in the vegetative state », *in* LAUREYS, S. & TONONI, G., *The Neurology of Consciousness : Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Academic Press, 2008.
PADMASAMBHAVA, *Le Livre des morts tibétain*, Buchet-Chastel, 2009.
PALANCA, B.J., SEARLEMAN, A. & AVIDAN, M.S., « Current controversies in intraoperative awareness II », *in* MASHOUR, G.A., *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.
PATOČKA, J., *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, 1988.
— *Papiers phénoménologiques*, Jérôme Millon, 1995.
PATTEE, H.H., « Causation, control, and the evolution of complexity », *in* ANDERSEN, P.B., EMMECHE, C., FINNEMAN, N.O. & CHRISTIANSEN, P.V. (éd.), *Downward Causation, Minds, Bodies, and Matter*, Aarhus University Press, 2000.
PAVIE, X., *Exercices spirituels : leçons de philosophie antique*, Les Belles Lettres, 2012.
PEETERS, M. & RICHARD, S., *Logique formelle*, Mardaga, 2009.
PEIRCE, C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, 1931-1935.
PERRET, N., « A symmetrical approach to causality in biology », *Philosophia Scientiae*, 16, 2012, p. 177-195.
PESCHARD, I. & BITBOL, M., « Heat, temperature and phenomenal concepts », *in* WRIGHT, E., *The Case for Qualia*, MIT Press, 2008.
PESSA, E. & VITIELLO, G., « Quantum noise, entanglement and chaos in the quantum field theory of mind/brain states », Mind and Matter, 1, 2003, p. 59-79.
PETITMENGIN, C., *L'Expérience intuitive*, L'Harmattan, 2001.
— « Describing one's subjective experience in the second person : An interview method for the science of consciousness », *Phenomenology and*

the Cognitive Science, 5, 2006, p. 229-269.
— « Towards the source of thoughts. The gestural and transmodal dimension of lived experience », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 14, 2007, p. 54-82.
PETITMENGIN, C. & BITBOL, M., « The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 363-404.
PETITMENGIN, C., BITBOL, M., NISSOU, J.-M., PACHOUD, B., CURALLUCCI, H., CERMOLACCE, M. & VION-DURY, J., « Listening from within », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 252-284.
PETITMENGIN, C., REMILLIEUX, A., CAHOUR, B. & THOMAS, S., « A gap in Nisbett and Wilson findings ? A first-person access to our cognitive processes », *Consciousness and Cognition*, 22, 2013, p. 654-669.
PETITOT, J., *Neurogéométrie de la vision*, Éditions de l'École Polytechnique, 2009.
PICCININI, G., « Data from introspective reports », Journal of Consciousness Studies, vol. 10, 2003, p. 141-156.
— « First-person data, publicity, and self-measurement », *Philosophers Imprint*, 9, 2009.
PICKERING, A., *The Mangle of Practice*, The University of Chicago Press, 1995.
PLANTINGA, A., *God, Freedom, and Evil*, Harper & Row, 1974.
PLATON, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1950.
PLOTIN, *Ennéades*, I, Les Belles Lettres, 1976.
POGGI, C., *Les Œuvres de vie selon maître Eckhart et Abhinavagupta*, Les Deux Océans, 2000.
— *Le Sanskrit, souffle et lumière*, Almora, 2012.
POSTLE, B.R., « The hippocampus, memory, and consciousness », *in* LAUREYS, S. & TONONI, G. (éd.), *The Neurology of Consciousness*, Academic Press, 2008.

PRICE, D.D. & BARRELL, J.J., *Inner Experience and Neurosciences : Merging Both Perspectives*, MIT Press, 2012.
PRICE, H., « Agency and causal asymmetry », *Mind*, 101, 1992, p. 501-520.
PRINZ, J. « The fractionation of introspection », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 40-57.
PRIOR, H., SCHWARZ, A. & GÜNTÜRKÜN, O., « Mirror-induced behavior in the magpie (*Pica pica*) : evidence of self-recognition », *PLOS Biology*, 6, 2008, p. 8.
PROUST, J., « Vers une genèse cognitive de la centralité : réflexion à partir du travail clinique d'Henri Grivois », *in* GRIVOIS, H. & DUPUY, J.-P. (éd.), *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux : de la psychose à la panique*, La Découverte, 1995.
PUTNAM, H., *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, 1975.
— *Le Réalisme à visage humain*, Seuil, 1993.
QUINE, W.V., *The Roots of Reference*, Open Court, 1974.
RADDER, H. & MEYNEN, G., « Does the brain "initiate" freely willed processes ? A philosophy of science critique of Libet-type experiments and their interpretation », *Theory & Psychology*, 23, 2013, p. 3-21.
RAJALA, A.Z., REININGER, K.R., LANCASTER, K.M. & POPULIN, L.C., « Rhesus monkeys (*Macaca mulatta*) do recognize themselves in the mirror : Implications for the evolution of self-recognition », *PLOS ONE*, 5(9): e12865. doi:10.1371, 2010.
RAMACHANDRAN, V.S., *Phantoms in the Brain*, Fourth Estate, 1999.
RAMON y CAJAL, S., *Les Nouvelles Idées sur la structure du système nerveux chez l'homme et chez les vertébrés*, C. Reinwald & Cie, 1894.
REDER, L.M. & SCHUNN, C.D., « Metacognition does not imply awareness : Strategy choice is governed by implicit learning and memory », *in* REDER, L.M. (éd.), *Implicit Memory and Metacognition*, Psychology Press, 1996.
REICHARD, G., *Navaho Religion*, Princeton University Press, 1974.

REISSAND, D. & MARINO, L., « Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin : A case of cognitive convergence », *PNAS*, 98, 2001, p. 5937-5942.
REY, O., *Itinéraire de l'égarement*, Seuil, 2003.
RHYS DAVIDS, C.A.F., *Buddhist Manual of Psychological Ethics : First Book of the Abhidhamma-Pitaka, Entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States or Phenomena)*, Kessinger Publishing, 2003.
RICARD, M., *L'Art de la méditation*, Pocket, 2010.
— *Plaidoyer pour l'altruisme*, NiL Editions, 2013.
RICHIR, M., « Altérité et incarnation. Phénoménologie de Husserl », *Revue de médecine psychosomatique*, n° 30/31, 1992, p. 63-74.
RICŒUR, P., *Temps et Récit I*, Seuil, 1983.
— *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
RIVELAYGUE, J., *Leçons de métaphysique allemande*, I, Grasset, 1990.
RIZZOLATI, G. & SINIGAGLIA, C., *Les Neurones miroirs*, Odile Jacob, 2008.
ROBBINS, P., « Knowing me, knowing you. Theory of mind and the machinery of introspection », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 129-143.
ROBINSON, H., « Why Frank should not have jilted Mary », *in* WRIGHT, E., *The Case for Qualia*, MIT Press, 2008.
ROCHAT, P., « Six levels of self-awareness as they unfold early in life », *Consciousness and Cognition*, 12, 2003, p. 717-731.
RODIS-LEWIS, G., *L'Œuvre de Descartes*, Vrin, 1971.
ROGOZINSKI, J., « Le chiasme et le restant (la phénoménologie française au contact de l'intouchable) », *Rue Descartes*, 35, 2002, p. 125-144.
— *Le Moi et la Chair, introduction à l'ego-analyse*, Cerf, 2006.
ROMANO, C., *Le Chant de la vie : phénoménologie de Faulkner*, Gallimard, 2005.
— *Wittgenstein et la Tradition phénoménologique*, Art du Comprendre, 2008.
— *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, 2010.

ROUNIS, E., MANISCALCO, B., ROTHWELL, J.C., PASSINGHAM, R.E. & LAU, H., « Theta-burst transcranial magnetic stimulation to the prefrontal cortex impairs metacognitive visual awareness », *Cognitive Neuroscience*, 1, 2010, p. 165-175.
ROUSTANG, F., *La Fin de la plainte*, Odile Jacob, 2000.
— *Qu'est-ce que l'hypnose ?*, Minuit, 2002.
— *Le Secret de Socrate pour changer la vie*, Odile Jacob, 2009.
ROVERE, M., « La tentation du parallélisme, un fantasme géométrique dans la tradition du spinozisme », *in* JAQUET, C., SÉVÉRAC, P. & SUHAMY, A., *La Théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Hermann, 2009.
ROSENTHAL, D.M., « Two concepts of consciousness », *in* ROSENTHAL, D.M. (éd.), *The Nature of Mind*, Oxford University Press, 1991.
— *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, 2005.
RUSSELL, B., *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin, 1971.
RUSSELL, I.F., « Isolated forearm technique », *Anaesthesia*, 45, 1990, p. 687.
— « Midazolam-Alfentanil : An anaesthetic ? An investigation using the isolated forearm technique », *British Journal of Anaesthesia*, 70, 1993, p. 42-46.
— « The Narcotrend "depth of anaesthesia" monitor cannot reliably detect consciousness during general anaesthesia : An investigation using the isolated forearm technique », *British Journal of Anaesthesia*, 96, 2006, p. 346-352.
RUYER, R., *La Conscience et le Corps*, Félix Alcan, 1937.
— *Paradoxes de la conscience*, Albin Michel, 1966.
RUDRAUF, D., LUTZ, A., COSMELLI, D., LACHAUX, J.-P. & LE VAN QUYEN, M., « From autopoiesis to neurophenomenology : Francisco Varela's exploration of the biophysics of being », *Biological Research*, 36, 2003, p. 27-65.
RYCKMAN, T., *The Reign of Relativity*, Oxford University Press, 2007.
RYLE, G., *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, 1949.

SACKUR, J., « L'introspection en psychologie expérimentale », *Revue d'histoire des sciences*, 62, 2009, p. 5-28.
SAINT-AUBERT, E. de, « Le mystère de la chair. Merleau-Ponty et Gabriel Marcel », *Studia Phaenomenologica (Romanian Journal for Phenomenology, Bucarest)*, III, 2003, p. 73-106.
— *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, 2006.
SAKAI, T., SINGH, H., MI, W.D., KUDO, T. & MATSUKI, A., « The effect of ketamine on clinical endpoints of hypnosis and EEG variables during propofol infusion », *Acta Anaesthesiologica Scandinavica*, 43, *1999*, *p.* 212-216.
SAMBURSKY, S. & PINES, S., *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Israel Academy of Science and Humanities, 1971.
SARTI, A., CITTI, G. & PETITOT, J., « The symplectic structure of the primary visual cortex », *Biological Cybernetics*, 98, 2008, p. 33-48.
SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943.
— *La Nausée*, Gallimard, 1972.
— *La Transcendance de l'ego*, Vrin, 1978.
SASS, L., *Les Paradoxes du délire*, Ithaque, 2010.
SCHACTER, D.L., « Implicit memory : history and current status », *Journal of Experimental Psychology : Learning, Memory and Cognition*, 13, 1987, p. 501-518.
SCHNEIDER, G., « Monitoring anesthetic depth », *in* MASHOUR, G.A. (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.
SCHNEIDER, L., HOUDAYER, E., BAI, O. & HALLETT, M., « What we think before a voluntary movement », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 25, 2013, p. 822-829.
SCHNELL, A., *Husserl et les Fondements de la phénoménologie constructive*, Jérôme Millon, 2007.

SCHOOLER, J.W., « Re-representing consciousness : Dissociations between experience and meta-consciousness », *Trends in Cognitive Sciences*, 6, 2002, doi 10.1016/S1364-6613(02)01949-6.
SCHOPENHAUER, A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966.
SCHRÖDINGER, E., « Quelques remarques au sujet des bases de la connaissance scientifique », *Scientia*, LVII, 1935, p. 181-191.
— *Ma conception du monde*, Mercure de France, 1982.
— *L'Esprit et la Matière*, Seuil, 1990.
— *Physique quantique et Représentation du monde*, Seuil, 1992.
SCHURGERA, A., SITTA, J.D. & DEHAENE, S., « An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement », *PNAS*, 109, 2012, E2904-E2913.
SCHWITZGEBEL, E.B., « Introspective training apprehensively defended : Reflections on Titchener's lab manual », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 58-76.
— *Perplexities of Consciousness*, MIT Press, 2011.
SCOVILLE, W.B. & MILNER, B., « Loss of recent memory after bilateral hippocampal lesions », *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 20, 1957, p. 11-21.
SEARLE, J., *The Mystery of Consciousness*, Granta Books, 1997.
— « How to study consciousness scientifically », *in* HAMEROFF, S.R. (éd.), *Towards a Science of Consciousness*, II, MIT Press, 1998.
SEGAL, Z.V., WILLIAMS, J.M.G. & KABAT-ZINN, J., *Mindfulness Based Cognitive Therapy for Depression*, deuxième édition augmentée, Guilford Press, 2012.
SENZAKI, N., *Cent Koans Zen*, Albin Michel, 2005.
SERGENT, C., BAILLET, S. & DEHAENE, S., « Timing of the brain events underlying access to consciousness during the attentional blink », *Nature Neuroscience*, 8, 2005, p. 1391-1400.
SEVERINO, E., *La Filosofia futura*, Rizzoli, 2011.

SEVUSH, S., « Single-neuron theory of consciousness », *Journal of Theoretical Biology*, 238, 2006, p. 704-725.
SEYMOUR K., CLIFFORD, C.W.G., LOGOTHETIS, N.K. & BARTELS, A., « The coding of color, motion, and their conjunction in the human visual cortex », *Current Biology*, 19, 2009, p. 177-183.
SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Seuil, 1997.
SHANNON, C.E. & WEAVER, W., *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.
SHANNON, E., « A mathematical theory of communication », *Bell System Technical Journal*, XXVII, 1948, p. 379-423.
SHANON, B., « The case for introspection », *Cognition and Brain Theory*, 7, 1984, p. 167-180.
— *The Antipodes of the Mind*, Oxford University Press, 2002.
SHIKSĀNANDA, *Soûtra de l'entrée à Lankâ*, Fayard, 2006.
SHORT, T.L., *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, 2007.
SIEGEL, D.J., *Mindsight : The New Science of Personal Transformation*, Random House, 2010.
— *The Developing Mind : How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*, Guilford Press, 2012.
SILBURN, L., *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997.
SILVERMAN, M. & MACK, A., « Change blindness and priming : When it does and does not occur », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 409-422.
SIMONS, D.J. & CHABRIS, C.F. « Gorillas in our midst : Sustained inattentional blindness for dynamic events », *Perception*, 28, 1999, p. 1059-1074.
SIMONS, P., « The seeds of experience », *in* FREEMAN, A. (éd.), *Consciousness and its Place in Nature*, Imprint Academic, 2007.
SINGER, T. & BOLZ, M. (éd.), *Compassion : Bridging Practice and Science*, www.compassion-training.org, 2013.
SKINNER, B.F., *The Behavior of Organisms*, Prentice Hall, 1938.
SKINNER, C., *Readings in psychology*, Farrart & Rinehart, 1935.

SLATER, M., SPANLANG, B., SANCHEZ-VIVES, M.V. & BLANKE, O., « First Person Experience of Body Transfer in Virtual Reality », *PLOS ONE*, 5(5): e10564. doi:10.1371, 2010.
SLOCUM, J.D., *Violence in American Cinema*, Routledge, 2000.
SLOTERDIJK, P., *La Mobilisation infinie*, Seuil, 2003.
— *Bulles*, Fayard/Pluriel, 2010.
SMITHIES, D., « Attention is rational-access consciousness », *in* MOLE, C., SMITHIES, D. & WU, W. (éd.), *Attention : Philosophical and Psychological Essays*, Oxford University Press, 2011.
SMULLYAN, R., *This Book Needs No Title*, Touchstone, 1986.
SNELL, B., *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, Dover, 1982.
SOON, C.S., BRASS, M., HEINZE, H.-J. & HAYNES, J.-D., « Unconscious determinants of free decisions in the human brain », *Nature Neuroscience*, 11, 2008, p. 543-545.
SORABJI, R., *Time, Creation, and the Continuum*, Duckworth, 1983.
SOTO, D., MÄNTILÄ, T. & SILVANTO, J., « Working memory without consciousness », *Current Biology*, 21, 2011, R912-R913.
SPENCE, S.A., « Free will in the light of neuropsychiatry », *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 3, 1996, p. 75-90.
SPERLING, G., « The information available in brief visual presentations », *Psychological Monographs*, 74 (9), 1960, p. 1-29.
SPINOZA, B., *Éthique*, PUF, 1993.
— *Correspondance*, GF-Flammarion, 2010.
STCHERBATSKY, T., *Buddhist Logic*, I, Motilal Banarsidass, 1993.
— *The Central Conception of Buddhism*, Sri Satguru Publications, 1991.
STEINDL-RAST, D., *Deeper Than Words*, Doubleday, 2010.
STEVENS, B., *Invitation à la philosophie japonaise*, CNRS, 2005.
STORMS, M.D. & MCCAUL, K.D., « Attribution processes and emotional exacerbation of dysfunctional behaviour », *in* HARVEY, J.H., ICKES, W.J. &

KIDD, R.F. (éd.), *New Directions in Attribution Research*, vol. I, Erlbaum, 1976.
STRAUS, E., *Du sens des sens*, Jérôme Millon, 2000.
STRAUSS, J., « Concepts et réalités de la vie mentale », *Psychiatrie, sciences humaines et neurosciences*, 5, 2007, p. 125-130.
STRAWSON, G., « Why physicalism entails panpsychism », *in* FREEMAN, A. (éd.), *Consciousness and its Place in Nature*, Imprint Academic, 2007.
SUZUKI, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, I, Albin Michel, 1972.
TAGLIASCO, V., « Artificial consciousness : A technological disciplin », *in* CHELLA, A. & MANZOTTI, R. (éd.), *Artificial Consciousness*, Imprint Academic, 2007.
TANIGAWA, H., LU, H.D. & ROE, A.W., « Functional organization for color and orientation in macaque V4 », *Nature Neuroscience*, 13, 2010, p. 1542-1548.
TART, C.T., « States of consciousness and state-specific sciences », *Science*, 176, 1972, p. 1203-1210.
TAYLOR, J.T., *Voyage au-delà de mon cerveau*, J'ai Lu, 2009.
TENEGGI, C., *Lo Spazio senso-motorio come rappresentazione dei comportamenti intersoggettivi*, thèse de l'université de Bologna/Paris-I, 2013.
TEN ELSHOF, G., *Introspection Vindicated : An Essay in Defense of the Perceptual Model of Self Knowledge*, Ashgate, 2005.
TEN HOOR, M., « A critical analysis of the concept of introspection », *The Journal of Philosophy*, 29, 1932, p. 322-331.
TERRACE, H.S. & SON, L.K., « Comparative metacognition », Current Opinion in Neurobiology, 19, 2009, p. 67-74.
THÉRÈSE d'AVILA, sainte, *Le Château de l'âme*, Seuil, 1997.
THOMAS-FOGIEL, I., *Fichte*, Vrin, 2004.
THOMPSON, E., « Representationalism and the phenomenology of mental imagery », *Synthese*, 160, 2008, p. 397-415.

— *Mind in Life : Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, 2010.
— *Waking, Dreaming, Being : New Light on the Self and Consciousness from Neuroscience, Meditation, and Philosophy*, Columbia University Press, 2014.
THOMPSON, E. & STAPLETON, M., « Making sense of sense-making : A reflection on enactive and extended mind theories », *Topoi*, 28, 2009, p. 23-30.
TILLER, W.A., MCCRATY, R. & ATKINSON, M., « Cardiac coherence : A new, noninvasive measure of autonomic nervous system order », *Alternative Therapies*, 2, 1996, p. 52-65.
TITCHENER, E.B, *Experimental Psychology : A Manual of Laboratory Practice*, MacMillan, 1901-1905.
— *Lectures on the Experimental Psychology of Thought Processes*, MacMillan, 1909.
— « The Schema of Introspection », *American Journal of Psychology*, 23, 1912, p. 485-508.
— *A Textbook of Psychology*, MacMillan, 1916.
TODD, S.J., « Unmasking multiple drafts », *Philosophical Psychology*, 19, 2006, p. 477-494.
TOLA, F. & DRAGONETTI, C., *The Yogasūtra of Patañjali*, Motilal Banarsidass, 1987.
TOLLE, E., *Le Pouvoir du moment présent*, Ariane, 2000.
TOLSTOÏ, L., *Confession*, Pygmalion, 1998.
— *La Mort d'Ivan Ilitch*, GF-Flammarion, 1999.
TONNEAU, F., « Consciousness outside the head », *Behavior and Philosophy*, 32, 2004, p. 97-123.
TONONI, G., « An information integration theory of consciousness », *BMC Neuroscience*, 5 : 42, 2004, p. 1-22.
— « Consciousness as integrated information : A provisional manifesto », *Biological Bulletin*, 215, 2008, p. 216-242.

TONONI, G. & KOCH, C., « The neural correlates of consciousness : An update », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124, 2008, p. 239-261.
TREVENA, J. & MILLER, J., « Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move », *Consciousness and Cognition*, 11, 2002, p. 162-190.
TSONGKHAPA, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Snow Lion, 2002.
TSAKIRIS, M. & HAGGARD, P., « The rubber hand illusion revisited : Visuotactile integration and self-attribution », *Journal of Experimental Psychology : Human Perception and Performance*, 31, 2005, p. 80-91.
TURING, A.M., « Computing machinery and intelligence », *Mind*, 59, 1950, p. 433-460.
TZELGOV, J., « Automatic but conscious : That is how we act most of the time », *in* WYER, R.S. (éd.), *The Automaticity of Everyday Life, Advances in Social Cognition*, 10, 1997, p. 217-230.
— « Automaticity and processing without awareness », *Psyche*, 5 (3), avril 1999.
TULVING, E., « Memory and consciousness », *Canadian Psychologist*, 25, 1985, p. 1-12.
TUNSTALL, M.E., « The reduction of amnesic wakefulness during caesarean section », *Anaesthesia*, 34, 1979, p. 316-319.
TYE, M., *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge, MIT Press, 2000.
— *Consciousness Revisited*, MIT Press, 2009.
UZAN, P., *Conscience et Physique quantique*, Vrin, 2013.
VALENZUELA-MOGUILLANSKY, C., « Chronic pain and disturbances in body awareness », *Revista Chilena de Neuropsicología*, 7, 2012, p. 26-38.
VALENZUELA-MOGUILLANSKY, C., BOUHASSIRA, D. & O'REGAN, J.K., « The role of body awareness in pain : An investigation using the rubber hand illusion », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 110-142.
VAN FRAASSEN, B., *The Scientific Image*, Oxford University Press, 1980.

— *The Empirical Stance*, Yale University Press, 2002.
— *Scientific Representation*, Oxford University Press, 2008.
VANINI, G., BAGHDOYAN, H.A. & LYDIC, R., « Relevance of sleep neurobiology for cognitive neuroscience and anesthesiology », *in* MASHOUR, G. (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.
VAN LOMMEL, P., VAN WEES, R., MEYERS, V. & ELFFERICH, I., « Near-death experience in survivors of cardiac arrest : A prospective study in the Netherlands », *The Lancet*, 358, 2001, p. 2039-2045.
VARELA, F., « Neurophenomenology, a methodological remedy for the hard problem », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, 1996, p. 330-350.
— « The re-enchantment of the concrete », *in* STEELS, L. & BROOKS, R. (éd.), *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence : Building Embodied Situated Agents*, Lawrence Erlbaum, 1999.
— « Dasein's brain : Phenomenology meets cognitive science », *in* AERTS, D. (éd.), *Einstein Meets Magritte*, Kluwer, 1999.
— « The specious present : A neurophenomenology of time consciousness », *in* PETITOT, J., VARELA, F. PACHOUD, B. & ROY, J.-M., *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, 1999.
VARELA, F., *Quel savoir pour l'éthique ?*, La Découverte, 2004.
VARELA, F., LACHAUX, J.-P., RODRIGUEZ, E. & MARTINERIE, J., « The brainweb : Phase synchronization and large-scale integration », *Nature Neuroscience*, 2, 2001, p. 229-239.
VARELA, F., THOMSON, E. & ROSCH, E., *L'Inscription corporelle de l'Esprit*, Seuil, 1991.
VARENNE, J., *Upanishads du Yoga*, Gallimard, 1971.
VARGAS, L.M., VOSS, J.L. & PALLER, K.A., « Implicit recognition based on lateralized perceptual fluency », *Brain Science*, 2, 2012, p. 22-32.
VELLY, L.J., REY, M.F., BRUDER, N.J., GOUVITSOS, F.A., WITJAS, T., REGIS, J.M., PERAGUT, J.C. & GOUIN, F.M., « Differential dynamic of action on

cortical and subcortical structures of anesthetic agents during induction of anaesthesia », *Anesthesiology*, 107, 2007, p. 202-212.
VELMANS, M., « Preconscious free will », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 10, 2003, p. 42-61.
— *Understanding Consciousness*, Routledge, 2009.
VERMERSCH, P., *L'Entretien d'explicitation*, ESF, 1994.
— « Introspection as practice », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, 1999, p. 15-42.
— « Husserl the great unrecognized psychologist ! A reply to Zahavi », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 20-23.
— *Explicitation et Phénoménologie*, PUF, 2012.
VICO, G., *De la très ancienne philosophie des peuples italiques*, T.E.R., 1987.
— *La Science nouvelle*, Gallimard, 1993.
VIDAL, F., « La neuroesthétique, une esthétique scientiste », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 25, 2011, p. 239-264.
VILLABLANCA, J.R., « Counterpointing the functional role of the forebrain and of the brainstem in the control of the sleep-waking system », *Journal of Sleep Research*, 13, 2004, p. 179-208.
VILMER, J., « Cogito ergo sum, induction et déduction », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 51-63.
VION-DURY, J. & BLANQUET, F., *Pratique de l'EEG*, Masson, 2008.
VIVENZA, J.-M., *Tout est concience : une voie d'éveil bouddhiste*, Albin Michel, 2010.
VOHS, K.D. & SCHOOLER, J.W., « The value of believing in free will : Encouraging a belief in determinism increases cheating », *Psychological Science*, 19, 2008, p. 49-54.
VON WRIGHT, G.H., *Causality and Determinism*, Columbia University Press, 1974.
VUILLEMIN, J., *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la raison*, Aubier, 1971.

WAISMANN, F., *Principles of Linguistic Philosophy*, MacMillan, 1997.
WALLACE, B.A., *The Taboo of Subjectivity*, Oxford University Press, 2000.
WALLON, H., « Les références de la pensée courante chez l'enfant », *L'Année psychologique*, 50, 1949, p. 387-402.
WANG, M., MESSINA, A.G. & RUSSELL, I.F., « The topography of awareness : A classification of intraoperative cognitive states », *Anaesthesia*, 67, 2012, p. 1197-1201.
WARD, L.M., « The thalamic dynamic core theory of conscious experience », *Consciousness and Cognition*, 20, 2011, p. 464-486.
WEBER, A. & Varela, F.J., « Life After Kant », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, p. 97-125.
WEGNER, D., *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, 2003.
WEISKRANTZ, L., BARBUR, J.L. & SAHRAIE, A., « Parameters affecting conscious versus unconscious visual discrimination with damage to the visual-cortex (V1) », *PNAS*, 92, 1995, p. 6122-6126.
WERNER, H., « L'unité des sens », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 31, 1934, p. 190-205.
WEYL, H., *Temps, espace, matière*, Albert Blanchard, 1958.
WHEELER, M.A., STUSS, D.T. & TULVING, E., « Toward a theory of episodic memory : The frontal lobes and autonoetic consciousness », *Psychological Bulletin*, 121, 1997, p. 331-354.
WHITEHEAD, C., « Social mirrors and shared experiential worlds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, 2001, p. 3-36.
WILDE, D.J., *Finding meaning in out-of-body experiences : An interpretative phenomenological analysis*, thèse de l'université de Manchester, 2012.
WILDE, D.J. & MURRAY, C.D., « Interpreting the anomalous : Finding meaning in out-of-body and near-death experiences », *Qualitative Research in Psychology*, 7, 2010, p. 57-72.
WILSON, F., « Mill and Comte on the method of introspection », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 27, 1991, p. 107-129.

WILSON, J.T., PETTIGREW, L.E. & TEASDALE, G.M., « Structured interviews for the Glasgow Outcome Scale and the extended Glasgow Outcome Scale : Guidelines for their use », *Journal of Neurotrauma*, 8, 1998, p. 573-585.
WILSON, T.D. & DUNN, E.W., « Self-knowledge : Its limits, value, and potential for improvement », *Annual Review of Psychology*, 55, 2004, p. 49-518.
WINCKLER, M., *Le Chœur des femmes*, Gallimard, 2011.
WITTGENSTEIN, L., *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, 1965.
— *Carnets 1914-1915*, Gallimard, 1971.
— *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, TER, 1982.
— *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, 1983.
— *Remarques philosophiques*, Gallimard, 1984.
— *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gallimard, 1993.
— *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, TER, 1998.
WOOD, C.W., « Pardon, your dualism is showing », *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 557-558.
WOODWARD, J., *Making Things Happen, a Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press, 2003.
WOODWORTH, R.S., « Imageless Thought », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3, 1906, p. 701-708.
WU, C.C., MOK, M.S., CHAO, S.L., & SIN, R.H., « EEG-bispectral index changes with ketamine versus thiamylal induction of anesthesia », *Acta Anesthesiologica Sinica*, 39, 2001, p. 11-15.
WU, S.-W., LEE, U., NOH, G.-J., JUN, I.-G. & MASHOUR, G.A., « Preferential inhibition of frontal-to-parietal feedback connectivity is a neurophysiologic correlate of general anesthesia in surgical patients », *PLOS ONE*, 6, e25155, 2011.
WUNDT, W., *Lectures on Human and Animal Psychology*, Swan Sonnenshein & Co., 1901.
YOON, J.R., KIM, Y.S. & KIM, T.K., « Thiopental-induced burst suppression measured by the bispectral index is extended during propofol administration

compared with sevoflurane », *Journal of Neurosurgical Anesthesiology*, 24, 2012, p. 146-151.
ZAHAVI, D., *Self-Awareness and Alterity : A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, 1999.
— *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, 2005.
— « Varieties of reflection », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 9-19.
ZAJONC, A., *La Méditation, une recherche contemplative*, Triades, 2012.
ZARETSKAYA, N., THIELSCHER, A., LOGOTHETIS, N.K. & BARTELS, A, « Disrupting parietal function prolongs dominance durations in binocular rivalry », *Current Biology*, 20, 2010, p. 2106-2111.
ZEKI, S., « The disunity of consciousness », *in* BANERJEE, R. & CHAKRABARTI, B.K. (éd.), *Progress in Brain Research*, vol. 168, Elsevier, 2008.
ZEKI, S., WATSON, J.D., LUECK, C.J., FRISTON, K.J., KENNARD, C. & FRACKOWIAK, R.S., « A direct demonstration of functional specialization in human visual cortex », *Journal of Neuroscience*, 11, 1991, p. 641-649.
ZEKI, S., & FFYTCHE, D., « The Riddoch syndrome : Insights into the neurobiology of conscious vision », *Brain*, 121, 1998, p. 25-45.
ZELAZO, P.D., « The development of conscious control in childhood », *Trends in Cognitive Sciences*, 8, 2004, p. 12-17.
ZELAZO, P.D., GAO, H.H., TODD, R., « The development of consciousness », in ZELAZO, P.D., MOSCOVITCH, M. & THOMPSON, E. (éd.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, 2007.
ZEMAN, A., *Consciousness, a User's Guide*, Yale University Press, 2002.
ZURIFF, G., *Behaviorism : A Conceptual Reconstruction*, Columbia University Press, 1985.
ZWIRN, H., *Les Limites de la connaissance*, Odile Jacob, 2000.

Index

ABRAM, D., 1, 2, 3
ABRAMSON, D., 1
ABSALOM, A.R., 1, 2,460
AERTS, D., 1
AGAMBEN, G., 1
AGRILLO, C., 1
AGUILAR-PRINSLOO, S., 1
AKINS, K., 1
ALAIS, D., 1
ALEKSANDER, I.L., 1
ALEXANDER, E., 1
ALKIRE, M.T., 1, 2, 3, 4, 5
ALLEN, C., 1
ALLIX, S., 1
ALQUIÉ, F., 1
ALTER, T., 1, 2
ANACKER, S., 1, 2
ANDERSEN, P.B., 1
ANDRADE, J., 1, 2
ANDRÉ, C., 1, 2, 3
ANSELME de CANTORBÉRY, saint, 1-2

Apel, K.-O., 1
Apfelbaum, J., 1
Aramaki, M., 1
Arguillère, S., 1, 2, 3
Arnauld, A., 1, 2
Arrabales, R., 1
Aru, J., 1
Atkinson, M., 1
Atmanspacher, H., 1
Aubenque, P., 1
Aubrun, F., 1
Augustin, saint, 1, 2
Austin, J., 1, 2, 3
Avidan, M.S., 1, 2
Avramides, A., 1
Ayer, A.J., 1

Baars, B., 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Bachelard, G., 1, 2
Bachmann, T., 1
Baer, J., 1
Baertschi, B., 1
Baghdoyan, H.A., 1
Bai, O., 1
Bailey, L.W., 1
Baillet, S., 1
Banerjee, R., 1
Bansat-Boudon, L., 1, 2, 3
Barash, P.G., 1
Barbaras, R., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Barbosa, L.S., 1

Barbur, J.L., 1
Barendregt, H., 1
Bargh, J.A., 1
Bar-On, D., 1
Barrell, J.J., 1
Barrett, L.F., 1
Barrow, J., 1
Bartels, A., 1, 2, 3
Basile, B.M., 1
Basile, P., 1
Bat-Pitault, F., 1
Bauby, J.-D., 1
Bauer, H., 1
Baumeister, R.F., 1
Bayle, D., 1
Bazhenov, M., 1
Beauregard, M., 1
Beck, L., 1
Becker, M., 1
Bedau, M., 1
Bekinstein, T.A., 1
Bekoff, M., 1
Bellissima, F., 1
Benoist, J., 1
Bergson, H., 1
Bering, J.M., 1
Berkeley, G., 1, 2, 3, 4
Bernstein, P., 1
Bernstein, R., 1
Berthoz, A., 1
Bertossa, F., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Bertrand, O., 1
Besa, M., 1, 2, 3
Besnier, J.-M., 1
Besson, M., 1
Beyssade, J.-M., 1, 2, 3
Bikkhu Bodhi, 1
Billon, A., 1
Binet, A., 1, 2
Binswanger, L., 1, 2
Bitbol, M., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39-40, 41, 42
Bitbol-Hespériès, A., 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Bjorklund, D.F., 1
Blackmore, S., 1-2, 3, 4, 5-6
Blake, R., 1
Blake, W., 1
Blanke, O., 1, 2
Blanquet, F., 1, 2
Block, N., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Block, R.I., 1
Bode, S., 1
Boèce, 1
Bogen, J.E., 1
Bohr, N., 1, 2, 3, 4
Bolgert, F., 1
Boly, M., 1
Bolz, M., 1
Boring, E.G., 1, 2
Borjigin, J., 1
Borst, C.V., 1, 2

Bossuet, J.B., 1
Bottros, M., 1
Bouhassira, D., 1
Bouton, C., 1
Boveroux, P., 1
Brass, M., 1
Brecht, M., 1
Breitmeyer, B.G., 1
Brentano, F., 1, 2
Brett king, D., 1
Brisart, R., 1
Broca, P., 1, 2
Broch, H., 1
Brooks, R.A., 1, 2
Bruder, N.J., 1
Buchner, A., 1
Buckner, W., 1
Bughardt, G.M., 1
Bünninga, S., 1
Burgat, F., 1, 2
Burnside, B.A., 1

Cabanac, A., 1
Cabanac, M., 1
Cahour, B., 1, 2
Calasso, R., 1, 2
Calvin, J., 1
Cammoun, L., 1
Camus, A., 1
Cant, R., 1
Cappuccio, M., 1

Caputo, J.D., 1
Carmody, J., 1, 2
Carnap, R., 1, 2, 3
Carruthers, P., 1, 2, 3
Cassin, B., 1
Cassirer, E., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Castel, P.-H., 1, 2, 3
Cattin, E., 1, 2
Cermolacce, M., 1, 2, 3, 4, 5
Certeau, M. de, 1
Chabris, C.F., 1
Chakrabarti, B.K., 1
Chalmers, D., 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14
Chang, H., 1
Changeux, J.-P., 1, 2-3, 4, 5, 6
Chao, S.L., 1
Chateaubriand, F.-R. de, 1, 2
Chauvier, S., 1
Chella, A., 1
Chenet, F., 1
Chestov, L., 1
Choi, B., 1
Christiansen, P.V., 1
Christophe, A., 1
Chung, C., 1
Churchland, P.M., 1, 2, 3
Churchland, P.S., 1, 2
Ciaunica-Garrouty, A., 1
Citti, G., 1
Clark, J.J., 1
Cleeremans, A., 1

Clerc, H., 1, 2, 3
Clifford, C.W.G., 1
Cocteau, J., 1
Cohen, J., 1
Cohen, L., 1
Cohen, M.A., 1, 2, 3, 4
Coleman, M.R., 1, 2, 3
Comte, A., 1, 2, 3, 4
Conee, E., 1
Congleton, C., 1, 2
Contreras, D., 1
Cook, R.I., 1
Cooley, C.H., 1
Cooper, S., 1
Copeland, J., 1
Corallo, G., 1
Corazza, O., 1
Cornu, Ph., 1, 2
Cosmelli, D., 1, 2
Costall, A., 1
Coutinho Da Silva, L., 1
Crick, F., 1, 2
Crutchfield, J.P., 1
Csikszentmihalyi, M., 1, 2
Cudworth, R., 1-2
Cullen, B.F., 1
Cumberland, R., 1, 2
Curallucci, H., 1, 2, 3, 4

Dalle Pezze, B., 1
Dalmonte, R., 1

Damasio, A.R., 1, 2, 3, 4
Dante, 1
Danto, A.C., 1
Danziger, K., 1, 2
Darrigol, O., 1
Daves, S.M., 1
Davidson, R.J., 1, 2, 3, 4, 5
Davis, M.H., 1, 2, 3
De Jaegher, H., 1
DeCharms, R.C., 1
Deeprose, C., 1
Dehaene, S., 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Dehaene-Lambertz, G., 1
Dennett, D., 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10-11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Denys l'Aréopagite, 1
Depraz, N., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18
Derrida, J., 1, 2, 3, 4
Descartes, R., 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
Descola, P., 1, 2, 3
Desmurget, M., 1, 2
Devereux, G., 1
Dillon, P., 1
Dobrunz, U.E.G., 1
Dôgen, 1
Dragonetti, C., 1, 2
Drake, S., 1
Droit, R.-P., 1, 2
Drummond, M., 1

DUCHEYNE, S., 1
DUDJOM LINGPA, 1
DUFOUR-KOWALSKA, G., 1
DUMONT, J.P., 1
DUNN, E.W., 1
DUNNE, J., 1, 2, 3, 4, 5
DUPÉRON, I., 1, 2, 3
DUPOUX, E., 1
DUPUY, J.-P., 1
DUTAT, M., 1

EASTWOOD, J.D., 1
ECKHART, Maître, 1, 2, 3
EDELMAN, D.B., 1
EDELMAN, G., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
EDWARDS, J.C.W., 1
EDWARDS, N., 1
EDWARDS, S., 1
EHRSSON, H., 1
EINSTEIN, A., 1, 2
EKMAN, P., 1
ELFFERICH, I., 1, 2
ELIADE, M., 1
EMMECHE, C., 1
ENGEL, A.K., 1
ÉPICURE, 1, 2, 3
ÉRASME, 1
ERDELYI, M.H., 1
ERDOES, R., 1
ERICSSON, K.A., 1
ESFELD, M., 1

Espagnat, B. d', 1
Evers, A.S., 1
Ey, H., 1

Fach, W., 1
Farthing, G.W., 1
Faugeras, F., 1
Fechner, G.T., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Feigl, H., 1, 2, 3
Feinstein, B., 1
Fenner, P., 1
Ferrari, R., 1, 2, 3, 4, 5
Ferri, F., 1
Ffytche, D., 1
Fichte, J.G., 1, 2, 3-4, 5
Ficin, M., 1
Filliozat, P.-S., 1
Findlay, J.N., 1
Fink, E., 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10
Finkel, K.J., 1
Finneman, N.O., 1
Fisette, D., 1
Fitzgerald, R.D., 1
Flajoliet, A., 1
Flanagan, O., 1, 2
Fletcher, K.E., 1
Fodor, J.A., 1
Ford, J., 1
Foucault, M., 1, 2
Frackowiak, R.S., 1
Franklin, S., 1

Freeman, A., 1, 2, 3
Freeman, W.J., 1
Freud, S., 1, 2, 3, 4-5, 6, 7
Fried, I., 1
Fries, P., 1
Friston, K.F., 1, 2
Friston, K.J., 1
Fuchs, T., 1
Fukuyama, H., 1

Gabrieli, J.D.E., 1
Galanaud, D., 1
Galilée, G., 1, 2, 3, 4
Gallagher, S., 1, 2
Gao, H.H., 1, 2
Garcia, P.S., 1, 2
Gard, T., 1, 2
Gardelle, V. de, 1, 2, 3
Garfield, J.L, 1
Gaukroger, S., 1
Gelskov, S.V., 1
Gendlin, E., 1
Gennaro, R.J., 1
Gergen, K.J., 1
Gerstner, W., 1
Gheorghiev, C., 1
Ghoneim, M., 1
Gigandet, X., 1
Gil, D., 1
Gillies, D., 1
Gillot, P., 1

Glick, S.D., 1
Glover, G.H., 1
Goldberg, I., 1
Goldgar, A., 1
Goldman, A.I., 1
Goldstein, K., 1
Gooding, D.C., 1
Gopnik, A., 1, 2, 3
Gorman, M., 1
Gouin, F.M., 1
Gould, S.J., 1
Gouvitsos, F.A., 1
Gray, J., 1, 2
Greene, J., 1
Gress, T., 1
Greyson, B., 1
Grice, H.P., 1
Griffiths, L.J., 1
Griffiths, R.R., 1
Grivois, H., 1
Gross, J.J., 1
Grossberg, S., 1, 2
Grünbaum, T., 1
Guisinger, S., 1
Güntürkün, O., 1
Guyon, J., 1, 2, 3-4, 5
Güzeldere, G., 1

Haar, M., 1
Hacking, I., 1
Hadot, P., 1

HAFFARNAN, M., 1
HAGGARD, P., 1
HÄGGQVIST, S., 1
HAGMANN, P., 1
HAHN, E.L., 1
HALIFAX, J., 1, 2, 3, 4
HALL, L., 1, 2
HALLETT, M., 1
HAMEROFF, S.R., 1, 2
HAMM, P., 1
HAMPTON, R.R., 1
HANSEN, P.C., 1
HANTLER, C., 1
HANXI HE, A., 1
HAREL, M., 1
HARTMANN, G., 1
HARVEY, J.H., 1
HASENBALG, V., 1
HAYNES, J.-D., 1
HAYWARD, J.W., 1
HEAVEY, C.L., 1, 2, 3
HEGEL, G.W.F., 1, 2, 3, 4-5, 6, 7
HEIDEGGER, M., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26
HEINZE, H.-J., 1
HEISENBERG, W., 1, 2, 3
HEKTNER, J., 1
HÉNAFF, M.-A., 1
HENDRICKS, M., 1, 2
HENRY, M., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12
HÉRACLITE, 1, 2

Hernandez, J., 1
Herzog, M.H., 1
Himanka, J., 1
Hintikka, J., 1
Hirose, N., 1
Hobbes, T., 1
Høffding, H., 1
Hoffmann, D., 1
Hofstadter, D., 1
Honderich, T., 1
Honey, C.J., 1
Honneth, A., 1
Horace, 1, 2, 3
Horgan, T., 1
Hötzel, B.K., 1
Houdayer, E., 1
Hraber, P.T., 1
Hudetz, A.G., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Huenemann, C., 1
Huff, S., 1
Hugo, V., 1, 2
Hulin, M., 1, 2, 3
Hulme, O., 1, 2
Hume, D., 1, 2
Humphrey, G., 1
Humphrey, N., 1, 2
Huneman, P., 1
Hurlburt, R.T., 1, 2, 3, 4
Husserl, E., 1, 2-3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32,

33, 34, 35-36, 37, 38-39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52
HUT, P., 1
HYPPOLITE, J., 1, 2
ICKES, W.J, 1
IKEDA, T., 1
IRVINE, E., 1

JACK, A., 1, 2, 3, 4
JACKSON, F., 1, 2, 3
JACOBI, 1
JACOBSOHN, E., 1
JACOBSON, Y., 1
JAEGER, K., 1
JAMES, W., 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
JANICAUD, D., 1
JANKÉLÉVITCH, V., 1, 2, 3, 4, 5-6
JANSEN, K., 1
JAQUET, C., 1
JAUSS, H.R., 1
JAYNES, J., 1, 2, 3
JERBI, K., 1
JESSE, R., 1
JIBU, M., 1
JOHANSSON, P., 1, 2
JOHNSON, M.W., 1
JOHNSRUDE, I.S., 1, 2, 3
JOKIC, A., 1
JOUFFROY, L., 1
JULLIEN, F., 1, 2
JULLIER, L., 1

Jun, I.-G., 1
Jung, J., 1

Kabat-Zinn, J., 1, 2
Kahane, P., 1
Kane, R., 1
Kant, I., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18
Kaufman, J.C., 1
Kennard, C., 1
Kentridge, R.W., 1
Kerssens, C., 1, 2
Kerszberg, M., 1, 2
Kidd, R.F., 1
Kihara, K., 1
Kihlstrom, J.F., 1, 2
Kim, J., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Kim, S., 1
Kim, T.K., 1
Kim, Y.S., 1
Kincannon, A., 1
Kinsbourne, M., 1
Klarr, D., 1
Klibansky, R., 1
Kneale, W., 1
Koch, C., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Koivisto, M., 1
Konig, P., 1
Koshikawa, F., 1
Kouider, S., 1, 2, 3
Kreiman, G., 1

Kretz, L., 1
Kriegel, U., 1
Kringelbach, M.L., 1
Kristeller, J., 1
Kudo, T., 1
Kulstad, M.A., 1
Kwee, M.G.T., 1

La Forge, L. de, 1, 2
La Vallée Poussin, L. de, 1
Lachaux, J.-P., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Lacroix, A., 1
Laing, R.D., 1, 2, 3
Lal, Y.B., 1
Lalande, A., 1
Lame Deer, J., 1
Lamm, C., 1
Lamme, V.A.F., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Lamotte, E., 1
Lancaster, K.M., 1
Landerking, W.R., 1
Landman, R., 1
Langer, E.J., 1
LaRock, E., 1
Latour, B., 1
Lau, H., 1, 2, 3, 4
Laureys, S., 1, 2, 3, 4, 5
Lazar, S.W., 1, 2
Le Van Quyen, M., 1, 2, 3
Lee, U., 1, 2
Leenhardt, M., 1

Leggenhager, B., 1
Lehembre, R., 1
Leibniz, G.W., 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Lennmarken, C., 1
Lesèvre, N., 1
Leslie, K., 1
levinas, E., 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8
Levine, J., 1
Lévi-Strauss, C., 1
Lewis, G., 1-2
Lewontin, R., 1
Libet, B., 1-2, 3
Lind, A., 1, 2
Liu, T., 1
Lleu, J.-C., 1
Llinas, R., 1
Loar, B., 1, 2
Locke, J., 1, 2-3, 4, 5
Logothetis, N.K., 1, 2
Longchenpa, 1, 2, 3
Longo, G., 1
Lu, H.D., 1
Lubke, G.H., 1
Ludlow, D., 1
Ludlow, P., 1
Lueck, C.J., 1
Luisi, P.-L., 1
Lupescu, R., 1
Lutz, A., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Lydic, R., 1
Lyle, R., 1

LYONS, W., 1

MACDONELL, A.A., 1
MCGOVERN, K., 1, 2
MACH, E., 1, 2, 3, 4
MACHOVEC, F., 1
MACK, A., 1, 2, 3
MACKEY, S.C., 1
MAEDA, F., 1
MAISONNEUVE, I.M., 1
MALACH, R., 1
MALDINEY, H., 1, 2, 3
MALEBRANCHE, N., 1, 2, 3, 4, 5
MANGAN, B., 1, 2
MANISCALCO, B., 1
MÄNTILÄ, T., 1
MANZOTTI, R., 1, 2
MARCEL, A., 1
MARIE, C., 1
MARINO, L., 1
MARION, J.-L., 1, 2, 3, 4, 5
MARSH, M.N., 1
MARTI, S., 1, 2
MARTINERIE, J., 1
MASHOUR, G.A., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
MASON, D., 1
MASSION, A.O., 1
MATHEWS, M.J., 1
MATSUKI, A., 1
MATSUYOSHI, D., 1
MATTA, B.F., 1, 2, 3

MATTHEN, M., 1
MAUGUIÈRE, F., 1
MAUPASSANT, G. de, 1, 2
MAYR, S., 1
MCCANN, U.D., 1
MCCAUL, K.D., 1
MCCRATY, R., 1
MCREYNOLDS, J.R., 1
MEAD, G.H., 1
MEILLASSOUX, Q., 1
MELLONI, L., 1
MELTZOFF, A.N., 1
MELVIN, R., 1
MENARY, R., 1
MENON, D.K., 1, 2, 3
MENZIES, P., 1
MERICKLE, P.M., 1
MERKER, B., 1
MERLEAU-PONTY, M., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20-21, 22, 23
MESQUITA, B., 1
MESSINA, A.G., 1
METZINGER, T., 1
MEULI, R., 1
MEUWESE, J., 1
MEYERS, V., 1, 2
MEYNEN, G., 1
MI, W.D., 1
MICOULAUD-FRANCHI, J.-A., 1, 2
MIDAL, F., 1
MILAREPA, 1

Mill, J.S., 1
Miller, G.A., 1, 2
Miller, J., 1
Milner, B., 1
Mima, T., 1
Min, B.-K., 1
Minotti, L., 1
Misrahi, R., 1
Mitchell, E., 1
Mitchell, M., 1
Mitchell, R., 1
Mitchell, R.W., 1
Moeschler, J., 1
Mok, M.S., 1
Moldakarimov, S., 1
Mole, C., 1
Mongin, O., 1, 2
Montaigne, M. de, 1
Montevil, G., 1
Moody, T.C., 1, 2
More, H., 1, 2
Morin, A., 1, 2
Morris, S.G., 1
Moscovitch, M., 1, 2, 3, 4
Moutoussis, K., 1
Mukamel, R., 1
Murray, C.D., 1, 2

Naccache, L., 1, 2, 3, 4
Nāgārjuna, 1, 2
Nagasawa, Y., 1

Nagel, T., 1, 2, 3, 4, 5-6
Nahmias, E.A., 1
Nanamoli Bhikkhu, 1
Natorp, P., 1, 2
Nauriyal, D.K., 1
Nef, F., 1, 2, 3
Nelson, R.J., 1
Nelson, T.O., 1
Nemirow, L., 1
Newberg, A.B., 1
Nietzsche, F., 1, 2, 3, 4
Nisbett, R.E., 1, 2, 3, 4, 5-6
Nishida, K., 1-2, 3, 4
Nissou, J.-M., 1, 2, 3, 4
Nixon, G., 1
Noë, A., 1, 2
Noh, G.-J., 1, 2
Noirhomme, Q., 1

O'Connor, M., 1, 2
O'Leary, D., 1
O'Regan, J.K., 1, 2, 3
Ochsner, K.N., 1
Oczenski, W., 1
Ogden, R.M., 1
Ogmen, H., 1
Ohashi, R., 1
Olsson, A., 1
Osaka, N., 1
Ossandon, T., 1
Otto, R., 1, 2-3

Overgaard, M., 1, 2, 3
Owen, A.M., 1, 2, 3, 4

Pachoud, B., 1, 2, 3, 4, 5
Padmasambhava, 1
Pagli, P., 1
Pain, L., 1
Pal, D., 1
Palanca, B.J., 1
Paller, K.A., 1
Panofsky, E., 1
Paqueron, X., 1
Parent, A., 1
Parker, S., 1
Pashler, H., 1
Passingham, R.E., 1
Patočka, J., 1, 2, 3
Pattee, H.H., 1
Pauly, J.M., 1
Pavie, X., 1
Pbert, L., 1
Pearl, D.K., 1
Pedroarena, C., 1
Peeters, M., 1
Peirce, C.S., 1
Peragut, J.C., 1
Perret, N., 1
Peschard, I., 1
Pessa, E., 1
Peterson, L.G., 1
Petit, J.L., 1

Petitmengin, C., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15
Petitot, J., 1, 2
Pettigrew, L.E., 1
Phaf, H., 1
Piccinini, G., 1
Pickering, A., 1, 2
Pines, S., 1
Plantinga, A., 1
Platon, 1, 2, 3
Plotin, 1
Poggi, C., 1, 2
Polger, T., 1
populin, L.C., 1
Post, R., 1
Postle, B.R., 1
Price, D.D., 1
Price, H., 1
Prinz, J., 1
Prior, H., 1
Proust, J., 1
Putnam, H., 1, 2
Puybasset, L., 1

Quine, W.V., 1

Radder, H., 1
Rajala, A.Z., 1
Ramachandran, V.S., 1, 2
Ramon y Cajal, S., 1
Rao, S., 1
Reboul, A., 1

Reder, L.M., 1
Rees, G., 1
Reese, E., 1
Reese, R., 1
Regis, J.M., 1
Reichard, G., 1
Reininger, K.R., 1
Reissand, D., 1
Remillieux, A., 1, 2
Rensink, R.A., 1
Revonsuo, A., 1
Rey, M.F., 1
Rey, O., 1
Rhys Davids, C.A.F., 1
Ribary, U., 1
Ricard, M., 1, 2
Richard, S., 1
Richards, W.A., 1
Richir, M., 1
Richmond, S., 1
Ricœur, P., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Riou, B., 1
Rivelaygue, J., 1
Rizzolati, G., 1
Robbins, P., 1
Robinson, H., 1, 2
Rochat, P., 1
Rock, I., 1, 2
Rockwell, T., 1
Rodd, J.M., 1, 2, 3
Rodis-Lewis, G., 1

Rodriguez, E., 1
Roe, A.W., 1
Roepstorff, A., 1, 2, 3
Rogozinski, J., 1
Rohaut, B., 1
Romano, C., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Rosch, E., 1, 2
Rosenthal, D.M., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Rothwell, J.C., 1
Rounis, E., 1
Roustang, F., 1, 2, 3, 4
Rovere, M., 1
Roy, J.-M., 1
Rudrauf, D., 1, 2
Russell, B., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Russell, I.F., 1, 2
Ruyer, R., 1-2, 3
Ryckman, T., 1
Ryle, G., 1, 2

Saager, L., 1
Sackur, J., 1, 2, 3, 4-5
Sahraie, A., 1
Saint-Aubert, E. de, 1
Sakai, T., 1
Salmelin, R., 1
Sambursky, S., 1
Sanchez-Vives, M.V., 1
Sandberg, K., 1
Santorelli, S.F., 1
Sarti, A., 1

Sartre, J.-P., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12
Sass, L., 1
Saxl, F., 1
Schacter, D.L., 1
Schiff, N.D., 1, 2
Schmidt, J.A., 1
Schneider, G., 1
Schneider, L., 1
Schneider, S., 1, 2, 3
Schnell, A., 1
Schoendorff, B., 1
Scholte, S., 1
Schon, D., 1
Schooler, J.W., 1, 2
Schopenhauer, A., 1, 2, 3
Schrödinger, E., 1, 2, 3, 4, 5, 6
Schunn, C.D., 1
Schurgera, A., 1
Schwarz, A., 1
Schwitzgebel, E., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Scoville, W.B., 1
Searle, J., 1, 2, 3
Searleman, A.C., 1, 2
Sebel, P.S., 1, 2, 3
Segal, Z.V., 1
Sejnowski, T., 1
Selvidge, J.A., 1
Senzaki, N., 1
Seramsetti, S.M., 1
Sergent, C., 1, 2
Seth, A.K., 1

Sévérac, P., 1
Severino, E., 1
Sevush, S., 1
Sextus Empiricus, 1
Seymour, K., 1
Shannon, C.E., 1, 2, 3
Shanon, B., 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Shepard, R.N., 1
Shiksānanda, 1
Short, T.L., 1
Siegel, D.J., 1
Sigman, M., 1, 2, 3
Sikström, S., 1, 2
Silburn, L., 1, 2
Silvanto, J., 1
Silverman, M., 1
Simon, H.A., 1
Simons, D.J., 1
Simons, P., 1
Sin, R.H., 1
Singer, T., 1
Singer, W., 1, 2
Singh, H., 1
Sinigaglia, C., 1
Sitta, J.D., 1
Skinner, B.F., 1
Skinner, C., 1
Skrbina, D., 1
Slater, M., 1
Sloboda, J., 1
Slocum, J.D., 1

Sloterdijk, P., 1, 2, 3, 4
Smilek, D., 1
Smith, Q., 1
Smithies, D., 1
Smullyan, R., 1
Snell, B., 1, 2
Soddu, A., 1
Son, L.K., 1
Soneji, D., 1
Soon, C.S., 1
Sorabji, R., 1
Sørensen, T.A., 1
Soto, D., 1
Soulez, A., 1
Spampinato, F., 1
Spanlang, B., 1
Spekreise, H., 1
Spence, S.A., 1
Sperling, G., 1-2
Spinoza, B., 1, 2, 3, 4, 5
Sporns, O., 1
Stahlhut, C., 1
Stapleton, M., 1
Stcherbatsky, T., 1-2
Steels, L., 1
Steindl-Rast, D., 1
Stevens, B., 1
Stimpfl, T., 1
Stoelting, R.K., 1
Stoljar, D., 1
Storms, M.D., 1

STRAUS, E., 1
STRAUSS, J., 1
STRAWSON, G., 1, 2
STUSS, D.T., 1
SUHAMY, A., 1
SUZUKI, D.T., 1
SYDSJO, G., 1

TADI, T., 1
TAGLIASCO, V., 1
TANIGAWA, H., 1
TÄRNING, B., 1, 2
TART, C.T., 1, 2, 3
TAYLOR, J.T., 1, 2, 3
TEASDALE, G.M., 1
TEN ELSHOF, G., 1
TEN HOOR, M., 1
TENEGGI, C., 1
TERRACE, H.S., 1
THÉRÈSE d'AVILA, sainte, 1-2
THIELSCHER, A., 1
THISTED, R., 1
THOMAS, S., 1, 2
THOMAS-FOGIEL, I., 1
THOMPSON, E., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
TILLER, W.A., 1
TIMMERMANS, B., 1
TIPLER, F., 1
TITCHENER, E.B, 1, 2, 3, 4, 5, 6
TODD, R., 1, 2
TODD, S.J., 1

Tola, F., 1, 2
Tolle, E., 1
Tolstoï, L., 1, 2, 3
Tonneau, F., 1, 2
Tononi, G., 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16
Trampe, R., 1
Trevena, J., 1
Trivedi, A.N., 1
Tsakiris, M., 1
Tsongkhapa, 1
Tulving, E., 1, 2
Tung, A., 1
Tunstall, M.E., 1
Turing, A.M., 1, 2, 3
Turner, M.S., 1
Tweney, R., 1
Tye, M., 1, 2
Tzelgov, J., 1

Uzan, P., 1, 2

Valenzuela-Moguillansky, C., 1
Van Fraassen, B., 1, 2, 3
Van Lommel, P., 1, 2
Van Wees, R., 1, 2
Vangel, M., 1, 2
Vangkilde, S., 1
Vanhaudenhuyse, A., 1
Vanini, G., 1
Varela, F., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25
Varenne, J., 1

VARGAS, L.M., 1
VARMA, S., 1
VAUCANSON, 1
VELLY, L.J., 1
VELMANS, M., 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9
VERMERSCH, P., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12
VETTER, G., 1
VICO, G., 1
VIDAL, F., 1
VIDAL, J.R., 1
VILLABLANCA, J.R., 1
VILMER, J., 1
VION-DURY, J., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
VITIELLO, G., 1
VIVENZA, J.-M., 1
VOHS, K.D., 1
VON WRIGHT, G.H., 1
VOSS, J.L., 1
VUILLEMIN, J., 1
VYCUDILIK, W., 1

WAISMANN, F., 1
WALLACE, B.A., 1, 2
WALLON, H., 1
WALTER, S., 1, 2
WANG, M.M., 1, 2
WARD, L.M., 1
WATSON, J.B., 1
WATSON, J.D., 1
WEAVER, W., 1
WEBER, A., 1

Wedeen, V.J., 1
Wegner, D., 1
Weiskrantz, L., 1
Weiss, N., 1
Werner, H., 1
Wertheimer, M., 1, 2
Weyl, H., 1
Wheeler, M.A., 1
Whitehead, C., 1
Wilde, D.J., 1
Williams, J.M.G., 1
Wilson, F., 1
Wilson, J.T., 1
Wilson, T.D., 1, 2, 3, 4, 5-6
Winckler, M., 1
Witjas, T., 1
Wittgenstein, L., 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
Wood, C.W., 1
Woodward, J., 1
Woodworth, R.S., 1
Wright, E.W., 1, 2, 3
Wu, C.C., 1
Wu, S.-W., 1
Wu, W., 1
Wundt, W., 1-2, 3, 4, 5, 6, 7
Wyer, R.S., 1, 2

Yasue, K., 1
Yates, J., 1
Yoon, J.R., 1

ZAHAVI, D., 1, 2, 3, 4, 5, 6
ZAJONC, A., 1
ZARETSKAYA, N., 1
ZEKI, S., 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
ZELAZO, P.D., 1, 2-3, 4, 5, 6, 7
ZEMAN, A., 1, 2, 3
ZHANG, L., 1
ZURIFF, G., 1
ZWIRN, H., 1

Dans la collection « Bibliothèque des savoirs »

Michel Agier, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*

Alberto Alesina, Edward L. Glaeser, *Combattre les inégalités et la pauvreté. Les États-Unis face à l'Europe*

Ulrich Beck, Edgar Grande, *Pour un empire européen*

Michel Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*

Rémi Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*

Stanley Cavell, *Cités de paroles. Philosophie des salles obscures*

Douwe Draaisma, *Pourquoi la vie passe plus vite à mesure qu'on vieillit*

– Une histoire de la mémoire

Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*

Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La rédemption de la réalité matérielle*

Christopher Lane, *Comment la psychiatrie et l'industrie pharmaceutique ont médicalisé nos émotions*

Benoît de l'Estoile, *Le Goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*

André Pichot, *Aux origines des théories raciales. De la Bible à Darwin*

Karl Polanyi, *La Subsistance de l'homme : la place de l'économie dans l'histoire et la société*

Gérard Pommier, *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*

– *Que veut dire « faire » l'amour ?*

Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*

Bernard Stiegler, *Prendre soin. 1. De la jeunesse et des générations*

– *Pharmacologie du Front national*, suivi de *Vocabulaire d'Ars Industrialis* par Victor Petit Pierre-André Taguieff, *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*

Slavoj Žizek, *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*

– *Après la tragédie, la farce ! ou Comment l'histoire se répète.*

– *Vivre la fin des temps*

– *Pour défendre les causes perdues*

– *Métastases du jouir. Des femmes et de la causalité*

TABLE

Du même auteur

Introduction

QUESTION 1 - Quel langage pour la conscience ?

QUESTION 2 - Peut-on « définir » la conscience ?

QUESTION 3 - Comment changer d'état de conscience ?

QUESTION 4 - Les questions sur la conscience sont-elles auto-référentielles ?

QUESTION 5 - La conscience est-elle le présupposé de la nature ?

QUESTION 6 - Comment classer les thèses métaphysiques au sujet de la conscience ?

QUESTION 7 - Que faut-il être pour adhérer à une thèse métaphysique ?

QUESTION 8 - Qu'est-ce que ça (ne) fait (pas) d'être un Zombie ?

QUESTION 9 - Les théories neurologiques et évolutionnistes de la conscience : qu'expliquent-elles ?

QUESTION 10 - Anesthésie, sommeil, coma : que suspendent-ils ?

QUESTION 11 - Quel genre d'unité a le moment présent ?

QUESTION 12 - Comment la nature est-elle nouée par et avec la conscience ?

QUESTION 13 - L'introspection est-elle possible ?

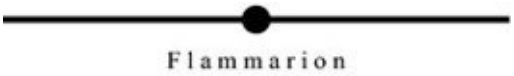
QUESTION 14 - Que voudrait dire « vivre sa propre mort » ?

Conclusion

Bibliographie

Index

Dans la collection « Bibliothèque des savoirs »



Notes

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, 1983, p. 103, § 304.

2. Il s'agit là d'une expression du « problème des autres esprits ». A. Avramides, *Other Minds*, Routledge, 2001 ; F. Nef, « À propos d'une controverse entre Carnap et Schrödinger », *in* M. Bitbol & O. Darrigol (éd.), *Erwin Schrödinger, Philosophy and the Birth of Quantum Mechanics*, Frontières, 1992 ; M. Bitbol, « The problem of other minds : A debate between Schrödinger and Carnap », *Phenomenology and the Cognitive Science*, 3 (1), 2004, p. 115-123.

3. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Nathan, 1998, p. 42.

4. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964, p. 47.

5. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op. cit.*, p. 42, note 2.

6. Le thème d'un personnage qui ne se reconnaît pas immédiatement dans le miroir est fréquent dans la littérature, avec diverses tonalités émotives. Voir par exemple Guy de Maupassant, *Bel-Ami*, Livre de Poche, 1979 : l'épisode célèbre des trois miroirs dans l'escalier comporte un premier temps de non-reconnaissance à tonalité laudative. Ce thème a par ailleurs été commenté philosophiquement par une lignée de penseurs viennois. Ainsi, Ernst Mach décrit deux épisodes (devant une boutique et dans un omnibus) durant lesquels il a été surpris par une personne qu'il croyait être autre et qui était en fait sa propre image dans un miroir (E. Mach, *L'Analyse des sensations*, Jacqueline Chambon, 1996, I, 2, note). Son expérience de défaut de reconnaissance le confirme dans l'idée que « les gens se connaissent très mal eux-mêmes ». Sigmund Freud cite Mach sur ce point, et mentionne qu'il a vécu la même expérience au moins une fois, dans un train (S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Gallimard, 2003, p. 257, note 1). L'apparition de son image, écrit-il à rebours du personnage de Maupassant, lui a « fortement déplu ». Voir également A. Lacroix, « Le visage, ce qu'il révèle », *Philosophie Magazine*, n° 64, 2012, p. 44-45.

7. S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, *op. cit.*, p. 257.

8. *Ibid.*, p. 246.

9. M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 189, § 40. « Étrang(èr)eté » est la traduction choisie ici pour « *Unheimlichkeit* ».

10. M. Foucault, « Des espaces autres. Hétérotopies », *Dits et Écrits 1984. Des espaces autres*, conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, *in Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octobre 1984, p. 46-49.

11. C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Schocken Books, 1964 ; G.H. Mead, « The social self », *in* G.H. Mead, *Selected Writings*, Bobbs-Merrill, 1964.

12. R. Laing, *Soi et les autres*, Gallimard, 1971.

13. C. Whitehead, « Social mirrors and shared experiential worlds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, 2001, p. 3-36.

14. C. Gheorghiev, *Le Signe du miroir*, Éditions Universitaires Européennes, 2011. Le « signe du miroir », c'est-à-dire la non-reconnaissance du sujet dans un miroir (ou les longues séances de contemplations spéculaires, pour s'assurer qu'il n'a pas changé), compte parmi les symptômes fréquents de la schizophrénie.

15. P.-H. Castel, *L'Esprit malade*, Ithaque, 2009, p. 126.

16. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, 2007, p. 308 (p. 424 de l'édition 1991) : « La réceptivité accueillante à l'événement, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité. Elle fait défaut dans la psychose ». L'interprétation existentielle de ce défaut d'accueil le rapporte à un événement passé inintégrable, vécu comme absolument étranger, et auquel la projection d'altérité sur des personnages délirants fait écho.

17. L. Sass, *Les Paradoxes du délire*, Ithaque, 2010.

Notes

1. Voir le chapitre XIII, qui porte sur l'introspection.

2. J. Austin, *Quand dire c'est faire*, Seuil, 1991. La modalité locutoire du langage est aussi appelée « constative » ; elle sert à faire des *constats* sur ce qu'il y a ou ce qui se présente. Elle s'oppose à d'autres modalités dites « performatives », dont la fonction est de *modifier* un état de choses actuel en agissant sur des interlocuteurs.

3. L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, TER, 1982, p. 24.

4. Une esquisse de ce thème se trouve dans M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Flammarion, 2010, p. 571. On peut y entendre une réminiscence du concept heideggerien de *Dasein*, et de sa puissante reprise par Henri Maldiney.

5. M. Tye, *Consciousness, Color, and Content*, MIT Press, 2000.

6. F. Tonneau, « Consciousness outside the head », *Behavior and Philosophy*, 32, 2004, p. 97-123 ; T. Honderich, *On Consciousness*, Edinburgh University Press, 2004 ; T. Honderich, « Radical Externalism », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 13, 2006, p. 3-13 ; J.K. O'Regan, & A. Noë, « A sensorimotor account of vision and visual consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 24, 2001, p. 939-1031 ; A. Noë, « Out of the head. Why you are not your brain », MIT Press, 2009 ; R. Manzotti, « Does process externalism support panpsychism ? The relational nature of the physical world as a foundation for the conscious mind », *in* D. Skrbina (éd.), *Mind That Abides*, John Benjamins, 2009.

7. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1915*, Gallimard, 1971, p. 158.

8. S. Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1978, p. 65.

9. *Ibid.*, p. 76. Voir également M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, Flammarion, 2000, p. 129.

10. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, *op. cit.*, p. 145 ; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gallimard, 1993, 5.621.

11. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, *op. cit.*, p. 148.

12. L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, *op. cit.*, p. 42.

13. *Ibid.*

14. Une version du proverbe est attribuée au Bouddha historique, Siddhārta Gautama : L. Silburn, *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997, p. 225.

15. L'expression « langage identifiant » traduit la locution italienne « linguaggio medesimale », forgée par F. Bertossa pour indiquer le genre de retournement de la langue sur son propre vécu de signification qui se produit lors des enseignements directs et dialogiques du Zen. Voir F. Bertossa & R. Ferrari, *Lo Sguardo senza occhio*, Albo Versorio, 2004.

16. N. Senzaki, *Cent Koans Zen*, Albin Michel, 2005.

17. Voir F. Midal, *Conférences de Tokyo*, Cerf, 2012.

18. K.-O. Apel, « La question de la fondation ultime de la raison », *Critique*, n° 413, octobre 1981, p. 924 ; voir également K.-O. Apel, *Transformation de la philosophie*, vol. I, Cerf, 2007.

19. J.-L. Marion, *La Théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981, p. 377.

20. J. Hintikka, « Cogito ergo sum : inférence ou performance ? », *Philosophie*, 6, 1985, p. 21-51 ; discussion dans : J. Vilmer, « Cogito ergo sum, induction et déduction », *Archives de philosophie*, t. 67, 2004, p. 51-63.

21. R. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, Gallimard, 2009, p. 102.

22. R. Descartes, lettre à *** de novembre 1640, *in* C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, III, Vrin, 1964-1974, p. 248.

23. « *Vivre* le doute *est* certitude. Le doute n'est pas prédateur de lui-même. Il n'est invalidant que s'il est transitif, s'il est appliqué à quelque chose d'autre ». F. Bertossa, www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=1319, 2011. Cette conception,

issue de la pratique du Zen, s'accompagne d'une lecture ontologique du *cogito*, assez proche de celle exposée plus bas en s'appuyant sur les réflexions du philosophe japonais Nishida Kitarô. Elle fait par ailleurs usage d'une analyse logique précise de la forme générale d'argument appelée « *consequentia mirabilis* » : « Si de la négation d'une proposition A, on déduit A, alors A est vraie ». F. Bellissima & P. Pagli, *Consequentia mirabilis, una regola logica tra matematica e filosofia*, Leo Olschki, 1996, p. 7. La paternité du raisonnement est souvent attribuée à Aristote, dans son *Protreptique* : W. Kneale, « Aristotle and the consequentia mirabilis », *Journal of Hellenistic Studies*, 77, 1957, p. 62-66. Clavius l'a également formulée au XVII^e^ siècle, en s'appuyant sur l'utilisation qu'en fait Euclide : M. Peeters & S. Richard, *Logique formelle*, Mardaga, 2009, p. 75.

24. Voir J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, 1979, p. 89.

25. Notons cependant que, si l'on a pris la pleine mesure du sens non limitatif du mot « expérience », aucune opposition de cette sorte ne subsiste. L'être, la vie, le monde, se donnent *comme* expérience. Le choix de l'un de ces vocables pour « désigner » cet illimité devient dans ce cas à la fois libre et arbitraire.

26. Nishida Kitarô, 1870-1945, a inauguré la stratégie philosophique de l'école de Kyôto, qui consiste à articuler une philosophie post-kantienne ou phénoménologique avec la pensée du Zen (essentiellement représentée par Daisetz Suzuki).

27. Nishida Kitarô, « À propos de la philosophie de Descartes », *in* Nishida Kitarô, *L'Éveil à soi*, CNRS, 2003, chapitre VI. Voir également F. Alquié, *La Nostalgie de l'être*, PUF, 1950 ; T. Gress, *Descartes et la Précarité du monde*, CNRS, 2012.

28. « C'est une même chose que penser, et la pensée exprimant "est". Car tu ne trouveras pas le penser sans l'être dans lequel le penser est exprimé ». Parménide, *Poème*, VIII, 34-36, *in* P. Aubenque (éd.), *Études sur Parménide*, I, Vrin, 1987, p. 40. Voir également H. Maldiney, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Cerf, 2012, p. 173. Maldiney traduit ce vers de Parménide d'une manière encore plus « cartésienne » : « Car tu ne trouveras pas la pensée qu'*il n'y a pas* sans le *il y a* en lequel elle se trouve être dite ».

29. Nishida Kitarô, *L'Éveil à soi*, *op. cit.*, p. 254.

30. Voir la formule célèbre de Jacobi et Hegel, inspirée de Spinoza : « *omnis determinatio est negatio* ». C. Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000, p. 155. Spinoza lui-même avait écrit, dans sa lettre 50 à Jelles, « la détermination est une négation » : B. Spinoza, *Correspondance*, GF-Flammarion, 2010, p. 291.

31. Avec le préfixe latin ex-indiquant la sortie, et le verbe latin *sistere* signifiant placer (ou se placer). Heidegger utilise souvent la graphie ek-sister, en rattachant le mot au grec ekstasis (déplacement, extase).

32. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Livre de Poche, 1990, p. 33-37.

33. Nishida Kitarô, *L'Éveil à soi*, *op. cit.*, p. 193 ; B. Stevens, *Invitation à la philosophie japonaise*, CNRS, 2005.

34. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, 5.633.

35. M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 85.

36. E. Thompson, *Waking, Dreaming, Being : New Light on the Self and Consciousness from Neuroscience, Meditation, and Philosophy*, Columbia University Press, 2014.

37. Śaṅkara, *Les Mille Enseignements*, *in* M. Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique ?*, Vrin, 1994, p. 60.

38. J.T. Wilson, L.E. Pettigrew & G.M. Teasdale, « Structured interviews for the Glasgow Outcome Scale and the extended Glasgow Outcome Scale : Guidelines for their use », *Journal of Neurotrauma*, 8, 1998, p. 573-585.

39. Voir chapitre x. Le *locked-in syndrome* est une forme d'enfermement dans le corps devenu inerte. J.-D. Bauby, *Le Scaphandre et le Papillon*, Robert Laffont, 2007.

40. M. Velmans, *Understanding Consciousness*, Routledge, 2009, p. 8.

41. L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, *op. cit.*, p. 40.

42. *Ibid.*, p. 41.

43. *Ibid.*, p. 64.

44. *Ibid.*, p. 40.

Notes

1. « *Il n'y a pas à fixer le lieu de la conscience* […] *mais bien à changer le principe même de l'orientation. Au lieu de nous abandonner au mouvement qui porte la connaissance vers son objet, nous devons apercevoir un but auquel toute la connaissance tourne en quelque sorte le dos* ». E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, III, Minuit, 1972, p. 67.

2. Nishida Kitarô, « Une étude sur le bien », *Revue Philosophique de Louvain*, 97, 1999, p. 19-29.

3. E. Husserl, *Recherches logiques*, II, 2, PUF, 1972, p. 146, v^{e} Recherche logique, § 2.

4. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 62.

5. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1990.

6. *Ibid.*, p. 136.

7. W. James, *Précis de psychologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 108.

8. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Gallimard, 1950, p. 276.

9. Saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 1a, question 10, article 2) attribue ces paroles à Boèce : « Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem » : « Le maintenant qui passe fait le temps, le maintenant qui demeure fait l'éternité ». Voir T. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, Vrin, 1977, p. 104, note 2 (F. Lessay). Voir également Boèce, *Comment la Trinité est un Dieu*, *in Traités théologiques*, GF-Flammarion, 2000, p. 157.

10. A. Zeman, *Consciousness, a User's Guide*, Yale University Press, 2002, p. 27.

11. H. Ey, *La Conscience*, Desclée de Brouwer, 1983, p. 19.

12. J. Barrow & F. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986, p. 2.

13. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 12 (pagination de l'édition originale).

14. Heidegger a proposé lui-même cette traduction française de « *Dasein* » dans sa lettre à Jean Beaufret du 23 novembre 1945. M. Heidegger, *Questions III et IV*, Gallimard, 1990, p. 130.

15. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV, 41, Philbert Hamelin, 1554 (cité par E. Balibar, « Conscience », *in* B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, 2004, p. 264). L'usage moral du mot italien « coscienza » est attesté avant cela par Dante, *Divine Comédie*, trad. de J. Risset, Flammarion, 1992 : cf. « Enfer », XIX, 119 ; XXVIII, 115 ; « Purgatoire », XXVII, 33 ; XXXIII, 93.

16. M. de Montaigne, *Essais*, III, 2, « Du repentir », *in Œuvres complètes*, Seuil, 1967, p. 327.

17. L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Michel Bobin, Paris, 1666, p. 14.

18. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe : The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted and its Impossibility Demonstrated*, R. Royston, Londres, 1678. Voir également U. Thiel, « Cudworth and seventeenth century theories of consciousness », *in* S. Gaukroger (éd.), *The Uses of Antiquity*, Kluwer, 2001.

19. H. More, *The Immortality of the Soul*, Martinus Nijhoff, 1987 (édition originale Londres, 1659), p. 15, 16, 77, *etc*. On trouve également une occurrence de « conscious » dans H. More, *An Antidote Against Atheism*, Londres, 1652, p. 347. Voir A. Bitbol-Hespériès, « Le dualisme dans la correspondance entre Henry More (Morus) et Descartes », *in* J.-L. Vieillard-Baron, *Autour de Descartes, Le Dualisme de l'âme et du corps*, Vrin, 1991, p. 141-158.

20. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe : The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted and its*

Impossibility Demonstrated, *op. cit.*, p. 123.

21. Ibid., p. 196, 204, 207.

22. Ibid., p. 244, 253.

23. R. Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*, R. Phillips, 1727, p. 5, appendice de J. Maxwell.

24. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, I, Oxford University Press, p. 115, § 19.

25. S. Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 73.

26. S. Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 70.

27. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, III, II, VII, iv, *in Œuvres I*, Gallimard, 1979, p. 350.

28. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, III, II, VII, iii, *in Œuvres I*, *op. cit.*, p. 349.

29. G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, GF-Flammarion, 1999, section 4.

30. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. II, Classiques Garnier, 1967, p. 879, réponses aux *Sixièmes Objections*.

31. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, I, *op. cit.*, p. 115, § 19.

32. *Ibid*., II, XXVII, *op. cit.* p. 335, § 9.

33. M.A. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, Philosophia, 1990 ; R.J. Gennaro, « Leibniz on Consciousness and Self-Consciousness », *in* R.J. Gennaro & C. Huenemann (éd.), *New Essays on the Rationalists*, Oxford University Press, 1999, p. 353-371.

34. L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Michel Bobin, Paris, 1666, p. 54.

35. *Ibid.* ; voir commentaire dans : B. Baertschi, *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot, et Maine de Biran*, Vrin, 2000, p. 379.

36. A. Arnauld, *Des vraies et fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la Vérité*, Abraham Viret, 1663, p. 49-50.

37. C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, IX-2, Vrin, 1964-1974, p. 28 ; cité et commenté par G. Lewis, *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, 1950, p. 39.

38. C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, III, Vrin, 1964-1974, p. 273, lettre à Mersenne du 31 décembre 1640.

39. Un cas contraire peut toutefois être relevé dans la traduction française de Clerselier, revue par Descartes, de la réponse aux Troisièmes Objections : C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, IX-1, Vrin, 1964-1974, p. 137 : « il y a d'autres actes que nous appelons intellectuels, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou *conscience* et connaissance ».

40. C. Adam & P. Tannery (éd), *Œuvres de Descartes*, III, *op. cit.*, p. 273, lettre à Mersenne du 31 décembre 1640.

41. C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, VII, Vrin, 1964-1974, p. 559 ; R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. II, *op. cit.*, p. 1070-1071. Cité et commenté par N. Depraz, *La Conscience*, Armand Colin, 2001, p. 23.

42. C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, IX, *op. cit.*, p. 225. Voir G. Lewis, *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*, *op. cit.*, p. 40.

43. R. Descartes, *L'Entretien avec Burman*, PUF, 1981, p. 26 ; C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, V, Vrin, 1964-1974, p. 149 ; G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Vrin, 1971.

44. *Ibid.*

45. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 19.

46. R. Descartes, *Discours de la méthode*, V, *in* C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, VI, Vrin, 1964-1974, p. 56-60.

47. Descartes à Plempius pour Fromondus, 3 octobre 1637, *in* C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, I, Vrin, 1964-1974, p. 413 (traduction C. Adam et G. Milhaud, *Correspondance de Descartes*, II, Félix Alcan, 1939, p. 5-6). L'assimilation de la perception des animaux à une perception humaine « inconsciente », en état de distraction, a été avancée plus récemment par P. Carruthers, « Brute Experience », *Journal of Philosophy*, 86, 1989, p. 258-259 ; voir également L. Kretz, « Peter Carruthers and Brute Experience; Descartes Revisited », *Essays in Philosophy*, 5, 2004, p. 1-13.

48. À l'inverse de P. Carruthers (« Brute Experience », *loc. cit.*), qui considère la possibilité d'une « expérience inconsciente », où il entend une expérience pure privée de conscience réflexive.

49. A. Zeman, *Consciousness, a User's Guide*, *op. cit*, p. 27.

50. Lettre à Henry More du 5 février 1649, *in* R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. III, Classiques Garnier, 1973, p. 885. Je remercie chaleureusement mon épouse, Annie Bitbol-Hespériès, pour avoir attiré mon attention sur ce texte, qui confirme que la position de Descartes au sujet de la conscience des animaux était plus nuancée que ce qui est habituellement admis.

51. Pour une étude approfondie sur cette question, voir F. Burgat, *Une autre existence*, Albin Michel, 2012.

52. J. Greene, *Memory, Thinking and Language : Topics in Cognitive Psychology*, Methuen, 1987 ; B.M. Basile & R.R. Hampton, « Dissociation of active working memory and passive recognition in rhesus monkeys », *Cognition*, 126, 2013, p. 391-396.

53. B. Russell, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, 1971, p. 292.

54. H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, PUF, 1990, p. 5. « Conscience signifie d'abord mémoire. […] Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? » En identifiant purement et simplement la conscience et la mémoire, Bergson ignore cependant (contre l'avis de Leibniz) cela même qui est mémorisé : l'expérience pure, instantanée.

Cette mise à l'écart de toute considération sur l'expérience ouvre bon gré mal gré la voie, comme nous l'avons signalé, au monisme matérialiste.

55. E. Tulving, « Memory and consciousness », *Canadian Psychologist*, 25, 1985, p. 1-12.

56. Les trois modes de conscience de Tulving sont qualifiés respectivement de prénoétique, noétique et autonoétique. Le mode prénoétique équivaut à une expérience immédiate de la situation présente. Le mode noétique décolle l'expérience de la pure actualité, et lui donne accès à des situations figurées, passées ou projetées. Le mode autonoétique met en scène le sujet en tant qu'acteur de ses propres épisodes vécus.

57. La mémoire procédurale équivaut à l'enregistrement des programmes d'action efficaces et à leur mise en œuvre irréfléchie dans l'instant où elles s'avèrent utiles ; la mémoire sémantique consiste en une représentation de configurations passées de l'environnement, pouvant être décrites à l'aide du langage ; et la mémoire épisodique permet la remémoration de séquences d'événements perçues comme personnellement vécues.

58. J.F. Kihlstrom, « The automaticity juggernaut », *in* J. Baer, J.C. Kaufman & R.F. Baumeister (éd.), *Psychology and Free Will*, Oxford University Press, 2008 ; J.A. Bargh, « The automaticity of everyday life », *in* R.S. Wyer (éd.), Advances in Social Cognition, 10, 1997, p. 1-61.

59. G. Agamben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Payot & Rivages, 2006 ; voir également M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, Flammarion, 2000, p. 148.

60. F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, t. I, Gallimard, 1995, p. 43, § 98.

61. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985, p. 19.

62. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 100.

63. I. Goldberg, M. Harel & R. Malach, « When the brain loses its self : Prefrontal inactivation during sensorimotor processing », *Neuron*, 50, 2006, p. 329-39.

64. La cénesthésie est un massif de sensations corporelles encore inanalysées, précédant toute objectivation de parties du corps auxquelles elles appartiendraient.

65. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, 1965, p. 128.

66. La reconnaissance de soi dans le miroir doit seulement être considérée comme un *signe d'assimilation* de cette réciprocité, qui est vraisemblablement bien antérieure à la rencontre de son propre reflet dans l'eau claire ou dans la vitre métallisée. La « délégation de regard aux alter-ego », comme l'indique le texte précédent, est sans doute le premier moteur de la réciprocité ; il en est à la fois le moteur et le fruit. Voir également P. Sloterdijk, *Bulles*, Fayard/Pluriel, 2010, p. 581.

67. H.S. Terrace & L.K. Son, « Comparative metacognition », Current Opinion in Neurobiology, 19, 2009, p. 67-74.

68. Une tache est faite sur le corps de l'animal à son insu. L'animal qui la voit dans le miroir se touche *lui-même* pour essayer d'enlever la tache (au lieu de toucher le miroir !). Le dauphin ne peut pas se toucher lui-même, il n'a pas de main, mais il se retourne lui-même dans tous les sens pour bien voir la tache dans le miroir. Ses comportements ne sont pas les mêmes face à un enregistrement différé de ses propres mouvements, que face à son image immédiate dans un miroir.

69. M. Bekoff, C. Allen & G.M. Bughardt, *The Cognitive Animal : Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, MIT Press, 2002.

70. D. Reissand & L. Marino, « Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin : A case of cognitive convergence », *PNAS*, 98, 2001, p. 5937-5942.

71. A.Z. Rajala, K.R. Reininger, K.M. Lancaster & L.C. Populin, « Rhesus monkeys (*Macaca mulatta*) do recognize themselves in the mirror : Implications for the evolution of self-recognition » *PLOS ONE*, 5(9): e12865. doi:10.1371, 2010.

72. H. Prior, A. Schwarz & O. Güntürkün, « Mirror-induced behavior in the magpie (*Pica pica*) : Evidence of self-recognition », *PLOS Biology*, 6, 2008,

p. 8.

73. P. Carruthers, « Metacognition in animals : A skeptical look », *Mind & Language*, 23, 2008, p. 58-89.

74. M. Tsakiris & P. Haggard, « The rubber hand illusion revisited : Visuotactile integration and self-attribution », *Journal of Experimental Psychology : Human Perception and Performance*, 31, 2005, p. 80-91 ; C. Valenzuela-Moguillansky, D. Bouhassira & J.K. O'Regan, « The role of body awareness in pain : An investigation using the rubber hand illusion », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 110-142 ; C. Valenzuela-Moguillansky, « Chronic pain and disturbances in body awareness », *Revista Chilena de Neuropsicología*, 7, 2012, p. 26-38.

75. V.S. Ramachandran, *Phantoms in the Brain*, Fourth Estate, 1999, p. 58-60.

76. B. Leggenhager, T. Tadi, T. Metzinger & O. Blanke, « Video ergo sum : Manipulating bodily self-consciousness », *Science*, 317, 2007, p. 1096-1099 ; M. Slater, B. Spanlang, M.V. Sanchez-Vives & O. Blanke, « First person experience of body transfer in virtual reality », PLOS ONE, 5(5): e10564. doi:10.1371, 2010.

77. V.S. Ramachandran, *Phantoms in the Brain*, *op. cit.*, p. 61.

78. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 12.

79. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 95.

80. F. Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose ?*, Minuit, 2002.

81. D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity : A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, 1999.

82. M. Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 2003.

83. Arrêt, ou suspension, du jugement (en particulier du jugement de réalité des objets d'expérience). Cet arrêt prépare le retour à l'expérience pure, en deçà du jugé ; une expérience qui inclut l'expérience de juger, mais pas l'adhésion au jugement. Voir le chapitre III ci-dessous.

84. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, Vrin, 1978, p. 81.

85. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, PUF, 1972, p. 149.

86. H.P. Grice (éd.), *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989. Une implicature est un acte de langage consistant à orienter indirectement le lecteur vers une conclusion sans l'avoir pour autant formulée. Une série de questions sous-entendant l'impossibilité d'un certain fait sans jamais le nier explicitement peut parfois suffire à emporter la conviction.

87. F. Varela, *Quel savoir pour l'éthique ?*, La Découverte, 2004.

88. A. Morin, « Levels of consciousness », *Science and Consciousness Review*, 2, 2004, p. 1-16 ; A. Morin, « Levels of consciousness and self-awareness : A comparison and integration of various neurocognitive views », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 358-371.

89. P.D. Zelazo, « The development of conscious control in childhood », *Trends in Cognitive Sciences*, 8, 2004, p. 12-17.

90. J. Tzelgov, « Automatic but conscious : That is how we act most of the time », *in* R.S. Wyer (éd.), *The Automaticity of Everyday Life*, *Advances in Social Cognition*, 10, 1997, p. 217-230 ; J. Tzelgov, « Automaticity and processing without awareness », *Psyche*, 5 (3), avril 1999.

91. J.W. Schooler, « Re-representing consciousness : Dissociations between experience and meta-consciousness », *Trends in Cognitive Sciences*, 6, doi 10.1016/S1364-6613(02)01949-6, 2002.

92. Voir le tableau récapitulatif d'A. Morin, « Levels of consciousness and self-awareness : A comparison and integration of various neurocognitive views », *loc. cit.*

93. G.W. Farthing, *The Psychology of Consciousness*, Prentice Hall, 1992.

94. A.R. Damasio, *The feeling of what happens : Body and emotion in the making of consciousness*, Harcourt Brace, 1999.

95. *Ibid.*, p. 127-128.

96. M.A. Wheeler, D.T. Stuss & E. Tulving, « Toward a theory of episodic memory : The frontal lobes and autonoetic consciousness », *Psychological Bulletin*, 121, 1997, p. 331-354.

97. T.O. Nelson, « Consciousness and metacognition », *American Psychologist*, 97, 1990, p. 19-35.

98. D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, 2005.

99. E.J. Langer, *The Power of Mindful Learning*, Addison-Wesley, 1997.

100. L.M. Reder & C.D. Schunn, « Metacognition does not imply awareness : Strategy choice is governed by implicit learning and memory », *in* L.M. Reder (éd.), *Implicit Memory and Metacognition*, Psychology Press, 1996.

101. M. Csikszentmihalyi, *Flow : The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, 1990.

102. P.D. Zelazo, H. Hong Gao & R. Todd, « The development of consciousness », *in* P.D. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson (éd.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, 2007.

103. D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, *op. cit.*

104. Cette analyse correspond d'assez près à l'étagement husserlien des expériences anté-prédicatives et prédicatives. E. Husserl, *Expérience et Jugement*, PUF, 1970.

105. P.D. Zelazo, H. Hong Gao & R. Todd, « The development of consciousness », *loc. cit.*, p. 416.

106. R.W. Mitchell, « Kinesthetic-visual matching and the self-concept as explanations of mirror-self-recognition », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 27, 1997, p. 18-39.

107. P. Rochat, « Six levels of self-awareness as they unfold early in life », *Consciousness and Cognition*, 12, 2003, p. 717-731.

108. G. Edelman & G. Tononi, *Comment la matière devient conscience*, Odile Jacob, 2000, p. 243.

109. N. Lesèvre, « État actuel des études concernant les potentiels évoqués recueillis sur le scalp chez l'homme », *L'Année psychologique*, 68, 1968, p. 143-184 ; J. Vion-Dury & F. Blanquet, *Pratique de l'EEG*, Masson, 2008. Voir chapitre x.

110. C. Petitmengin, M. Bitbol, J.-M. Nissou, B. Pachoud, H. Curallucci, M. Cermolacce & J. Vion-Dury, « Listening from within », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 252-284 ; M. Aramaki, J. Vion-Dury, D. Schon, C. Marie & M. Besson, « Une approche interdisciplinaire de la sémiotique des sons », *in* R. Dalmonte & F. Spampinato (éd.), *Il Nuovo in musica e in musicologia*, LIM, Lucques, 2009.

111. Pour plusieurs de ces langues (le danois, le russe, le hongrois, le chinois, et l'ingessana), l'information est tirée de A. Zeman, *Consciousness, a User's Guide*, *op. cit.*, p. 32. Pour le français, l'anglais, l'allemand, l'italien et le sanskrit, elle a été obtenue à partir de diverses sources allant des dictionnaires (*Monier-Williams* pour le sanskrit, *Oxford English Dictionary* pour l'anglais) aux ouvrages philosophiques.

112. J. Moeschler & A. Reboul, *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Seuil, 1994, p. 31.

113. J.B. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, Claude Anisson, 1697.

114. M. De Certeau, *La Fable mystique*, I, Gallimard, 1982.

115. P.-S. Filliozat, *Le Sanskrit*, PUF, 2010 ; C. Poggi, *Le Sanskrit, souffle et lumière*, Almora, 2012, p. 97.

116. R. Calasso, *L'Ardore*, Adelphi, 2010, p. 30-31.

117. Voir Platon, *République*, VII, 533 d, *in Œuvres complètes de Platon*, I, Gallimard, 1950, p. 1128. Platon y évoque l'« œil de l'âme », avant Plotin et son « œil intérieur » (Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9, Les Belles Lettres, 1976, p. 105), et également avant la variante augustinienne des yeux de l'âme (saint Augustin, *Soliloques*, I, 12, *in* saint Augustin, *Œuvres*, I, Gallimard, 1998, p. 200). Voir également la *Yogakundalini Upanishad*, *in Thirty Minor Upanishads*, trad. anglaise de K. Narayanaswami Aiyar, Madras, 1914. On y trouve mentionné un

sixième chakra (*ajna chakra*), situé derrière la jonction des deux sourcils, et ayant une fonction de contemplation spirituelle ; ce site anatomique est couramment appelé « troisième œil ». Une étude récente du phénomène de regard intérieur peut être trouvée dans F. Ferri, F. Bertossa, M. Besa & R. Ferrari, « Point zero : A phenomenological inquiry into the subjective physical location of consciousness », *Perceptual and Motor Skills*, 107, 2008, p. 323-335.

118. E. Severino, *La Filosofia futura*, Rizzoli, 2011, p. 159 : « È inevitabile che diventa sembre più lucida e pressante la *consapevolezza che* […] quella sicurezza ha pur sempre un valore ipotetico ». On hésite en français entre utiliser le substantif « savoir » ou le substantif « conscience » pour traduire ici « consapevolezza » : « il est inévitable que devienne toujours plus clair et pressant *le savoir (la conscience) que* cette sécurité a pourtant toujours une valeur hypothétique ».

119. Longchenpa, *La Liberté naturelle de l'esprit*, Seuil, 1994.

120. Des équivalents de ces deux verbes sanskrits sont reconnaissables dans le latin *Esse*, et dans l'anglais *to Be*.

121. Vasubandhu, *A Discussion of the Five Aggregates*, *in* S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banarsidass, 1998, p. 65.

122. M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 65.

123. W. James, *Essais d'empirisme radical*, Flammarion, 2007. Notons que, chez Leibniz, l'aperception s'opposait à la perception comme la conscience réflexive à la conscience primaire, ce qui est bien différent de l'acception proposée par James.

124. Cette expression sanskrite signifie littéralement « achèvement non dualiste de la connaissance », comme cela a été précisé au chapitre I.

125. F. Jullien, *Un sage est sans idée*, Seuil, 1998.

126. L. Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy : The Paramārthasāra of Abhinavagupta With the Commentary of Yogarāja*, Routledge, 2011, p. 174.

Notes

1. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 32 ; voir également M. Heidegger, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Gallimard, 2013, p. 45.

3. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 35.

4. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 87-100, § 27-31 ; voir le commentaire précis de Natalie Depraz, *Lire Husserl en phénoménologue*, PUF, 2008, p. 62.

5. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 317, § 92.

6. E. Husserl, *Phénoménologie de l'attention*, Vrin, 2009, p. 91.

7. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, PUF, 1972, p. 141.

8. A. Goldgar, *Tulipmania : Money, Honor, and Knowledge in the Dutch Golden Age*, University of Chicago Press, 2007.

9. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 143.

10. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 78. Voir aussi N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologue*, p. 141.

11. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 152-153.

12. *Ibid.*, p. 4.

13. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4, Seuil, 1997, p. 57.

14. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, 1995.

15. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002 ; X. Pavie, *Exercices spirituels : leçons de philosophie antique*, Les Belles Lettres, 2012.

16. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 15.

17. *Ibid.*, p. 9.

18. *Ibid.*, p. 15.

19. E. Fink, « What does the phenomenology of Husserl want to accomplish ? », *Research in Phenomenology*, 2, 1972, p. 5-27 (traduction anglaise de « Was will die Phänomenologie Edmund Husserls ? », *in* E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966).

20. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, p. 171.

21. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, Jérôme Millon, 1994, p. 93.

22. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 164.

23. H. Weyl, *Temps, espace, matière*, Albert Blanchard, 1958, p. 4 ; voir également T. Ryckman, *The Reign of Relativity*, Oxford University Press, 2007.

24. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 167.

25. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 94.

26. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 266.

27. E . Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1992, p. 66, § 15.

28. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 136.

29. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 174.

30. N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologue*, *op. cit.*, p. 138.

31. Du verbe latin *duco, ducere* : guider, conduire.

32. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 168, § 51.

33. *Ibid.*

34. Voir chapitre VI.

35. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, Jérôme Millon, 2007, p. 48.

36. Il ne faut cependant pas oublier que, selon Husserl, la tâche de la phénoménologie est d'être une *science rigoureuse* des essences vécues.

37. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 172.

38. *Ibid.*, p. 173.

39. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 173 ; voir B. Bégout, *L'Enfance du monde*, La Transparence, 2007.

40. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 107.

41. *Ibid.*, p. 173.

42. *Ibid.*, p. 196.

43. *Ibid.*, p. 221 ; voir également E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1996.

44. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 215.

45. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, *op. cit.*, p. 39.

46. N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologue*, *op. cit.*, p. 65.

47. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 101.

48. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 99, § 31.

49. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001, p. 54.

50. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 99.

51. J.-L. Marion, *Réduction et Donation*, PUF, 1989.

52. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 85.

53. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 108, § 33 ; N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologue*, *op. cit.*, p. 68.

54. Selon Claude Romano, commentant un passage de Fink, l'*épochè* n'est pas une délimitation de la conscience, mais une *délimitation*, voire une *illimitation*, abolissant les limites entre la conscience et ses objets. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, 2010, p. 522.

55. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, *op. cit.*, p. 49.

56. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 156.

57. *Ibid.*

58. Voir chapitre I.

59. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 166, § 50 : « Nous n'avons proprement rien perdu, mais *gagné* la totalité de l'être absolu ».

60. Voir C. Romano pour un travail convergent de clarification de la différence entre *épochè* et réduction, par-delà une certaine indifférenciation dans les textes de la première tradition phénoménologique. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 513. Voir aussi et surtout la défense d'une *épochè* radicale contre la réduction husserlienne limitée chez J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Jérôme Millon, 1995, p. 163 et suiv.

61. E. Husserl, *Philosophie première*, t. I, P.U.F, 1970, p. 194.

62. E. Husserl, *Recherches logiques. Tome I : Prolégomènes à la logique pure*, PUF, 1990.

63. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1992, p. 46, § 8.

64. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2001, p. 110, A11, note.

65. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 106-109.

66. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 47, § 8.

67. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 242, § 76.

68. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 107.

69. M. Heidegger, *Les Principes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1984, p. 39.

70. *Ibid.*, p. 40.

71. V. Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du « presque »*, PUF, 1954, p. 154.

72. Voir chapitre XIII pour plus de détails.

73. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 171.

74. *Ibid.*, p. 107.

75. *Ibid.*, p. 172.

76. M. Bitbol, « Le corps matériel et l'objet de la physique quantique », *in* F. Monnoyeur (éd.), *Qu'est-ce que la matière ?*, Livre de Poche, 2000 ; M. Bitbol, *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Flammarion, 1996.

77. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *op. cit.*, p. 170.

78. M. Bitbol, « L'expérience d'objectiver », *in* N. Depraz (éd.), *Première, deuxième, troisième personne*, à paraître en 2014.

79. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 86.

80. *Ibid.*

81. W.V. Quine, *The Roots of Reference*, Open Court, 1974.

82. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1993, p. 30-31.

83. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 187, 156.

84. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op. cit.*, p. 52.

85. R. Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », *in* A. Soulez (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1985.

86. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 95.

87. N. Depraz, *Lire Husserl en phénoménologue*, *op. cit.*, p. 91.

88. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, p. 201, § 61.

89. N. Depraz, F. Varela & P. Vermersch, *À l'épreuve de l'expérience*, Zeta Books, 2011, p. 48.

90. *Ibid.*, p. 73.

91. *Ibid.*, p. 67.

92. *Ibid.*, p. 71.

93. E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, p. 83.

94. J'ai pu voir cela grâce à la traduction italienne de M. Ritte et F. Bertossa. Les commentaires oraux de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* par F. Bertossa, ses exercices de mise à l'épreuve expérientielle des commentaires, ont été une source d'inspiration pour ce passage sur Heidegger. Voir M. Ritte, « La Filosofia di Martin Heidegger », www.asia.it/adon.pl?act=doc& doc=1168.

95. Lettre de Heidegger à Jean Beaufret du 23 novembre 1945.

96. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op. cit.*, p. 43-44.

97. *Ibid.*, p. 50.

98. La traduction est en partie inspirée de celle, italienne, de M. Ritte et F. Bertossa, et en partie de celle, française, d'Henry Corbin : M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op. cit.*, p. 60.

99. F. Roustang, *Le Secret de Socrate pour changer la vie*, Odile Jacob, 2009.

100. E. Husserl, lettre à Hofmannsthal du 12 janvier 1907, citée par C. Romano, *Le Chant de la vie : phénoménologie de Faulkner*, Gallimard, 2005, p. 39.

101. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, Vrin, 1965, p. 83-84. L'accident transcendantal dont il est question est arrivé au personnage sartrien de Roquentin : J.-P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard, 1972.

102. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, *op. cit.*, p. 19.

103. *Ibid.*, p. 26.

104. *Ibid.*, p. 74.

105. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 54-55.

106. E . Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 156.

107. J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, 1986 ; B. Dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhart : A Path Towards Gelassenheit*, Edwin Mellen, 2009 ; E. Cattin, *Sérénité : Eckhart, Schelling, Heidegger*, Vrin, 2012.

108. Le « numineux » peut être défini comme un rapport impressionnant et chargé d'affectivité au sacré. R. Otto, *Le Sacré*, Payot, 1995.

109. D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, 1991.

110. A.B. Newberg, *Principles of Neurotheology*, Ashgate, 2010.

111. A. Zajonc, *La Méditation, une recherche contemplative*, Triades, 2012.

112. C. Romano, *Le Chant de la vie : phénoménologie de Faulkner*, *op. cit.*, p. 41.

113. Une exception pourrait être Jan Patočka, qui insiste pour aller jusqu'au bout de l'*épochè* sans s'arrêter à un champ d'immanence, contrairement à ce que demande la procédure de la réduction transcendantale. J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 195.

114. C. André, *Méditer jour après jour*, Iconoclaste, 2011 ; M. Ricard, *L'Art de la méditation*, Pocket, 2010.

115. Milarepa, *Œuvres complètes*, Fayard, 2006.

116. L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paul Geuthner, 1931 ; S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Motilas Banarsidass, 1998 ; C.A.F. Rhys Davids, *Buddhist Manual of Psychological Ethics : First Book of the Abhidhamma-Pitaka, Entitled Dhamma-Sangani (Compendium of States or Phenomena)*, Kessinger Publishing, 2003. Voir également : F. Varela, E. Thomson & E. Rosch, *L'Inscription corporelle de l'Esprit*, Seuil, 1991 ; D.K. Nauriyal, M. Drummond & Y.B. Lal (éd.), *Buddhist Thought and Applied Psychological Research*, Routledge, 2006.

117. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, Gallimard, 2002, p. 306.

118. J. Varenne, *Upanishads du Yoga*, Gallimard, 1971.

119. D.T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, I, Albin Michel, 1972, p. 315. Selon le *Lankāvatāra Sūtra*, texte de référence du Zen, « les mots ne peuvent recréer la vérité […] [Par conséquent,] conformez-vous au sens profond et ne vous laissez pas captiver par les mots et les doctrines ». *Ibid.*, p. 110.

120. Voir N. Depraz, F. Varela & P. Vermersch, *À l'épreuve de l'expérience*, *op. cit.*, pour un travail beaucoup plus abouti dans cette direction.

121. Ph. Cornu, *Le Bouddhisme, une philosophie du bonheur ?*, Seuil, 2013.

122. A. Lutz, J. Dunne & R.J. Davidson, « Meditation and the neuroscience of consciousness : An introduction », *in* P.D. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson (éd.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, *op. cit.*

123. M. Ricard, *L'Art de la méditation*, *op. cit.* ; M. Ricard, *Plaidoyer pour l'altruisme*, NiL Editions, 2013.

124. T. Singer & M. Bolz (éd.). *Compassion: Bridging Practice and Science*, www.compassion-training.org, 2013.

125. F. Varela, *Quel savoir pour l'éthique ?*, *op. cit.* Cette mise en œuvre d'une éthique non prescriptive fait dire à Nietzsche que le bouddhisme se situe « *outre le bien et le mal* ». Voir un commentaire éclairant dans R.-P. Droit, *Le Culte du néant*, *op. cit.*, p. 207-208.

126. Dôgen, *Zazengi*, *in* Dôgen, *Shôbôgenzô*, 6, Sully, 2012, présentation et traduction de Yoko Orimo.

127. *Anāpānasati sutta*, cité par H. Clerc, *Les Choses comme elles sont*, Gallimard, 2011, p. 173.

128. F. Tola & C. Dragonetti, *The Yogasūtra of Patañjali*, I, 34, Motilal Banarsidass, 1987, p. 126.

129. N. Depraz, *Comprendre la phénoménologie : une pratique concrète*, Armand Colin, 2006, p. 156 ; N. Depraz, F. Varela & P. Vermersch, *À l'épreuve de l'expérience*, *op. cit.*, p. 87.

130. Madame Guyon, *Le Moyen court et autres récits*, Jérôme Millon, 1995, p. 75.

131. Tsongkhapa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Snow Lion, 2002.

132. A. Lutz, J. Dunne & R.J. Davidson, « Meditation and the neuroscience of consciousness : An introduction », *loc. cit.*

133. Thérèse d'Avila, *Le Château de l'âme*, Seuil, 1997, p. 94.

134. Madame Guyon, *Le Moyen court et autres récits*, *op. cit.*, p. 80.

135. *Ibid.*, p. 74.

136. L. Silburn, *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997, p. 53.

137. Egalement appelés « ravissements », ou « samapātti ». *Ibid.*, p. 54.

138. *Ibid.*, p. 55.

139. Thérèse d'Avila, *Le Château de l'âme*, *op. cit.*, p. 242.

140. Madame Guyon, *Le Moyen court et autres récits*, *op. cit.*, p. 71. « Lors donc que l'âme s'est exercée, […] l'oraison lui devient aisée, douce et agréable ».

141. N. Depraz, F. Varela & P. Vermersch, *À l'épreuve de l'expérience*, *op. cit.*, p. 56.

142. F. Tola & C. Dragonetti, *The Yogasūtra of Patañjali*, I, 2, *op. cit.*, p. 3.

143. D. Steindl-Rast, *Deeper Than Words*, Doubleday, 2010.

144. Madame Guyon, *Le Moyen court et autres récits*, *op. cit.*, p. 89.

145. Y. Jacobson, *La Pensée hassidique*, Cerf, 1989, p. 76.

146. *Ibid.*, p. 81.

147. *The Cloud of Unknowing*, Penguin, 1987, p. 66.

148. *Ibid.*, p. 143.

149. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, *in* Pseudo-Denys l'Aréopagite, *L'Expérience de Dieu*, Fides, 2001, p. 67, chapitre V.

150. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, *op. cit.*, p. 68, chapitre V.

151. Maître Eckhart, *Du miracle de l'âme*, Calmann-Lévy, 1996, p. 82, 92. Voir également E. Cattin, *Sérénité : Eckhart, Schelling, Heidegger*, *op. cit.* ; C. Poggi, *Les Œuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, Les Deux Océans, 2000.

152. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 249-250 ; voir également C. Romano, *Le Chant de la vie*, *op. cit.*, p. 43.

153. Maître Eckhart, *Du miracle de l'âme*, *op. cit.*, p. 84.

154. *Ibid.*, p. 90.

155. Nanamoli Bhikkhu, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, 1995. Le nom « Bouddha Śākyamuni » est l'un de ceux qui ont été donnés par la tradition à Siddhārta Gautama, né à Lumbīni au sud de l'actuel Népal, vers le sixième siècle avant notre ère. Il signifie littéralement : « l'éveillé, sage de (la tribu) des Śākya ». Les Śākya étaient une tribu appartenant à la caste des kşatrīya (guerriers), dont le royaume avait pour capitale Kapilavastu (également dans l'actuel Népal, à peu de distance de Lumbīni).

156. *Chāndogya Upaniṣad*, 7, 6 et 7, 1, cité, commenté et traduit par R. Calasso dans *L'Ardore*, *op. cit.*, p. 164. Notons que, dans une traduction ancienne de

cette Upanishad proposée par Max Müller, *citta* était rendu par « considération », *dhyāna* par « réflexion », et *vijñāna* par « entendement ».

157. *Anāpānasati sutta*, cité par H. Clerc, *Les Choses comme elles sont*, *op. cit.*, p. 174.

158. N. Depraz, F. Varela & P. Vermersch, *À l'épreuve de l'expérience*, *op. cit.*, p. 307.

159. Cité par H. Clerc, *Les Choses comme elles sont*, *op. cit.*, p. 85.

160. Comme le signalait déjà Schopenhauer, le *point au-delà de toute connaissance* des bouddhistes est un état « où sujet et objet cessent d'être ». R.-P. Droit, *Le Culte du néant*, *op. cit.*, p. 147.

161. B.A. Wallace, *The Taboo of Subjectivity*, Oxford University Press, 2000, p. 96.

162. A. Lutz, J. Dunne & R.J. Davidson, « Meditation and the neuroscience of consciousness : An introduction », *loc. cit.*

163. Z.V. Segal, J.M.G. Williams & J. Kabat-Zinn, *Mindfulness Based Cognitive Therapy for Depression*, deuxième édition augmentée, Guilford Press, 2012 ; C. André, « La méditation de pleine conscience », *Cerveau et Psycho*, 41, 2010, p. 18-24.

164. L. Binswanger, *Mélancolie et Manie*, PUF, 2002.

165. F. Roustang, *La Fin de la plainte*, Odile Jacob, 2000, p. 15.

166. *Abhidharma* est compris comme voulant dire tantôt « À propos du *dharma* » (c'est-à-dire *à propos de l'enseignement du Bouddha*, ou *à propos de la loi bouddhique*), tantôt « *dharma* supérieur » (c'est-à-dire *enseignement supérieur*). Le mot dharma lui-même, issu de la racine « Dhar » qui signifie « porter, soutenir, posséder », a plusieurs sens avérés. L'un est « loi, devoir, enseignement », et l'autre « élément, chose, propriété ».

167. Les textes fondateurs de l'*Abhidharma* sont datés approximativement du troisième siècle *avant* notre ère ; soit environ deux siècles après l'époque du

Bouddha Śākyamuni. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, t. I, Publications Universitaires de Louvain, 1958.

168. T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I, Motilal Banarsidass, 1993, p. 79 et suiv.

169. N. Ronkin, « Abhidharma », *in* The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (éd.), 2013, http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/abhidharma.

170. *Ibid.* ; T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, Sri Satguru Publications, 1991, p. 6.

171. *Ibid.*, p. 63.

172. Les six facultés incluent non seulement nos cinq sens, mais aussi le « sixième sens » mental.

173. T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, *op. cit.*, p. 9.

174. Bikkhu Bodhi (éd.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, édition commentée de l'*Abhidhammattha Sangaha* d'Acariya Anuruddha, Pariyatti Publishing, 2000.

175. H. Barendregt, « The Abhidhamma model of consciousness AM_o and some of its consequences », *in* M.G.T. Kwee, K.J. Gergen & F. Koshikawa, *Horizons in Buddhist Psychology*, Taos Institute Publications, 2006.

176. *Ibid.*

177. *Ibid.*

178. C'est peut-être ainsi qu'on peut le mieux comprendre la référence de l'*Abhidharma* à un état *inconditionné* identifié au *Nirvāṅa*, par-delà les états mutuellement conditionnés, surgissant en dépendance, qui correspondent aux éléments d'expérience ordinaire.

179. C. André, *Méditer, jour après jour*, *op. cit.*, p. 22 ; E. Tolle, *Le Pouvoir du moment présent*, Ariane, 2000.

180. Madame Guyon, *Le Moyen court et autres récits*, *op. cit.*, p. 75.

181. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, *op. cit.*

182. Il s'agit d'une application du célèbre *tétralemme* nāgārjunien.

183. La vibration (*spanda*, en sanskrit) est un concept typique du shivaïsme du Cachemire. Voir L. Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy : The Paramārthasāra of Abhinavagupta With the commentary of Yogarāja*, *op. cit.*, p. 40.

184. C. Romano, *Le Chant de la vie : phénoménologie de Faulkner*, *op. cit.*, p. 194.

185. J.-P. Sartre, *La Nausée*, *op. cit.*, p. 139.

186. *Ibid.*, p. 140-142.

187. *Ibid.*, p. 179-181.

188. *Ibid.*, p. 222.

189. *Ibid.*, p. 144.

190. *Ibid.*, p. 179.

191. *Ibid.*, p. 182.

192. *Ibid.*, p. 179.

193. Ce que le Bouddha historique a effectivement fait en s'éloignant de l'arbre sous lequel il avait atteint l'éveil pour délivrer son premier sermon, son premier tour de la « roue du dharma », au parc des gazelles près de Bénarès.

194. A.A. Macdonell, *A Sanskrit Grammar for Students*, Oxford University Press, 1926, p. 171.

195. Une excellente analyse de l'ex-sister comme ignorance fondamentale (a-vidyā), et de sa découverte au fondement du bouddhisme, peut être lue dans P. Basile, *Figli del nulla*, Albo Versorio, 2004, p. 135 et suiv.

196. P. Fenner, *Le Fil de la certitude*, Le Relié, 2001, p. 14.

197. Linji (maître Ch'an du IXe siècle), cité par P. Fenner, *Le Fil de la certitude*, *op. cit.*, p. 124.

198. Longchenpa (penseur tibétain Nyingma du XIVe siècle), cité par P. Fenner, *Le Fil de la certitude*, *op. cit.*, p. 124-125.

199. Longchenpa, *La Liberté naturelle de l'esprit*, Seuil, 1994, p. 219.

200. En particulier celles du *Dzogchen* et du *Mahamudra*. Voir Longchenpa, *La Liberté naturelle de l'esprit*, *op. cit.*, et l'excellente introduction de Philippe Cornu.

201. Respectivement *Rigpa* et *Selwa*. Voir A. Lutz, J. Dunne & R.J. Davidson, « Meditation and the neuroscience of consciousness : An introduction », *loc. cit.*

202. *Ibid.*

203. Dudjom Lingpa, *Buddhahood Without Meditation*, Padma Publishing, 1994, p. 91.

Notes

1. R. Ohashi (éd.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule*, Alber, 1990. À propos de l'auto-référentialité des questions sur/dans la conscience, voir F. Bertossa, R. Ferrari & M. Besa, « Matrici senza uscita. Circolarità della conoscenza oggettiva e prospettiva buddhista », *in* M. Cappuccio (éd.), *Dentro la Matrice, scienza e filosofia di The Matrix*, Alboversorio, 2004.

2. R. Smullyan, *This Book Needs No Title*, Touchstone, 1986.

3. D. Hofstadter, *I Am A Strange Loop*, Basic Books, 2007, p. 102. La boucle étrange est ici définie comme une séquence ou hiérarchie de niveaux logiques croissants, qui se reconnecte pourtant en retour au niveau élémentaire pris comme point de départ.

4. C.T. Tart, « States of Consciousness and State-Specific Sciences », *Science*, 176, 1972, p. 1203-1210.

5. S. Allix & P. Bernstein, *Manuel clinique des expériences extraordinaires*, Interéditions, 2009, p. 14 ; R. Cant, S. Cooper, C. Chung & M. O'Connor, « The divided self : Near death experiences of resuscitated patients. A review of literature », *International Emergency Nursing*, 20, 2012, p. 88-93 ; P. Van Lommel, R. Van Wees, V. Meyers & I. Elfferich, « Near-death experience in survivors of cardiac arrest : A prospective study in the Netherlands », *The Lancet*, 358, n° 9298, 2001, p. 2039-2045. Voir également chapitre XIV pour une réflexion phénoménologique sur les expériences de mort imminente.

6. L.J. Griffiths, « Near-death experiences and psychotherapy », *Psychiatry*, 6, 2009, p. 35-42 ; B. Greyson, « The near-death experience as a focus of clinical attention », *Journal of Nervous and Mental Disease*, 185, 1997, p. 327-334 ; F. Machovec, « Near-death experiences : Psychotherapic aspects », *Psychotherapy in Private Practice*, 13, 1994, p. 99-105.

7. J.T. Taylor, *My Stroke of Insight*, Plume, 2009 (traduction française : *Voyage au-delà de mon cerveau*, J'ai Lu, 2009).

8. B. Shanon, *The Antipodes of the Mind*, Oxford University Press, 2002.

9. *Ibid.*, p. 40.

10. *Ibid.*, p. 7.

11. *Ibid.*, p. 167.

12. *Ibid.*, p. 395.

13. *Ibid.*, p. 400.

14. R.R. Griffiths,W.A. Richards, M.W. Johnson, U.D. McCann & R. Jesse, « Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later », *Journal of Psychopharmacology*, 22, 2008, p. 621-632.

15. I.M. Maisonneuve & S.D. Glick, « Anti-addictive actions of an Iboga alcaloid congener : A novel mechanism for a novel treatment », *Pharmacology, Biochemistry, and Behavior*, 2003, p. 607-618.

16. S. Blackmore, *Consciousness, an Introduction*, Hodder, 2003 ; S. Blackmore, « Near-death experiences : In or out of the body ? », *Skeptical Inquirer*, 16, 1991, p. 34-45.

17. C.D. Murray, *Psychological Scientific Perpectives on Out of the Body and Near Death Experiences*, Nova Science Publishers, 2009.

18. D.J. Wilde & C.D. Murray, « Interpreting the anomalous : Finding meaning in out-of-body and near-death experiences », *Qualitative Research in Psychology*, 7, 2010, p. 57-72 ; D.J. Wilde, *Finding meaning in out-of-body experiences : An interpretative phenomenological analysis*, thèse de l'université de Manchester, 2012.

19. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, 1949. Ryle qualifie d'erreur catégoriale une confusion entre deux classes ontologiques distinctes, par exemple les propriétés actuelles et potentielles, les choses et les processus, les bâtiments et les institutions qu'ils abritent. Selon lui, le dualisme des substances repose sur ce genre d'erreur : l'esprit est pris pour une chose (*res cogitans*) alors

qu'il n'est qu'une dénomination collective pour désigner un système de *dispositions* à se comporter de telle ou telle façon dans diverses circonstances.

20. C.T. Tart, « States of consciousness and state-specific sciences », *loc. cit.*

21. M. Winckler, *Le Chœur des femmes*, Gallimard, 2011. Ce roman montre avec élégance comment les processus d'auto-guérison narrative des patientes d'une jeune gynécologue fraîchement émoulue d'un C.H.U. prestigieux sont systématiquement contrecarrés par les discours normatifs et naturalistes de cette dernière.

22. Héraclite, Fragment B2, *in* J.P. Dumont (éd.), *Les Présocratiques*, Gallimard, 1988, p. 146.

23. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1976.

24. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Livre de Poche, 1994.

25. R. Klibansky, E. Panofsky & F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, Gallimard, 1989 ; A. Bitbol-Hespériès, « Descartes face à la mélancolie de la Princesse Elisabeth », *in* B. Melkevik et J.-M. Narbonne (éd.), *Une philosophie dans l'histoire*, *hommages à Raymond Klibansky*, Presses de l'Université de Laval, 2000 ; Érasme, *Éloge de la folie*, Flammarion, 1999.

26. M. Mitchell, P.T. Hraber & J.P. Crutchfield, « Revisiting the edge of chaos : Evolving cellular automata to perform computations », *Complex Systems*, 7, 1993, p. 89-130 ; G. Longo & G. Montevil, « The inert versus the living state of matter : Extended criticality, time geometry, anti-entropy : An overview », *Frontiers in Physiology*, 3, 2012, p. 39.

27. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Livre de Poche, 1990, p. 29.

28. R. Descartes, secondes réponses, *in* C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, IX, Vrin, 1964-1974, p. 103.

29. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 33.

30. J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 86-87 ; J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001, p. 36.

31. J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, *op. cit.*, p. 27.

32. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 42.

33. *Ibid.*, p. 46.

34. E. Husserl, *Philosophie première*, 2, *op. cit.*, p. 79.

35. J. Searle, *The Mystery of Consciousness*, Granta Books, 1997, p. 112.

36. E. Husserl, *Recherches logiques*, V (2, 2), PUF, 1972, p. 204.

37. Une nosographie est une classification des maladies, et une étiologie est un essai de leur attribuer une cause.

38. P.-H. Castel, *L'Esprit malade*, *op. cit.*

39. J. Strauss, « Concepts et réalités de la vie mentale », *Psychiatrie, sciences humaines et neurosciences*, 5, 2007, p. 125-130.

40. P.-H. Castel, *L'Esprit malade*, *op. cit.*, p. 27.

41. Il s'agit là bien sûr d'une allusion à P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

42. P.-H. Castel, *L'Esprit malade*, *op. cit.*, p. 152.

43. S. Preskorn, *Outpatient Management of Depression*, Professional Communications, 1999, www.preskorn.com/books/omd_toc.html.

44. S. Guisinger, « Adapted to flee famine : Adding an evolutionary perspective on anorexia nervosa », *Psychological Review*, 110, 2003, p. 745-761.

45. J. Proust, « Vers une genèse cognitive de la centralité : réflexion à partir du travail clinique d'Henri Grivois », *in* H. Grivois & J.-P. Dupuy (éd.), *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux : de la psychose à la panique*, La Découverte, 1995.

46. M.D. Storms & K.D. McCaul, « Attribution processes and emotional exacerbation of dysfunctional behaviour », *in* J.H. Harvey, W.J. Ickes & R.F. Kidd (éd.), *New Directions in Attribution Research*, vol. I, Erlbaum, 1976.

47. D.J. Siegel, *The Developing Mind : How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*, Guilford Press, 2012 ; D.J. Siegel, *Mindsight : The New Science of Personal Transformation*, Random House, 2010.

48. B.K. Hötzel, J. Carmody, M. Vangel, C. Congleton, S.M. Seramsetti, T. Gard & S.W. Lazar, « Mindfulness practice leads to regional increases in gray matter density », *Psychiatry Research*, 191, 2011, p. 36-43.

Notes

1. Le rapport verbal d'expérience est bien sûr le candidat le plus sérieux, mais son absence ne suffit pas à conclure à l'absence de conscience. Car il est toujours possible que, dans un état inerte et silencieux, quelqu'un vive une expérience. Il faut alors ériger le rapport verbal en critère plutôt qu'en preuve et le modaliser pour cela : est conscient celui qui *pourra un jour*, éventuellement, faire un rapport de l'expérience qu'il a vécue durant sa période d'inertie et de silence ; ou plus largement (mais ce n'est déjà plus un critère opératoire en raison de son ouverture sur le possible au lieu d'une actualité présente ou future) est conscient celui qui *pourrait*, si les moyens physiques ne lui manquaient pas, faire un rapport.

2. E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, III, *op. cit.*, p. 32.

3. E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, III, *op. cit.*, p. 66.

4. Chapitre X.

5. E. Levinas, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, 2003, p. 54.

6. Giambattista Vico a avancé dès le début du XVIII^e^ siècle un argument de ce type contre la valorisation épistémique de l'argument cartésien du *cogito* : selon lui, la conviction absolue que j'ai de mon existence dans l'acte même de douter est de l'ordre de la *conscience*, mais pas de la *science*. Elle est *certitude*, mais pas encore *vérité*. G. Vico, *De la très ancienne philosophie des peuples italiques*, T.E.R., 1987, p. 17 ; G. Vico, *La Science nouvelle*, I, Gallimard, 1993, chapitre II, axiome 9.

7. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *in* S. Freud, *La Vie sexuelle*, PUF, 1999, p. 81.

8. La thèse est discutable parce qu'« égocentrisme » suppose un *ego* constitué alors que le nourrisson vit dans un état de conscience ouvert pré-égotique ; voir A. Gopnik, *Le Bébé philosophe*, Le Pommier, 2010.

9. Voir par exemple Q. Meillassoux, *Après la finitude*, Seuil, 2006, p. 155 et suiv. Le cinquième et dernier chapitre de ce livre est justement intitulé « *La Revanche de Ptolémée* ».

10. E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Minuit, 1989.

11. J. Himanka, « Husserl's argumentation for the pre-copernican view of the earth », *Review of Metaphysics*, 58, 2005, p. 621-644.

12. Voir M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 27 et suiv.

13. E. Mitchell, *The Way of the Explorer : An Apollo Astronaut's Journey Through the Material and Mystical Worlds*, G. Putnam & Sons, 1996.

14. H. Ehrsson, « The experimental induction of out-of-body experience », *Science*, 317, 2007, p. 1048.

15. C. Tart, « States of Consciousness and State-Specific Sciences », *loc. cit.*

16. P. Hut & R.N. Shepard, « Turning "the hard problem" upside down and sideways », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, 1996, p. 313-329.

17. B. Van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford University Press, 1980, conclusion.

18. C'est ce qu'admet, par exemple, H. Putnam, *Le Réalisme à visage humain*, Seuil, 1993. Même la considération du cas emblématique de la réceptivité sensible échoue à établir une hypostase d'extériorité, comme le signale R. Barbaras, *La Perception*, Vrin, 2009, p. 97 : « Le sentir n'est pas intériorisation mais sortie de soi, empiètement vers la chose même. Il ne faut pas comprendre par là qu'il s'approprie une chose déjà disposée à distance : il en déploie plutôt la distance en la faisant apparaître […] *Sentir, ce n'est pas rejoindre une chose à l'extérieur : une chose ne devient au contraire extérieure qu'en tant qu'elle est sentie* ».

19. Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, Flammarion, 1993, p. 42.

20. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2001, p. 530, A592/B620.

21. J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la raison*, Aubier, 1971. Une défense moderne, et analytique, de l'argument ontologique a cependant été présentée par Alvin Plantinga. A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Harper & Row, 1974. Voir également R. Kane, « The modal ontological argument », *Mind*, 93, 1984, p. 336-350.

22. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 56.

23. *Ibid.*

24. Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, Flammarion, 1993, p. 40.

25. A. Berthoz & J.L. Petit, *Phénoménologie et Physiologie de l'action*, Odile Jacob, 2006.

26. A. Pickering, *The Mangle of Practice*, The University of Chicago Press, 1995 ; M. Bitbol, « Néo-pragmatisme et incommensurabilité en physique », *Philosophia Scientiae*, 8 (1), 2004, p. 203-234 ; M. Bitbol, *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Flammarion, 1996.

27. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 61 ; voir une excellente analyse du raisonnement husserlien dans : C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 917.

28. M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 568-569.

29. M. Ficin, *Quid Sit Lumen*, Allia, 2004, p. 19.

30. D. Dennett, *Sweet Dreams*, MIT Press, 2006, p. 6.

31. P.M. Churchland, « Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states », *The Journal of Philosophy*, 82, 1985, p. 8-28 ; voir également P.S. Churchland, *Neurophilosophy, Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press, 1986.

32. I. Peschard & M. Bitbol, « Heat, Temperature and Phenomenal Concepts », *in* E. Wright, *The Case for Qualia*, MIT Press, 2008.

33. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 2000 ; G. Bachelard, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique. La propagation thermique dans les solides*, Vrin, 1928 ; H. Chang, *Inventing Temperature*, Oxford University Press, 2007.

34. Un concept macroscopique objectif comme celui de chaleur ne peut pas être dit strictement « réduit » à *un seul* concept objectif microscopique. En vérité, plusieurs concepts microscopiques sont traductibles en termes du même concept macroscopique. Ce dernier est réalisable sur plusieurs bases macroscopiques ; il *survient* sur elles.

35. J.R. Searle, « How to study consciousness scientifically », *in* S.R. Hameroff (éd.), *Towards a Science of Consciousness*, II, MIT Press, 1998.

36. H.D. Lu & A.W. Roe, « *Functional organization of color domains in V1 and V2 of macaque monkey revealed by optical imaging* », *Cerebral Cortex*, 18, 2008, p. 516-533.

37. K. Seymour, C.W.G. Clifford, N.K. Logothetis & A. Bartels, « The coding of color, motion, and their conjunction in the human visual cortex », *Current Biology*, 19, 2009, p. 177-183 ; H. Tanigawa, H.D. Lu & A.W. Roe, « Functional organization for color and orientation in macaque V4 », *Nature Neuroscience*, 13, 2010, p. 1542-1548.

38. F. Varela, E. Thompson & E. Rosch, *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, 1991 (édition française : *L'Inscription corporelle de l'Esprit*, Seuil, 1991) ; J. Cohen, « Color and perceptual variation revisited : Unknown facts, alien modalities, and perfect psychosemantics », *Dialectica*, 60, 2006, p. 307-319 ; P.M. Churchland, « On the objective reality of colors », *in* J. Cohen & M. Matthen (éd.), *Color Ontology and Color Science*, MIT Press, 2007.

39. D. Armstrong, reformulé par J. Kim, *Philosophy of Mind*, Westview, 2006, p.120.

40. J.F. Kihlstrom, « The Cognitive Unconscious », *Science*, 237, 1987, p. 1445-1452.

41. M. Overgaard & T. Grünbaum, « Cognitive and non-cognitive conceptions of consciousness », *Trends in Cognitive Sciences*, 16, 2012, p. 137-138. Ces auteurs remarquent que les discussions des sciences cognitives sur la conscience sont conditionnées par une décision préalable : celle de définir la conscience comme une fonction cognitive ou comme « quelque chose » qui excède et précède la cognition.

42. N. Block, « On a confusion about the function of consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 1995, p. 227-247.

43. N. Humphrey, *Soul Dust, the Magic of Consciousness*, Princeton University Press, 2011.

44. R.A. Brooks, *Robot : The Future of Flesh and Machines*, Penguin, 2002 ; R. Arrabales, « Establishing a roadmap and metrics for conscious machines development », Proceedings of the 8th IEEE International Conference on Cognitive Informatics, 2009 ; I.L. Aleksander, « Machine consciousness », *in* M. Velmans & S. Schneider (éd.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, 2007 ; V. Tagliasco, « Artificial consciousness : A technological disciplin », *in* A. Chella & R. Manzotti (éd.), *Artificial Consciousness*, Imprint Academic, 2007.

45. Voir le chapitre x pour une discussion de l'accessibilité d'une conscience robotique dans le cadre de la théorie de l'information intégrée de Giulio Tononi.

46. A.M. Turing, « Computing machinery and intelligence », *Mind*, 59, 1950, p. 433-460. Le test de Turing consiste en un « jeu d'imitation », dans lequel des êtres humains sont mis au défi de reconnaître, parmi deux jeux de réponses verbales (et/ou comportementales) à leurs sollicitations, lequel est produit par un robot et lequel par un autre être humain. Le test de Turing est réussi par la machine si la distinction est impossible. Voir également D. Abramson, « Turing's responses to two objections », *Minds and Machines*, 18, 2008, p. 147-167.

Notes

1. B.F. Skinner, *The Behavior of Organisms*, Prentice Hall, 1938 ; G. Zuriff, *Behaviorism : A Conceptual Reconstruction*, Columbia University Press, 1985.

2. H. Feigl, *The Mental and the Physical*, University of Minnesota Press, 1958 ; C.V. Borst, *The Mind/Brain Identity Theory*, MacMillan, 1970 ; voir également J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Fayard/Pluriel, 1984, p. 174, 334.

3. P. Churchland, *Neurophilosophy : Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press, 1989.

4. J.A. Fodor, *Psychological Explanation*, Random House, 1968 ; H. Putnam, *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, 1975 ; J.A. Fodor, *The Mind Doesn't Work That Way*, MIT Press, 2000.

5. L'archétype du dualisme des substances a été soutenu par Descartes. Voir également H. Robinson, « Dualism », *in* E.N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/dualism/ ; P. Gillot, « La question de l'intériorité mentale à l'âge classique : le "théâtre cartésien" », *Revue de synthèse*, 131, 2010, p. 7-20.

6. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, 1996.

7. A. Freeman (éd.), *Consciousness and its Place in Nature*, Imprint Academic, 2007.

8. G. Nixon, « From panexperientialism to conscious experience : The continuum of experience », *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 1, 2010, p. 213-215.

9. M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 150 et suiv.

10. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, 1985, p. 132.

11. A. Damasio, *Spinoza avait raison*, Odile Jacob, 2003.

12. B. Spinoza, *Éthique*, I, PUF, 1993, p. 59, définition VI.

13. B. Spinoza, *Éthique*, II, *op. cit.*, p. 103, proposition 1 ; M. Rovere, « La tentation du parallélisme, un fantasme géométrique dans la tradition du spinozisme », *in* C. Jaquet, P. Sévérac & A. Suhamy, *La Théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, Hermann, 2009.

14. B. Spinoza, *Éthique*, II, *op. cit.*, p. 113, proposition 13.

15. B. Spinoza, *Éthique*, III, *op. cit.*, p. 158, proposition 2.

16. C. Jaquet, « Le Spinoza protobiologiste de Damasio », *in* C. Jaquet, P. Sévérac & A. Suhamy, *La Théorie spinoziste des rapports corps/esprit*, *op. cit.* ; voir également R. Misrahi, *Le Corps et l'Esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

17. Ainsi, lorsque Fichte doit définir l'idéalisme et le réalisme, il n'y parvient qu'en établissant des distinctions dans l'enclos des activités mentales : l'idéaliste, écrit-il, privilégie le fait de la réflexion, tandis que le réaliste se focalise sur le contenu des propositions. J.G. Fichte, *La Théorie de la science, exposé de 1804*, Aubier, 1967, p. 152.

18. G. Berkeley, *Œuvres choisies*, I, édition bilingue, Aubier-Montaigne, 1961, p. 208.

19. « Il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu […]. Ce qu'ils voient en Dieu est très imparfait, et Dieu est très parfait. Ils voient de la matière divisible, figurée, etc., et en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré : car Dieu est tout être, car il est infini et qu'il comprend tout ». N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre III, *in Œuvres*, I, Gallimard, 1979, p. 339, II^{e} partie, chapitre VI.

20. *Ibid.*, p. 343.

21. D'autres variétés d'idéalisme culturellement prégnantes sont attestées dans l'Inde non bouddhique. Voir F. Chenet, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga Vāsiṣṭha : le monde est dans l'âme*, Institut de Civilisation Indienne, 2000 ; M. Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ?*, Panama, 2008. Également L. Bansat-Boudon, *An Introduction to Tantric Philosophy :*

The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the commentary of Yogarāja, *op. cit.* : « ce monde […] n'est pas différent de la conscience la plus pure ».

22. Shiksānanda, *Soûtra de l'entrée à Lankâ*, Fayard, 2006, chapitre II.

23. S. Arguillère, « La coproduction conditionnée selon le bouddhisme indien tardif et au Tibet », *Les Cahiers bouddhiques*, 2, 2005, p. 75-113 ; S. Arguillère, « L'auto-production de l'esprit I », *in* Papiers du Collège International de Philosophie, n° 40, 1997, p. 17-70 ; J.-M. Vivenza, *Tout est concience : une voie d'éveil bouddhiste*, Albin Michel, 2010.

24. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1968, p. 439 ; voir également G.F.W. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Vrin, 1986, p. 143.

25. J.G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Vrin, 1990, p. 40.

26. E. Cassirer, *Les Systèmes postkantiens. Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 3, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 111.

27. E. Cassirer, *Les Systèmes postkantiens*, t. 3, *op. cit.*, p. 282.

28. G.F.W. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, Vrin, 1992, § 575.

29. S. Arguillère, « L'auto-production de l'esprit II », Papiers du Collège International de Philosophie, n° 46, 1998, p. 15-65.

30. R. Menary (éd.), *The Extended Mind*, MIT Press, 2010.

31. S. Arguillère, « L'auto-production de l'esprit I », *loc. cit.*

32. J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, I, Grasset, 1990, p. 161.

33. J.G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, *op. cit.*, p. 28.

34. I. Thomas-Fogiel, *Fichte*, Vrin, 2004, p. 182.

35. J.G. Fichte, *La Doctrine de la science* nova methodo, L'Âge d'homme, 1989, p. 70.

36. J.G. Fichte, *La Théorie de la science, exposé de 1804*, *op. cit.*, p. 115.

37. *Ibid.*, p. 125.

38. *Ibid.*, p. 23.

39. *Ibid.*, p. 158.

40. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1966, p. 100-105 ; J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946, p. 117.

41. J.G. Fichte, *La Théorie de la science, exposé de 1804*, *op. cit.*, p. 30.

42. G.F.W. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Tome VI – La philosophie moderne*, Vrin, 1985, p. 1455.

43. *Ibid.*, p. 1456.

44. G.F.W. Hegel, *Science de la logique*, I, Aubier-Montaigne, 1976, p. 19.

45. G.F.W. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Tome VI – La philosophie moderne*, *op. cit.*, p. 1456.

46. *Ibid.*, p. 1497-1498.

47. *Ibid.*, p. 1468.

48. *Ibid.*, p. 1471.

49. W. James, *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, 1976, p. 106.

50. *Ibid.*, p. 111.

51. *Ibid.*, p. 114.

52. B. Russell, *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin, 1971, p. 25.

53. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, 2008.

54. W. James, *Essays in Radical Empiricism*, *op. cit.*, p. 117.

Notes

1. E. Husserl, *Expérience et Jugement*, PUF, 1970, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 74.

3. G. Bachelard, « La communication de Cracovie », 1934, *in* D. Gil, *Bachelard et la Culture scientifique*, PUF, 1993, p .7.

4. *Ibid.*, p. 9.

5. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005, p. 55.

6. M. Leenhardt, *Do Kamo*, Gallimard, 1947.

7. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 211, 231.

8. B. Snell, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, Dover, 1982 ; J. Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, 1976.

9. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 45.

10. V. Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience*, Félix Alcan, 1939, p. 14-15.

11. E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 65.

12. *Ibid.*

13. « Maintenant je vois [ce canard-lapin] *comme* une image de lapin » : L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II, XI, *op. cit.*, p. 194 ; J. Benoist, « Intuition catégoriale et voir comme », *Revue Philosophique de Louvain*, 99, 2001, p. 593-612.

14. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Penguin, 1991, p. 366.

15. Voir chapitre XI.

16. Dans une étude sur les commentaires que fournissent des enfants à une phrase descriptive simple, Henri Wallon fait la distinction suivante : « [Parmi les réponses, on en trouve] de deux grandes catégories : celles qui se bornent à identifier le fait énoncé ou à l'analyser et celles qui le complètent par quelque circonstance extérieure. Pensée statique d'une part, pensée transitive de l'autre ». H. Wallon, « Les références de la pensée courante chez l'enfant », *L'Année psychologique*, 50, 1949, p. 387-402. Voir également F. Bertossa & R. Ferrari, *Lo Sguardo senza occhio*, *op. cit.*

17. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, *op. cit.*, § 304.

18. Cela excède le « nous » fini et personnel, et non pas la simple possibilité de l'expérience (voir chapitre VI).

19. Au sujet de l'affirmation contraire de Roger Penrose, qui s'appuie sur la théorie quantique de la gravitation, voir M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 45.

20. M. Bedau, « Downward causation and autonomy in weak emergence », *Principia*, 6, 2002, p. 5-50 ; M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 630.

21. J. Kim, *Philosophy of Mind*, Westview Press, 2006, chapitre VIII ; J. Kim, *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press, 2005, conclusion.

22. G. Strawson, « Why physicalism entails panpsychism », *in* A. Freeman (éd.), *Consciousness and its Place in Nature*, Imprint Academic, 2007.

23. Voir chapitre XII pour un développement sur ce thème.

24. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, *op. cit.*

25. H. Feigl, « Mind-body, not a pseudo-problem », *in* C.V. Borst, *The Mind-Brain Identity Theory*, MacMillan, 1983, p. 40-41.

26. J. Levine, « Materialism and qualia : The explanatory gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, p. 354-361.

27. B. Loar, « Phenomenal states », *in* N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere,

The Nature of Consciousness, MIT Press, 1999.

28. J. Kim, *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press, 2005, chapitre V.

29. M. Velmans, *Understanding Consciousness*, Routledge, 2009.

30. *Ibid.*, p. 327.

31. On peut également parler de « sur-détermination » des comportements : s'ils sont déjà entièrement déterminés par un processus objectif, quel besoin y a-t-il de faire intervenir l'expérience vécue ? G.A. Miller, *The Science of Mental Life*, Harper & Row, 1962.

32. Une réflexion récente autour du thème moniste neutre a été présentée par T. Nagel, *Mind and Cosmos*, Oxford University Press, 2012. Un modèle quantique de cette thèse a été par ailleurs formulé, avec d'importantes prémisses philosophiques, par P. Uzan, *Conscience et Physique quantique*, Vrin, 2013.

33. Cette traduction théorique, encore partielle dans les dernières versions de la théorie de l'identité, est pleinement accomplie et finement utilisée dans le programme de la *neurophénoménologie* de Francisco Varela. Nous rappellerons plus loin l'originalité de ce programme, en montrant qu'il hérite également de la part de pertinence du dualisme sans aucunement tomber dans ses travers réifiants. F. Varela, « Neurophenomenology, a methodological remedy for the hard problem », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, p. 330-350 ; D. Rudrauf, A. Lutz, D. Cosmelli, J.-P. Lachaux & M. Le Van Quyen, « From autopoiesis to neurophenomenology : Francisco Varela's exploration of the biophysics of being », *Biological Research*, 36, 2003, p. 27-65 ; M. Bitbol, « Neurophenomenology, an ongoing practice of/in consciousness », *Constructivist Foundations*, 7, 2012, p. 165-173.

34. M. Velmans, *Understanding Consciousness*, *op. cit.*, p. 298.

35. L'usage métaphorique de cette figure topologique a un précédent célèbre chez Lacan. Mais la situation illustrée est très différente dans les deux cas. Voir V. Hasenbalg, « La bouteille de Klein, le langage et le réel », *Revue lacanienne*, 2, 2007, p. 64-71.

36. R. Ruyer, *La Conscience et le Corps*, Félix Alcan, 1937, p. 48. Commentaire extensif et inspirant dans R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 157 et suiv.

37. R. Ruyer, *La Conscience et le Corps*, *op. cit.*, p. 28.

38. R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience*, Albin Michel, 1966, p. 22.

39. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 180.

40. M. Velmans, *Understanding Consciousness*, *op. cit.*, p. 309.

41. *Ibid.*, p. 316.

42. D. Chalmers, « Facing up to the problem of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, 1995, p. 200-219.

43. Voir chapitre v.

44. *Ibid.*

45. Sur la conception moderne et analytique de l'ontologie, on se reportera à F. Nef, *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*, Gallimard, 2009.

46. Le mot « recueillement » n'est peut-être pas ici qu'une métaphore. Quelques auteurs ont en effet rapproché la méthode employée par Descartes dans ses *Méditations* des exercices spirituels des jésuites. L. Beck, *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford University Press, 1965.

47. E. Cassirer, *De Nicolas de Cues à Boyle. Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, Cerf, 2004, p. 61.

48. E. Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1983, p. 189

49. Voir une étude nuancée de cette articulation dans : A. Bitbol-Hespériès, « La médecine et l'union dans la Méditation sixième », in D. Kolesnik-Antoine (éd.), *Union et Distinction de l'âme et du corps : lectures de la sixième Méditation*, Kimé, 1998.

50. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Livre de Poche, 1992, p. 35.

51. *Ibid.*, p. 43, 47.

52. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985, p. 18. Je remercie Natalie Depraz pour avoir attiré mon attention sur cette remarquable lecture phénoménologique de Descartes.

53. R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Livre de Poche, 2002 ; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1993.

54. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 103-105.

55. *Ibid.*, p. 109.

56. *Ibid.*, p. 63.

57. Husserl regrette qu'à cause de cela, Descartes ait « manqué l'orientation transcendantale ». E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 50. Il serait sans doute plus juste de dire que Descartes ne s'en est pas tenu de bout en bout à une orientation transcendantale, qu'il retrouve cependant par intermittences.

58. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 117 : « Par Dieu, j'entends une substance infinie […] par laquelle j'ai été créé moi-même, et aussi tout autre existant s'il y a quelque autre existant ». Voir M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 21.

59. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. II, *op. cit.*, p. 792.

60. A. Bitbol-Hespériès, « Le principe de vie dans *Les Passions de l'âme* », *Revue Philosophique*, 4, 1988, p. 415-431.

61. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. III, *op. cit.*, p. 973 ; M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 37.

62. A. Bitbol-Hespériès, « Réponse à Vere Chappell : l'union substantielle », *in* J.-M. Beyssade & J.-L. Marion (éd.), *Descartes : objecter et répondre*, PUF, 1994, p. 439.

63. R. Descartes, *Correspondance avec Elisabeth, et autres lettres*, GF-Flammarion, 1989, p. 72, lettre du 20 juin 1643.

64. *Ibid.*, p. 74, lettre du 28 juin 1643.

65. *Ibid.*, p. 75.

66. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. II, *op. cit.*, p. 669 ; commentaire dans A. Bitbol-Hespériès, « Réponse à Vere Chappell : l'union substantielle », *loc. cit.*

67. R. Descartes, *Correspondance avec Elisabeth, et autres lettres*, *op. cit.*, p. 75.

68. A. Damasio, *L'Erreur de Descartes*, Odile Jacob, 1997.

69. F. Varela, « Not one, not two », *The Coevolution Quarterly*, 12, 1976, p. 62-67.

70. M. Bitbol, « Neurophenomenology, an ongoing practice of/in consciousness », *Constructivist Foundations*, 7, 2012, p. 165-173.

71. F. Varela, « Neurophenomenology : A methodological remedy for the hard problem », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, 1996, p. 330-349.

72. A. Noë & E. Thompson, « Are there neural correlates of consciousness ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 3-28.

73. M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 162.

74. D. Dennett, « Who's on first ? Heterophenomenology explained », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 10, 2003, p. 19-30.

75. P. Simons, « The seeds of experience », *in* A. Freeman (éd.), *Consciousness and its Place in Nature*, *op. cit.*

76. I. Dupéron, *G.T. Fechner, le parallélisme psychophysique*, PUF, 2000.

77. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

78. G. Reichard, *Navaho Religion*, Princeton University Press, 1974, p. 19-20 ; cité et commenté par J. Halifax, *The Fruitful Darkness*, Grove Press, 1993, p. 76.

79. V. Hugo, « Ce que dit la bouche d'ombre », *in Les Contemplations*, VI, Livre de Poche, 1965, p. 463, XXVI.

80. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 1993.

81. J. Fire Lame Deer & R. Erdoes, *Lame Deer : Seeker of Visions*, Simon & Schuster, 1972, p. 155.

82. J. Halifax, *The Fruitful Darkness*, *op. cit.*, p. 25, 47, 94, 97.

83. D. Abram, *The Spell of the Sensuous*, Vintage, 1996.

84. Voir D. Abram, *Becoming Animal*, Pantheon, 2010, p. 38 et suiv.

85. *Ibid.*, p. 68. L'usage du mot « chair » par D. Abram est explicitement inspiré de Merleau-Ponty.

86. N. Depraz, *Avatar je te vois : une expérience philosophique*, Ellipses, 2012.

87. F.-R. de Chateaubriand, *Atala. René. Voyage en Amérique*, GF-Flammarion, 2009, p. 192.

88. F. Patritius, *Panpsychia. Novae de universis Philosophiae*, Ferrare, 1591. Cité et commenté par E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, *op. cit.*, p. 188-190.

89. G. Fechner, *Nanna : Oder über das Seelenleben der Pflanzen*, Leopold Voss, 1848.

90. I. Dupéron, *G.T. Fechner, le parallélisme psychophysique*, *op. cit.*, p. 15.

91. G. Fechner, *Nanna*, *op. cit.*, traduction anglaise : *Religion of a Scientist*, Pantheon, 1946.

92. G. Fechner, *Zend Avesta*, Leopold Voss, 1851.

93. G. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf und Härtel, 1860.

94. G. Fechner, *Religion of a Scientist*, *op. cit.*, p. 132.

95. J. Halifax, *The Fruitful Darkness*, *op. cit.*, p. 98.

96. Il n'en va pas de même des ethnologues et des psychanalystes, qui acceptent la réciprocité du processus épistémique. Voir G. Devereux, *De l'angoisse à la*

méthode dans les sciences du comportement, Flammarion, 2012 ; B. Latour, *Enquêtes sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, La Découverte, 2012.

97. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 272.

98. D. Abram, *The Spell of the Sensuous*, *op. cit.*, p. 21.

99. *Ibid.*, p. 25.

100. I. Dupéron, *G.T. Fechner, le parallélisme psychophysique*, *op. cit.*, p. 115 ; G. Fechner, *Zend Avesta*, *op. cit.* ; G. Fechner, *Religion of a Scientist*, *op. cit.*, p. 164.

Notes

1. L. Naccache, *Le Nouvel Inconscient*, Odile Jacob, 2006.

2. S. Häggqvist, « A model for thought experiments », *Canadian Journal of Philosophy*, 39, 2009, p. 55-76.

3. E. Schrödinger, *Physique quantique et Représentation du monde*, Seuil, 1992.

4. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 53.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 59.

7. R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 16.

8. T. Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford University Press, 1986.

9. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, 1996.

10. *Ibid.*, p. 96.

11. Voir V. Halperin, *White Zombie* (1961) ; G. Romero, *La Nuit des morts-vivants* (1968) ; M. Forster, *World War Z* (2013).

12. T.C. Moody, « Conversations with zombies », *Journal of Consciousness Studies*, 1994, p. 196-200.

13. C.E. Shannon & W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

14. T. Nagel, *Mind and Cosmos*, *op. cit.*

15. O. Flanagan & T. Polger, « Zombies and the function of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, 1995, p. 313-321 ; D. Dennett, « The unimagined preposterousness of zombies », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, 1995, p. 322-326.

16. T.C. Moody, « Conversations with zombies », *loc. cit.*

17. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*

18. *Ibid.*, p. 406.

19. A. Billon, *En personne : la réalité subjective de la conscience phénoménale*, thèse de l'école Polytechnique, décembre 2005.

20. F. Varela, *Quel savoir pour l'éthique ?*, *op. cit.*

21. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 266.

22. F. Jackson, « Epiphenomenal qualia », *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, p. 127-136.

23. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, PUF, 1970, p. 63-64, [38].

24. F. Jackson, « Mind and illusion », *in* P. Ludlow, Y. Nagasawa & D. Stoljar, *There's Something About Mary*, MIT Press, 2004.

25. D. Dennett, « What RoboMary knows », *in* T. Alter & S. Walter, *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, Oxford University Press, 2007.

26. L. Nemirow, « So this is what it's like : A defense of the ability hypothesis », *in* T. Alter & S. Walter, *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*, *op. cit.*

27. E. Conee, « Phenomenal Knowledge », *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 1994, p. 136-150.

28. H. Robinson, « Why Frank should not have jilted Mary », *in* E. Wright, *The Case for Qualia*, MIT Press, 2008.

29. T. Nagel, « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, LXXXIII, 1974, p. 435-450.

30. *Ibid.*

31. T. Nagel, *The View From Nowhere*, *op. cit.*

32. *Ibid.*, p. 26.

Notes

1. S. Ramon y Cajal, *Les Nouvelles Idées sur la structure du système nerveux chez l'homme et chez les vertébrés*, C. Reinwald & Cie, 1894.

2. Voir chapitre VII .

3. C. Koch, *The Quest for Consciousness : A Neurobiological Approach*, Robert, 2004.

4. J.R.Villablanca, « Counterpointing the functional role of the forebrain and of the brainstem in the control of the sleep-waking system », *Journal of Sleep Research*, 13, 2004, p. 179-208.

5. Le diencéphale est une partie du cerveau formée de substance grise, et située entre les deux hémisphères cérébraux, juste en dessous d'eux. Elle inclut l'hypothalamus.

6. J.E. Bogen, « On the neurophysiology of consciousness. Part I : An overview », *Consciousness and Cognition*, 4, 1995, p. 52-62 ; Byoung-Kyong Min, « A thalamic reticular networking model of consciousness », *Theoretical Biology and Medical Modelling*, 7, 10, doi:10.1186/1742-4682-7-10 ; L.M. Ward, « The thalamic dynamic core theory of conscious experience », *Consciousness and Cognition*, 20, 2011, p. 464-486.

7. G. Miller, « Feedback from frontal cortex may be a signature of consciousness », *Science*, 332, 2011, p. 779.

8. G. Tononi & C. Koch, « The neural correlates of consciousness : An update », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124, 2008, p. 239-261.

9. F. Crick & C. Koch, « Towards a neurobiological theory of consciousness », *Seminars in the Neurosciences*, 2, 1990, p. 263-275 ; F. Varela, J.-P. Lachaux, E. Rodriguez & J. Martinerie, « The brainweb : Phase synchronization and large-scale integration », *Nature Neuroscience*, 2, 2001, p. 229-239.

10. P. Uzan, *Conscience et Physique quantique*, Vrin, 2013 ; M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, *op. cit.*

11. S. Hameroff, « Conscious events as orchestrated space-time selections », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, 1996, p. 36-53.

12. M. Jibu & K. Yasue, *Quantum Brain Dynamics and Consciousness*, John Benjamins, 1995 ; E. Pessa & G. Vitiello, « Quantum noise, entanglement and chaos in the quantum field theory of mind/brain states », *Mind and Matter*, 1, 2003, p. 59-79 ; W.J. Freeman & G. Vitiello, « Nonlinear brain dynamics as macroscopic manifestation of underlying many-body field dynamics », *Physics of Life Reviews*, 3, 2006, p. 93-118.

13. V.A.F. Lamme, « Towards a true neural stance on consciousness », *Trends in Cognitive Sciences*, 10, 2006, p. 494-501.

14. S. Grossberg, « The link between brain learning, attention, and consciousness », *Consciousness and Cognition*, 8, 1999, p. 1-44.

15. R. Llinas, U. Ribary, D. Contreras & C. Pedroarena, « The neuronal basis for consciousness », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, B, 353, 1998, p. 1841-1849.

16. S. Grossberg, « The link between brain learning, attention, and consciousness », *loc. cit.*

17. J.K. O'Regan, R.A. Rensink & J.J. Clark, « Change-blindness as a result of "mudsplashes" », *Nature*, 398, 1999, p. 34.

18. A. Mack & I. Rock, *Inattentional Blindness*, MIT Press, 1998 ; G. Tononi & C. Koch, « The neural correlates of consciousness : An update », *op. cit.*

19. R. Landman, H. Spekreise & V.A.F Lamme, « Large capacity storage of integrated objects before change blindness », *Vision Research*, 43, 2003, p. 149-164.

20. Voir chapitre II.

21. D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, *op. cit.*

22. H. Lau & D.M. Rosenthal, « Empirical support for higher-order theories of conscious awareness », *Trends in Cognitive Sciences*, 15, 2011, p. 365-373.

23. E. Rounis, B. Maniscalco, J.C. Rothwell, R.E. Passingham & H. Lau, « Theta-burst transcranial magnetic stimulation to the prefrontal cortex impairs metacognitive visual awareness », *Cognitive Neuroscience*, 1, 2010, p. 165-175.

24. M.H. Herzog, M. Esfeld & W. Gerstner, « Consciousness and the small network argument », *Neural Networks*, 20, 2007, p. 1054-1056.

25. B. Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, 1988 ; B. Baars, *In the Theater of Consciousness : The Workspace of the Mind*, Oxford University Press, 1996.

26. S. Dehaene, M. Kerszberg & J.-P. Changeux, « A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks », *PNAS*, 95, 1998, p. 14529-14534 ; S. Dehaene & J.-P. Changeux, « Ongoing spontaneous activity controls access to consciousness : A neuronal model for inattentional blindness », *PLOS Biology*, 3, 2005, p. 910-927.

27. W. James, *The Principles of Psychology*, Holt, 1890, p. 609.

28. Voir le chapitre III, au sujet de la contrepartie expérientielle la plus frappante de la théorie des présents effectifs : les épisodes de conscience pulsatiles de l'*Abhidharma*.

29. Des critères comportementaux non verbaux ont également été proposés pour assigner ou non l'expérience consciente d'un événement chez des sujets humains et animaux. Il a cependant été trouvé que le critère verbal est le meilleur prédicteur de l'adaptation des conduites chez l'Homme. M. Overgaard, B. Timmermans, K. Sandberg & A. Cleeremans, « Optimizing subjective measures of consciousness », *Consciousness and Cognition*, 19, 2010, p. 682-684.

30. S. Dehaene & J.-P. Changeux, « Experimental and theoretical approach to conscious processing », *Neuron*, 70, 200-227, 2011.

31. H. Lau & D. Rosenthal, « Empirical support for higher-order theories of conscious awareness », *loc. cit.* ; D.M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Clarendon Press, 2005.

32. H. Lau & D. Rosenthal, « Empirical support for higher-order theories of conscious awareness », *loc. cit.*

33. S. Dehaene & L. Naccache, « Towards a cognitive neuroscience of consciousness : Basic evidence and a workspace framework », *in* S. Dehaene (éd.), *The Cognitive Theory of Consciousness*, MIT Press, 2001.

34. S. Marti, J. Sackur, M. Sigman & S. Dehaene, « Mapping introspection's blind spot : Reconstruction of dual-task phenomenology using quantified introspection », *Cognition*, 115, 2010, p. 303-313.

35. C. Sergent, S. Baillet & S. Dehaene, « Timing of the brain events underlying access to consciousness during the attentional blink », *Nature Neuroscience*, 8, 2005, p. 1391-1400.

36. *Ibid.*

37. W. James, *The Principles of Psychology*, *op. cit.* ; E. Schrödinger, *L'Esprit et la Matière*, Seuil, 1990, p. 158.

38. S. Laureys, « The neural correlate of (un)awareness : Lessons from the vegetative state », *Trends in Cognitive Sciences*, 9, 2005, p. 556-559.

39. K. Kihara, T. Ikeda, D. Matsuyoshi, N. Hirose, T. Mima, H. Fukuyama & N. Osaka, « Differential contributions of the intraparietal sulcus and the inferior parietal lobe to attentional blink : Evidence from transcranial magnetic stimulation », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 23, 2011, p. 247-256.

40. S. Kouider, C. Stahlhut, S.V. Gelskov, L.S. Barbosa, M. Dutat, V. de Gardelle, A. Christophe, S. Dehaene & G. Dehaene-Lambertz, « A neural marker of perceptual consciousness in infants », *Science*, 340, 2013, p. 376-380.

41. Voir au chapitre XII pour une analyse de l'applicabilité du concept de causalité dans cette situation sans égale.

42. J. Gray, *Consciousness : Creeping Up on the Hard Problem*, Oxford University Press, 2004, p. 172 (également p. 40, 73, 124).

43. Autrement dit le réseau neuronal du cortex du *cervelet*.

44. G. Edelman & G. Tononi, *Comment la matière devient conscience*, *op. cit.*, p. 33.

45. *Ibid.*, p. 30.

46. « Les messages ont souvent un *sens*. […] Ces aspects *sémantiques* de la communication *ne* sont *pas* pertinents pour le problème technologique ». E. Shannon, « A mathematical theory of communication », *Bell System Technical Journal*, XXVII, 1948, p. 379-423.

47. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*, p. 281.

48. *Ibid.*

49. E. Schrödinger, « Quelques remarques au sujet des bases de la connaissance scientifique », *Scientia*, LVII, 1935, p. 181-191 ; M. Bitbol, « L'alter ego et les sciences de la nature », *Philosophia Scientiae*, 3, 1999, p. 203-213 ; F. Nef, « À propos d'une controverse entre Carnap et Schrödinger », *loc. cit.* Une phrase-clé de cet article de Schrödinger est celle-ci : « Si on lui demande pourquoi l'homme crie, croiriez-vous qu'à un physiologiste (*en tant que physiologiste*) il *conviendrait* de répondre que l'homme crie parce qu'il ressent une douleur ? Certainement non, car en répondant ainsi il fermerait les yeux sur le véritable problème scientifique ».

50. L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, *op. cit.*, p. 58.

51. J. Gray, *Consciousness : Creeping Up on the Hard Problem*, *op. cit.*, p. 90.

52. M. Cabanac, A. Cabanac & A. Parent, « The emergence of consciousness in phylogeny », *Behavioural Brain Research*, 198, 2009, p. 267-272.

53. J.M. Bering & D.F. Bjorklund, « The serpent's gift : Evolutionary psychology and consciousness », *in* P.D. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson (éd.), *Cambridge Handbook of Consciousness*, *op. cit.*

54. B. Merker, « The liabilities of mobility : A selection pressure for the transition to consciousness in animal evolution », *Consciousness and Cognition*, 14, 2005, p. 89-114.

55. F. Varela, « The re-enchantment of the concrete », *in* L. Steels & R. Brooks (éd.), *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence : Building Embodied Situated Agents*, Lawrence Erlbaum, 1999 ; F. Varela, « Dasein's brain : Phenomenology meets cognitive science », *in* D. Aerts (éd.), *Einstein Meets Magritte*, Kluwer, 1999.

56. J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, 1976.

57. D.B. Edelman & A.K. Seth, « Animal consciousness : A synthetic approach », *Trends in Neurosciences*, 32, 2009, 476-484 ; F. Burgat, *Une Autre Existence*, Albin Michel, 2012.

58. S.J. Gould & R. Lewontin, « The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm : A critique of the adaptationist programme », *Proceedings of the Royal Society of London*, B, 205, 1979, p. 581-598.

59. M. Bitbol & P.-L. Luisi, « Science and the self-referentiality of consciousness », *Journal of Cosmology*, 14, 2011, p. 4728-4743.

60. Voir chapitre VII.

61. M. Beauregard & D. O'Leary, *The Spiritual Brain*, HarperOne, 2007.

62. V.A.F. Lamme, « Towards a true neural stance on consciousness », *loc. cit.* ; M. Bitbol, « Is consciousness primary ? », *NeuroQuantology*, 6, 2008, p. 53-71. La section du corps calleux est également appelée « commissurotomie ».

63. L'inversion de la gauche et de la droite s'explique par le croisement des voies de transmission, en particulier dans le chiasma optique. Les informations sensori-motrices de la moitié gauche du corps sont traitées par l'hémisphère droit du cerveau, et réciproquement.

64. V.A.F. Lamme, « Towards a true neural stance on consciousness », *loc. cit.*

65. E. Schwitzgebel, *Perplexities of Consciousness*, MIT Press, 2011, chapitre VI.

66. J. Aru, T. Bachmann, W. Singer & L. Melloni, « Distilling the neural correlates of consciousness », *Neuroscience and Biobehavioral Review*, 36,

2012, p. 737-746.

67. O. Hulme, K.F. Friston & S. Zeki, « Neural correlates of stimulus reportability », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 21, 2009, p. 1602-1610.

68. E. Irvine, *Consciousness as a Scientific Concept*, Springer, 2013, p. 151.

69. F. Faugeras, B. Rohaut, N. Weiss, T.A. Bekinstein, D. Galanaud, L. Puybasset, F. Bolgert, C. Sergent, L. Cohen, S. Dehaene & L. Naccache, « Probing consciousness with event-related potentials in the vegetative state », Neurology, 77, 2011, *p.* 264.

70. B.J. Baars & S. Franklin, « Consciousness is computational : The LIDA model of global workspace theory », *International Journal of Machine Consciousness*, 1, 2009, p. 23-32.

71. M. Bitbol, *L'Aveuglante Proximité du réel*, Flammarion, 1998.

72. H. Atmanspacher & W. Fach, « Acategoriality as mental instability », *Journal of Mind and Behavior*, 26, 2005, p. 181-206.

73. N. Zaretskaya, A. Thielscher, N.K. Logothetis & A. Bartels, « Disrupting parietal function prolongs dominance durations in binocular rivalry », *Current Biology*, 20, 2010, p. 2106-2111.

74. O. Hulme, K.F. Friston & S. Zeki, « Neural correlates of stimulus reportability », *loc. cit.*

75. G. Edelman & G. Tononi, *Comment la matière devient conscience*, *op. cit.*, p. 257.

76. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 404.

77. Voir chapitre XII.

78. M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 232.

Notes

1. K. Leslie, « Dreaming during anesthesia », *in* G. Mashour (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.

2. M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 567.

3. A.M. Owen, N.D. Schiff & S. Laureys, « The assessment of conscious awareness in the vegetative state », *in* S. Laureys & G. Tononi, *The Neurology of Consciousness : Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Academic Press, 2008, p. 167.

4. A.G. Hudetz, « Are we unconscious during general anesthesia ? », *International Anesthesiology Clinics*, 46, 2008, p. 25-42.

5. G. Mashour & E. LaRock, « Inverse zombies, anesthesia awareness, and the hard problem of unconsciousness », *Consciousness and Cognition*, 17, 2008, p. 1163-1168.

6. P. Broca, *Écrits sur l'aphasie (1861-1869)*, L'Harmattan, 2004.

7. K. Goldstein, *La Structure de l'organisme*, Gallimard, 1983.

8. G. Edelman & G. Tononi, *Comment la matière devient conscience*, *op. cit.*, p. 61-64.

9. J.-P. Changeux, « Conscious processing : Implications for general anesthesia », *Current Opinions in Anesthesiology*, 25, 2012, p. 397-404.

10. G. Vanini, H.A. Baghdoyan & R. Lydic, « Relevance of sleep neurobiology for cognitive neuroscience and anesthesiology », *in* G. Mashour (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.

11. P.G. Barash, B.F. Cullen & R.K. Stoelting, *Clinical Anesthesia*, Lippincott Williams & Wilkins, 2009, p. 98.

12. G. Edelman & G. Tononi, *Comment la matière devient conscience*, *op. cit.*

13. M.T. Alkire, J.R. McReynolds, E.L. Hahn & A.N. Trivedi, « Thalamic microinjection of nicotine reverses sevoflurane-induced loss of righting reflex in the rat », *Anesthesiology*, 107, 2007, p. 264-272.

14. M.T. Alkire, A.G. Hudetz & G. Tononi, « Consciousness and anesthesia », *Science*, 322, 2008, p. 876-880.

15. L.J. Velly, M.F. Rey, N.J. Bruder, F.A. Gouvitsos, T. Witjas, J.M. Regis, J.C. Peragut & F.M. Gouin, « Differential dynamic of action on cortical and subcortical structures of anesthetic agents during induction of anaesthesia », *Anesthesiology*, 107, 2007, p. 202-212.

16. *Ibid.*

17. J.-P. Changeux, « Conscious processing : Implications for general anesthesia », *loc. cit.*

18. M.H. Davis, M.R. Coleman, A.R. Absalom, J.M. Rodd, I.S. Johnsrude, B.F. Matta, A.M. Owen & D.K. Menon, « Dissociating speech perception and comprehension at reduced levels of awareness », *PNAS*, 104, 2007, p. 16032-16037.

19. B. Baars, *In the Theater of Consciousness : The Workspace of the Mind*, Oxford University Press, 1997.

20. S. Dehaene, M. Kerszberg & J.-P. Changeux, « A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks », *PNAS*, 95, 1998, p. 14529-14534 ; S. Dehaene & L. Naccache, « Toward a cognitive neuroscience of consciousness : Basic evidence and a workspace framework », *Cognition*, 79, 2001, p. 1-37.

21. P. Hagmann, L. Cammoun, X. Gigandet, R. Meuli, C.J. Honey, V.J. Wedeen & O. Sporns, « Mapping the structural core of human cerebral cortex », *PLOS Biology*, 6, e159, 2008.

22. M.H. Davis, M.R. Coleman, A.R. Absalom, J.M. Rodd, I.S. Johnsrude, B.F. Matta, A.M. Owen & D.K. Menon, « Dissociating speech perception and comprehension at reduced levels of awareness », *loc. cit.*

23. Q. Noirhomme, A. Soddu, R. Lehembre, A. Vanhaudenhuyse, P. Boveroux, M. Boly & S. Laureys, « Brain connectivity in pathological and pharmacological coma », *Frontiers in Systems Neuroscience*, 4, 2010, p. 160.

24. S.-W. Wu, U. Lee, G.-J. Noh, I.-G. Jun & G.A. Mashour, « Preferential inhibition of frontal-to-parietal feedback connectivity is a neurophysiologic correlate of general anesthesia in surgical patients », *PLOS ONE*, 6, e25155, 2011.

25. J. Vion-Dury & F. Blanquet, *Pratique de l'EEG*, *op. cit.*

26. P.C. Hansen, M.L. Kringelbach & R. Salmelin (éd.), *MEG : An Introduction to Methods*, Oxford University Press, 2010.

27. Il s'agit d'une molécule appelée Di-isopropylphénol, se présentant sous forme d'émulsion, et administrée par voie intraveineuse.

28. P.S. Garcia & P. Sebel, « Current controversies in intraoperative awareness I », *in* G. Mashour (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010.

29. M.S. Avidan, L. Zhang, B.A. Burnside, K.J. Finkel, A.C. Searleman, J.A. Selvidge, L. Saager, M.S. Turner, S. Rao, M. Bottros, C. Hantler, E. Jacobsohn & A.S. Evers, « Anesthesia, awareness and the bispectral index », *New England Journal of Medicine*, 358, 2008, p. 1097-1108.

30. L'ischémie est un défaut d'irrigation sanguine.

31. J.R. Yoon, Y.S. Kim & T.K. Kim, « Thiopental-induced burst suppression measured by the bispectral index is extended during propofol administration compared with sevoflurane », *Journal of Neurosurgical Anesthesiology*, 24, 2012, p. 146-151.

32. G. Tononi, « An information integration theory of consciousness », *BMC Neuroscience*, 5: 42, 2004, p. 1-22 ; G. Tononi, « Consciousness as integrated information : A provisional manifesto », *Biological Bulletin*, 215, 2008, p. 216-242.

33. M.T. Alkire, A.G. Hudetz & G. Tononi, « Consciousness and anesthesia », *loc. cit.*

34. G.A. Mashour, « Integrating the science of consciousness and anesthesia », *Anesthesia & Analgesia*, 103, 2006, p. 975-982 ; U. Lee, G.A. Mashour, S. Kim, G. Noh & B. Choi, « Propofol induction reduces the capacity for neural information integration : Implications for the mechanism of consciousness and general anesthesia », *Consciousness and Cognition*, 18, 2009, p. 56-64.

35. C. Koch, *Consciousness : Confessions of a Romantic Reductionist*, MIT Press, 2012, p. 131.

36. A.G. Hudetz, « Are we conscious during anesthesia ? », *loc. cit.* ; T. Sakai, H. Singh, W.D. Mi, T. Kudo & A. Matsuki, « The effect of ketamine on clinical endpoints of hypnosis and EEG variables during propofol infusion », *Acta Anaesthesiologica Scandinavica*, 43, *1999, p.* 212-216.

37. Chi Chen Wu, M.S. Mok, Chao Shun Lin & Sin Ru Han, « EEG-bispectral index changes with ketamine versus thiamylal induction of anesthesia », *Acta Anesthesiologica Sinica*, 39, 2001, p. 11-15.

38. F. Aubrun, X. Paqueron & B. Riou, « Kétamine », *Conférences d'actualisation SFAR*, 2000, p. 279-291.

39. R.D. Fitzgerald, C. Lamm, W. Oczenski, T. Stimpfl, W. Vycudilik & H. Bauer, « Direct current auditory evoked potentials during wakefulness, anesthesia, and emergence from anesthesia », *Anesthesia & Analgesia*, 92, 2001, p. 154-160.

40. G. Schneider, « Monitoring anesthetic depth », *in* G.A. Mashour (éd.), *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, Cambridge University Press, 2010, p. 122.

41. M.H. Davis, M.R. Coleman, A.R. Absalom, J.M. Rodd, I.S. Johnsrude, B.F. Matta, A.M. Owen & D.K. Menon, « Dissociating speech perception and comprehension at reduced levels of awareness », *loc. cit.*

42. A.M. Owen, N.D. Schiff & S. Laureys, « The assessment of conscious awareness in the vegetative state », *loc. cit.*

43. M.T. Alkire, A.G. Hudetz & G. Tononi, « Consciousness and anesthesia », *loc. cit.*

44. M. Ghoneim, « Etiology and risk factors of intraoperative awareness », *in* G.A. Mashour, *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, *op. cit.* ; M. Ghoneim, R.I. Block, M. Haffarnan & M.J. Mathews, « Awareness during anesthesia : Risk factors, causes and sequelae. A review of reported cases in the literature », *Anesthesia & Analgesia*, 108, 2009, p. 527-535.

45. C. Lennmarken & G. Sydsjo, « Psychological consequences of intraoperative awareness », *in* G.A. Mashour, *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, *op. cit.*

46. M.F. O'Connor, S.M. Daves, A. Tung, R.I. Cook, R. Thisted & J. Apfelbaum, « BIS monitoring to prevent awareness during general anesthesia », *Anesthesiology*, 94, 2001, p. 520-522.

47. M.E. Tunstall, « The reduction of amnesic wakefulness during caesarean section », *Anaesthesia*, 34, 1979, p. 316-319 ; I.F. Russell, « Isolated forearm technique », *Anaesthesia*, 45, 1990, p. 687 ; I.F. Russell, « Midazolam-Alfentanil : An anaesthetic ? An investigation using the isolated forearm technique », *British Journal of Anaesthesia*, 70, 1993, p. 42-46.

48. M.T. Alkire, A.G. Hudetz & G. Tononi, « Consciousness and anesthesia », *loc. cit.*

49. M. Wang, A.G. Messina & I.F. Russell, « The topography of awareness : A classification of intraoperative cognitive states », *Anaesthesia*, 67, 2012, p. 1197-1201.

50. I.F. Russell, « The narcotrend "depth of anaesthesia" monitor cannot reliably detect consciousness during general anaesthesia : An investigation using the isolated forearm technique », *British Journal of Anaesthesia*, 96, 2006, p. 346-352.

51. D.L. Schacter, « Implicit memory : History and current status », *Journal of Experimental Psychology : Learning, Memory and Cognition*, 13, 1987, p. 501-518.

52. J. Andrade, « Does memory priming during anesthesia matter ? », *Anesthesiology*, 103, 2005, p. 1-2 ; U.E.G. Dobrunz, K. Jaeger & G. Vetter, « Memory priming during light anaesthesia with desflurane and remifentanil anaesthesia », *British Journal of Anaesthesia*, 108, 2007, p. 630-637.

53. G.H. Lubke, C. Kerssens, H. Phaf & P.S. Sebel, « Dependence of explicit and implicit memory on hypnotic state in trauma patients », *Anesthesiology*, 90, 1999, p. 670-680.

54. J. Andrade, « Does memory priming during anesthesia matter ? », *loc. cit.*

55. C. Deeprose, J. Andrade, S. Varma & N. Edwards, « Unconscious learning during surgery with propofol anaesthesia », *British Journal of Anaesthesia*, 92, 2004, p. 171-177.

56. P.S. Garcia & P. Sebel, « Current controversies in intraoperative awareness I », *in* G.A. Mashour, *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, *op. cit.*

57. A.G. Hudetz, « Are we unconscious during general anesthesia ? », *loc. cit.*

58. B.J. Palanca, A. Searleman & M.S. Avidan, « Current controversies in intraoperative awareness II », *in* G.A. Mashour, *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, *op. cit.*

59. C. Kerssens & M. Alkire, « Memory formation during general anesthesia », *in* G.A. Mashour, *Consciousness, Awareness, and Anesthesia*, *op. cit.*

60. W.B. Scoville & B. Milner, « Loss of recent memory after bilateral hippocampal lesions », *Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*, 20, 1957, p. 11-21.

61. B.R. Postle, « The hippocampus, memory, and consciousness », *in* S. Laureys & G. Tononi (éd.), *The Neurology of Consciousness*, Academic Press, 2008.

62. A.G. Hudetz, « Are we unconscious during anesthesia ? », *loc. cit.*

63. M.H. Erdelyi, « Subliminal perception and its cognates : Theory, indeterminacy, and time », *Consciousness and Cognition*, 13, 2001, p. 73-91.

64. D.M. Rosenthal, « Two concepts of consciousness », *in* D.M. Rosenthal (éd.), *The Nature of Mind*, Oxford University Press, 1991.

Notes

1. B. Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, 1988, p. 11.

2. Les expériences d'attention divisée, déjà commentées à propos des théories de l'espace de travail global, comprennent : les tests de rivalité binoculaire, et les tests de cécité attentionnelle au changement. D. Alais & R. Blake (éd.), *Binocular Rivalry*, MIT Press, 2005 ; D.J. Simons & C.F. Chabris, « Gorillas in our midst : Sustained inattentional blindness for dynamic events », *Perception*, 28, 1999, p. 1059-1074 ; A. Mack & I. Rock, *Inattentional Blindness*, MIT Press, 2000.

3. K. McGovern & B. Baars, « Cognitive theories of consciousness », *in* P. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson (éd.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, *op. cit.*

4. B.G. Breitmeyer, *Visual Masking, an Integrative Approach*, Oxford University Press, 1984 ; H. Ogmen, B.G. Breitmeyer & R. Melvin, « The what and where of visual masking », *Vision Research*, 43, 2003, p. 1337-1350.

5. K. McGovern & B. Baars, « Cognitive theories of consciousness », *loc. cit.*

6. Pour une vue plus extrême, associant une conscience aux neurones individuels, voir : J.C.W. Edwards, « Is consciousness only a property of individual cells ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 12, 2005, p. 60-76 ; S. Sevush, « Single-neuron theory of consciousness », *Journal of Theoretical Biology*, 238, 2006, p. 704-725.

7. S. Zeki, J.D. Watson, C.J. Lueck, K.J. Friston, C. Kennard & R.S. Frackowiak, « A direct demonstration of functional specialization in human visual cortex », *Journal of Neuroscience*, 11, 1991, p. 641-649.

8. A. Bartels & S. Zeki, « The temporal order of binding visual attributes », *Vision Research*, 46, 2006, p. 2280-2286.

9. A.K. Engel, P. Fries, P. Konig, M. Brecht & W. Singer, « Temporal binding, binocular rivalry, and consciousness », *Consciousness and Cognition*, 8, 1999, p. 155-158.

10. V.A.F. Lamme, « How neuroscience will change our view on consciousness », *Cognitive Neuroscience and Consciousness*, 1, 2010, p. 204-220.

11. S. Zeki & D. Ffytche, « The Riddoch syndrome : Insights into the neurobiology of conscious vision », *Brain*, 121, 1998, p. 25-45 ; L. Weiskrantz, J.L. Barbur & A. Sahraie, « Parameters affecting conscious versus unconscious visual discrimination with damage to the visual-cortex (V1) », *PNAS*, 92, 1995, p. 6122-6126.

12. S. Zeki, « The disunity of consciousness », *in* R. Banerjee & B.K. Chakrabarti (éd.), *Progress in Brain Research*, vol. 168, Elsevier, 2008.

13. K. Moutoussis & S. Zeki, « The relationship between cortical activation and perception investigated with invisible stimuli », *PNAS*, 99, 2002, p. 9527-9532.

14. S. Zeki, « The disunity of consciousness », *loc. cit.*

15. I. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 198, B132.

16. F. Crick, *The Astonishing Hypothesis*, Scribner Paperback, 1995 ; G.M. Edelman & G. Tononi, *A Universe of Consciousness : How Matter Becomes Imagination*, Basic Books, 2000.

17. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood, Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, 2005 ; E. Thompson, *Mind in Life, Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, 2010.

18. R.D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Penguin Books, 1967, p. 29.

19. N. Humphrey, *The Inner Eye : Social Intelligence in Evolution*, Oxford University Press, 2003. L'idée d'une « théorie des autres esprits » est cependant très contestée, et elle se voit substituer des théories de la « simulation » (des motivations d'agir de l'autre), ou de la pure « interaction », qui évite tout

équivalent d'une *représentation* d'autrui. T. Fuchs & H. De Jaegher, « Enactive intersubjectivity : Participatory sense-making and mutual incorporation », *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 8, 2009, p. 465-486 ; S. Gallagher, « Understanding interpersonal problems in autism : Interaction theory as an alternative to theory of mind », *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 11, 2004, p. 199-217 ; C. Teneggi, *Lo Spazio senso-motorio come rappresentazione dei comportamenti intersoggettivi*, thèse de l'université de Bologna/Paris-I, 2013.

20. G. Rizzolati & C. Sinigaglia, *Les Neurones miroirs*, Odile Jacob, 2008 ; V.S. Ramachandran, « The neurology of self-awareness », *Edge*, 01 août 2007, www.edge.org/3rd_culture/ramachandran07/ramachandran07_index.html.

21. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Penguin Books, 1991, p. 126.

22. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*, p. 134 et suiv. ; discussion dans : K. Akins, « Lost the plot ? Reconstructing Dennett's multiple drafts theory of consciousness », *Mind & Language*, 11, 1996, p. 1-43.

23. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*, p. 429.

24. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 168.

25. S.J. Todd, « Unmasking multiple drafts », *Philosophical Psychology*, 19, 2006, p. 477-494.

26. S. Blackmore, *Consciousness, an Introduction*, *op. cit.* ; S. Blackmore, « There is no stream of consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 9, 2002, p. 17-28.

27. F. Varela, « The specious present : A neurophenomenology of time consciousness », *in* J. Petitot., F. Varela, B. Pachoud & J.-M. Roy, *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, 1999.

28. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*, p. 128.

29. *Ibid.*, p. 366.

30. S. Blackmore, « The grand illusion : Why consciousness exists only when you look for it », *New Scientist*, 22 juin 2002, p. 26-29.

31. *Ibid.*

32. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*, p. 134.

33. *Ibid.*, p. 230.

34. Galileo Galilei, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Seuil, 2000.

35. D. Dennett, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, 2005.

36. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*, p. 57.

37. C. Romano (éd.), *Wittgenstein et la Tradition phénoménologique*, Art du Comprendre, 2008.

38. F. Waismann, *Principles of Linguistic Philosophy*, MacMillan, 1997.

39. D. Mason, « Demystifying without quining : Wittgenstein and Dennett on qualitative states », *South Africal Journal of Philosophy*, 24, 2005, p. 33-43.

40. Voir chapitre VII.

41. Sur cette stratégie d'argumentation, voir F. Bertossa, R. Ferrari & M. Besa, « Matrici senza uscita. Circolarità della conoscenza oggettiva e prospettiva buddhista », *loc. cit.*

42. M.A. Cohen & D. Dennett, « Consciousness cannot be separated from function », *Trends in Cognitive Sciences*, 15, 2011, p. 358-363.

43. D. Smithies, « Attention is rational-access consciousness », *in* C. Mole, D. Smithies & W. Wu (éd.), *Attention : Philosophical and Psychological Essays*, Oxford University Press, 2011.

44. J. Ford, « Attention and the new skeptics », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 15, 2008, p. 59-86.

45. L.M. Vargas, J.L. Voss & K.A. Paller, « Implicit recognition based on lateralized perceptual fluency », *Brain Science*, 2, 2012, p. 22-32 ; S. Moldakarimov, M. Bazhenov & T. Sejnowski, « Perceptual priming leads to

reduction of gamma frequency oscillations », *PNAS*, 107, 2010, p. 5640-5645 ; S. Mayr & A. Buchner, « Negative priming as a memory phenomenon : A review of 20 years of negative priming research », *Journal of Psychology*, 215, 2007, p. 35-51.

46. Voir chapitre XIII.

47. Voir la fin du présent chapitre.

48. N. Block, « Perceptual consciousness overflows cognitive access », *Trends in Cognitive Sciences*, 15, 2011, p. 567-575.

49. M.A. Cohen & D. Dennett, « Consciousness cannot be separated from function », *loc. cit.*

50. D. Dennett, *Sweet Dreams*, *op. cit.*, p. 23.

51. E. Schwitzgebel, *Perplexities of Consciousness*, *op. cit.*

52. J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, 1976, p. 23.

53. B. Van Fraassen, *The Empirical Stance*, Yale University Press, 2002.

54. Voir chapitre XII.

55. C'est la question de la validité du récit introspectif, traitée au chapitre XIII.

56. J.-C. Lleu, P. Hamm, L. Jouffroy, J. Lleu, G. Hartmann, R. Lupescu & L. Pain, « Hypnose en anesthésie : des origines à nos jours », *Le Praticien en anesthésie-réanimation*, 13, 2009, p. 145-150.

57. A. Gopnik, *Le Bébé philosophe*, *op. cit.*, p. 168.

58. *Ibid.*, p. 176.

59. Des phénomènes de fausses mémoires peuvent bien sûr se produire, dans ce travail de mise au jour de segments égarés de récits comme dans bien d'autres cas ; mais ils sont l'exception plutôt que la règle.

60. B. Libet, E.W. Wright, B. Feinstein & D.K. Pearl, « Subjective referral of the timing for a conscious sensory experience : A functional role for the

somatosensory specific projection system in man », *Brain*, 102, 1979, p. 191-222.

61. B. Libet, « Do we have free will ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, 1999, p. 47-57.

62. D. Dennett, *Freedom Evolves*, Viking, 2003, p. 228.

63. B. Libet, « Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action », *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 529-538.

64. Il s'agit en fait d'un spot lumineux tournant rapidement.

65. M. Hallett, « Volitional control of movement : The physiology of free will », *Clinical Neurophysiology*, 118, 2007, p. 1179-1192 ; L. Schneider, E. Houdayer, O. Bai & M. Hallett, « What we think before a voluntary movement », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 25, 2013, p. 822-829.

66. S.A. Spence, « Free will in the light of neuropsychiatry », *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 3, 1996, p. 75-90 ; D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, 2003.

67. M. Velmans, « Preconscious free will », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 10, 2003, p. 42-61.

68. D. Dennett & M. Kinsbourne, « Time and the observer : The where and when of consciousness in the brain », *The Behavioral and Brain Sciences*, 15, 1992, p. 183-247.

69. R.J. Nelson, « Libet's dualism », *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 550 ; C.W. Wood, « Pardon, your dualism is showing », *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 557-558.

70. A.C. Danto, « Consciousness and motor control », *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, p. 540-541.

71. H. Radder & G. Meynen, « Does the brain "initiate" freely willed processes ? A philosophy of science critique of Libet-type experiments and their interpretation », *Theory & Psychology*, 23, 2013, p. 3-21.

72. B. Libet, « Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action », *loc. cit.*

73. C.S. Soon, M. Brass, H.-J. Heinze & J.-D. Haynes, « Unconscious determinants of free decisions in the human brain », *Nature Neuroscience*, 11, 2008, p. 543-545.

74. J. Trevena & J. Miller, « Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move », *Consciousness and Cognition*, 11, 2002, p. 162-190.

75. S. Bode, A. Hanxi He, C.S. Soon, R. Trampe & J.-D. Haynes, « Tracking the unconscious generation of free decisions using ultra-high field fMRI », *PLOS ONE*, 6, e21612, 2011.

76. A. Schurgera, J.D. Sitta & S. Dehaene, « An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement », *PNAS*, 109, E2904-E2913, 2012.

77. I. Fried, R. Mukamel & G. Kreiman, « Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition », *Neuron*, 69, 2011, p. 548-562.

78. M. Desmurget, « Searching for the neural correlates of conscious intention », *Journal of Cognitive Neuroscience*, 25, 2013, p. 830-833.

79. R. Descartes, *Discours de la méthode*, V, Gallimard, 2009, p. 120.

80. M. Desmurget, « Searching for the neural correlates of conscious intention », *loc. cit.*

81. D. Dennett, *Freedom Evolves*, *op. cit.*, p. 239.

82. B. Spinoza, *Éthique*, I, *op. cit.*, p. 60, explication VII.

83. S.G. Morris, « The impact of neuroscience on the free will debate », *Florida Philosophical Review*, IX, 2009, p. 56-78.

84. I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Vrin, 1992, p. 129, AK IV, 448.

85. En évitant en particulier de soutenir la dichotomie kantienne entre liberté nouménale et détermination phénoménale. Voir I. Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF, 1989, p. 4, AK V, 6.

86. K.D. Vohs & J.W. Schooler, « The value of believing in free will : Encouraging a belief in determinism increases cheating », *Psychological Science*, 19, 2008, p. 49-54.

87. Simplicius, *Catégories*, 352, 24, cité par S. Sambursky & S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Israel Academy of Science and Humanities, 1971. Voir également R. Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*, Duckworth, 1983.

88. E. Husserl, *Expérience et Jugement*, *op. cit.*

89. B. Mangan, « Cognition, fringe consciousness, and the legacy of William James », *in* M. Velmans & S. Schneider (éd.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, 2007.

90. I. Hacking, *Rewriting the Soul : Multiple Personalities and the Science of Memory*, Princeton University Press, 1998.

91. Voir l'usage théorique qu'en fait Pierre Vermersch pour justifier le processus de l'entretien d'explicitation. P. Vermersch, *Explicitation et Phénoménologie*, PUF, 2012.

92. E. Husserl, *De la synthèse passive*, introduction de B. Bégout & N. Depraz, Jérôme Millon, 1998, p. 13.

93. *Ibid.*, p. 38.

94. *Ibid.*, p. 39.

95. *Ibid.*, p. 37-38.

96. Cette expression évoque intentionnellement l'ouvrage de Paul Ricœur, *Temps et Récit I*, Seuil, 1983.

Notes

1. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, *op. cit.*, p. 34-35.

2. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1990, p. 234-235.

3. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, *op. cit.*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 36.

5. *Ibid.*, p. 38.

6. J. Kim, *Philosophy of Mind*, *op. cit.* Voir chapitre VIII.

7. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 234-235.

8. B.J. Baars, « The global brainweb : An update on global workspace theory », *Science and Consciousness Review*, 2003, www.sci-con.org/editorials/20031002.html.

9. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 234.

10. *Ibid.*, p. 235.

11. Nous verrons un peu plus bas si le fait que la concomitance neuro-expérientielle peut être provoquée et non pas seulement constatée change cette conclusion.

12. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 234.

13. S. Edwards, S. Richmond & G. Rees, *I Know What You Are Thinking : Brain Imaging and Mental Privacy*, Oxford University Press, 2012.

14. P. Ekman, *Emotions Revealed*, Holt Paperbacks, 2007.

15. C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, Harvard University Press, 1931-1935 ; C.S. Peirce, « Grand logic, the art of reasoning. Chapter II : What is a sign ? », « On signs. Ground, object, and interpretant », *in*

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. 2 ; T.L. Short, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, 2007.

16. J. Petitot, *Neurogéométrie de la vision*, Éditions de l'École Polytechnique, 2009 ; A. Sarti, G. Citti & J.Petitot, « The symplectic structure of the primary visual cortex », *Biological Cybernetics*, 98, 2008, p. 33-48.

17. J.-P. Lachaux, « If no control, then what ? Making sense of "neural noise" in human brain mapping experiments using first-person reports », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 162-166.

18. E. de Saint-Aubert, « Le mystère de la chair. Merleau-Ponty et Gabriel Marcel », *Studia Phaenomenologica (Romanian Journal for Phenomenology, Bucarest)*, III, 2003, p. 73-106 ; E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, 2006.

19. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 159, § 44. Voir également E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, PUF, 1982, p. 206.

20. Voir : M. Richir, « Altérité et incarnation. Phénoménologie de Husserl », *Revue de Médecine Psychosomatique*, n° 30/31, 1992, p. 63-74 ; J. Rogozinski, « Le chiasme et le restant (la phénoménologie française au contact de l'intouchable) », *Rue Descartes*, 35, 2002, p. 125-144 ; J. Rogozinski, *Le Moi et la Chair, introduction à l'ego-analyse*, Cerf, 2006 ; S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, 2006 ; D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood : Investigating the First-Person Perspective*, Bradford Books, 2006.

21. V. Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, PUF, 1957, p. 219.

22. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie. Livre second*, *op. cit.*, p. 209.

23. *Ibid.*, p. 207.

24. *Ibid.*, p. 214-215, 221.

25. M. Henry, *Incarnation*, Seuil, 2000, p. 222.

26. J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000.

27. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 191.

28. *Ibid.*, p. 78.

29. *Ibid.*, p. 79, 106.

30. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964, p. 19.

31. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, *op. cit.*, p. 35.

32. R.C. DeCharms, F. Maeda, G.H. Glover, D. Ludlow, J.M. Pauly, D. Soneji, J.D.E. Gabrieli & S.C. Mackey, « Control over brain activation and pain learned by using real-time functional MRI », *PNAS*, 102, 2005, p. 18626-18631.

33. J.-Ph. Lachaux, K. Jerbi, O. Bertrand, L. Minotti, D. Hoffmann, B. Schoendorff & P. Kahane, « A blueprint for real-time functional mapping via human intracranial recordings », *PLOS ONE*, 10, e1094, 2007 ; J. Jung, D. Bayle, K. Jerbi, J.R. Vidal, M.-A. Hénaff, T. Ossandon, O. Bertrand, F. Mauguière & J.-Ph. Lachaux, « Intracerebral gamma modulations reveal interaction between emotional processing and action outcome evaluation in the human orbitofrontal cortex », *International Journal of Psychophysiology*, 79, 2011, p. 64-72.

34. J. Patočka, *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, 1988, p. 106. Cité et commenté par R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 108.

35. J.S. Mill, *System of Logic*, vol. 1, John W. Parker, 1851. Cité et commenté par T. Rockwell, « A defense of downward causation », http://www.california.com/~mcmf/causeweb.html. Voir aussi H.H. Pattee, « Causation, control, and the evolution of complexity », *in* P.B. Andersen, C. Emmeche, N.O. Finneman & P.V. Christiansen (éd.), *Downward Causation, Minds, Bodies, and Matter*, Aarhus University Press, 2000.

36. G.H. Von Wright, *Causality and Determinism*, Columbia University Press, 1974.

37. H. Price, « Agency and causal asymmetry », *Mind*, 101, 1992, p. 501-520 ; P. Menzies & H. Price, « Causation as a secondary quality », *British Journal for the Philosophy of Science*, 44, 1993, p. 187-204 ; J. Woodward, *Making Things Happen, a Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press, 2003 ; D. Gillies, « An action-related theory of causality », *British Journal for the Philosophy of Science*, 56, 2005, p. 823-842.

38. « Causa è quella, la qual posta, seguita l'effetto ; e rimossa, si rimuove l'effetto ». G. Galilei, *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'aqua o che in quella si muovono*, 1612, *in* G. Galilei, *Opere I*, U.T.E.T., 1980, p. 425, notes préliminaires aux études d'hydrostatique. Voir S. Ducheyne, « Galileo's interventionist notion of "cause" », *The Journal of the History of Ideas*, 67, 2006, p. 443-464 ; S. Drake, *Cause, Experiment and Science*, The University of Chicago Press, 1984, p. 217.

39. A. Lutz, J.D. Dunne & R.J. Davidson, « Meditation and the neuroscience of consciousness, an introduction », *loc. cit.*

40. J. Kabat-Zinn, A.O. Massion, J. Kristeller, L.G. Peterson, K.E. Fletcher, L. Pbert, W.R. Landerking & S.F. Santorelli, « Effectiveness of a meditation-based stress-reduction program in the treatment of anxiety disorders », *American Journal of Psychiatry*, 149, 1992, p. 936-943.

41. B.K. Hölzel, J. Carmody, M. Vangel, C. Congleton, S.M. Yeramsetti, T. Gard & W. Lazar, « Mindfulness practice leads to increases in regional brain grey matter density », *Psychiatry Research*, 191, 2011, p. 36-43.

42. M. Bitbol, « Downward causation without foundations », *Synthese*, 185, 2012, p. 233-255.

43. I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 335, § 65 AK V, 372. Une erreur de traduction a été corrigée (mot entre crochets). Voir P. Huneman, *Métaphysique et Biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Kimé, 2008 ; N. Perret, « A symmetrical approach to causality in biology », *Philosophia Scientiae*, 16, 2012, p. 177-195.

44. I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 338, § 65, AK V, 374.

45. A. Weber & F.J. Varela, « Life After Kant », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, p. 97-125.

46. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967, p. 24-25.

47. P. Sloterdijk, *La Mobilisation infinie*, Seuil, 2003.

48. J.-A. Micoulaud-Franchi, F. Bat-Pitault, M. Cermolacce & J. Vion-Dury, « Neurofeedback dans le trouble *déficit de l'attention avec hyperactivité* : de l'efficacité à la spécificité de l'effet neurophysiologique », *Annales médico-psychologiques*, 169, 2011, p. 200-208.

49. J.-P. Lachaux, « If no control, then what ? Making sense of "neural noise" in human brain mapping experiments using first-person reports », *loc. cit.* ; S. Aguilar-Prinsloo & R. Lyle, « Client perception of the neurofeedback experience : The untold perspective », *Journal of Neurotherapy*, 14, 2010, p. 55-60.

50. L. Coutinho Da Silva, *Pour un discours sensible sur la capacité cognitive du corps dans l'expérience de l'art*, thèse de l'université Paris-I, 2012.

51. C. Eslava Sarmiento, « Pepe Cocolo », texte inédit de 2005. Je remercie ici Camila Eslava Sarmiento pour ses commentaires éclairants à propos de son travail d'artiste, lors d'un exposé à la journée d'études doctorales que j'ai organisée en mars 2011 au CREA de l'École Polytechnique. Cette modalité intégrée de la conception artistique, dans laquelle le processus créateur se fait organique, déborde de loin le cadre étriqué de la « neuroesthétique » où un organe est censé déterminer la création. Pour une critique de la neuroesthétique, voir F. Vidal, « La neuroesthétique, une esthétique scientiste », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 25, 2011, p. 239-264.

52. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 182.

53. R. Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, 1991, p. 184, 187.

54. Voir chapitre VII, au sujet de la position de Max Velmans.

55. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 185.

56. *Ibid.*, p. 173.

57. C. Petitmengin, « Towards the source of thoughts. The gestural and transmodal dimension of lived experience », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 14, 2007, p. 54-82.

58. M. Bitbol, « Le chercheur, le philosophe et la psychasthénie », *Alliage*, 5, 1990, p. 19-24.

59. H. Werner, « L'unité des sens », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 31, 1934, p. 190-205.

60. C. Petitmengin, M. Bitbol, J.-M. Nissou, B. Pachoud, H. Curallucci, M. Cermolacce & J. Vion-Dury, « Listening from within », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 252-284.

61. M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », *in* R. Barbaras (éd.), *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, précédé de M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, 1998, p. 141.

62. M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 166.

63. M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 165.

64. *Ibid.*, p. 167

65. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 209.

66. M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 164-165.

67. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 172.

68. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990 ; G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, 2003.

69. M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 226.

70. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 57.

71. Voir par exemple E. Thompson, « Representationalism and the phenomenology of mental imagery », *Synthese*, 160, 2008, p. 397-415.

72. Voir chapitre v.

73. E. Thompson & M. Stapleton, « Making sense of sense-making : A reflection on enactive and extended mind theories », *Topoi*, 28, 2009, p. 23-30.

74. C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, IX, *op. cit.*, p. 13, 22 ; voir A. Bitbol-Hespériès, *Le Principe de vie chez Descartes*, Vrin, 1990, p. 102.

Notes

1. Ce chapitre dérive en partie d'une série d'articles sur l'introspection rédigés en collaboration avec Claire Petitmengin. C. Petitmengin & M. Bitbol, « The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 363-404 ; M. Bitbol & C. Petitmengin, « A defense of introspection from within », *Constructivist Foundations*, 8, 2013, p. 269-279 ; M. Bitbol & C. Petitmengin, « On the possibility and reality of introspection », *Kairos*, 6, 2013, p. 173-198.

2. D. Fisette, « Logique et philosophie chez Frege et Husserl », *in* R. Brisart (éd.), *Husserl et Frege : les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Vrin, 2002, p. 57.

3. R.T. Hurlburt & E. Schwitzgebel, *Describing Inner Experience ? Proponent Meets Skeptic*, MIT Press, 2007.

4. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 1975.

5. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1978.

6. A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, Gollancz, 1936-1946.

7. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 58.

8. T. Horgan & U. Kriegel, « Phenomenal epistemology : What is consciousness that we may know it so well ? », *Philosophical Issues*, 17, 2007, p. 123-144.

9. Ces jugements sont censés être « auto-réalisateurs » au sens où les fameuses « prophéties auto-réalisatrices » le sont : ils suscitent (dans l'expérience) ce qu'ils affirment (sur l'expérience). D. Chalmers, « The content and epistemology of phenomenal belief », *in* Q. Smith & A. Jokic (éd.), *Consciousness : New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, 2003 ; M. Tye, *Consciousness Revisited*, MIT Press, 2009.

10. D. Bar-On, *Speaking My Mind*, Oxford University Press, 2004.

11. D. Dennett, « How could I be wrong ? How wrong could I be ? », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 9, 2002, p. 13-16.

12. T.D. Wilson & E.W. Dunn, « Self-knowledge : Its limits, value, and potential for improvement », *Annual Review of Psychology*, 55, 2004, p. 493-518.

13. P.M. Merickle, D. Smilek & J.D. Eastwood, « Perception without awareness : Perspectives from cognitive psychology », *Cognition*, 79, 2001, p. 115-134 ; M. Becker & H. Pashler, « Volatile visual representations : Failing to detect changes in recently processed information », *Psychonomic bulletin & review*, 9, 2002, p. 744-750.

14. R.E. Nisbett & T.D. Wilson, « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *Psychological Review*, 84, 1977, p. 231-259.

15. E. Schwitzgebel, *Perplexities in Consciousness*, MIT Press, 2011.

16. J. Prinz, « The fractionation of introspection », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 40-57.

17. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 50, 58.

18. W. Lyons, *The Disappearance of Introspection*, MIT Press, 1986 ; K. Danziger, *Constructing the Subject, Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge University Press, 1994 ; A. Costall, « “Introspectionism” and the mythical origins of scientific psychology », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 634-654.

19. E.G. Boring, « A history of introspection », *Psychological Bulletin*, 50, 1953, p. 169-189.

20. K.A. Ericsson & H.A. Simon, *Protocol Analysis, Verbal Reports as Data*, MIT Press, 1984.

21. P. Vermersch, *L’Entretien d’explicitation*, ESF, 1994 ; N. Depraz, F. Varela & P. Vermersch, *On Becoming Aware*, John Benjamins, 2003 (version française : *À l’épreuve de l’expérience*, Zeta Books, 2011) ; R.T. Hurlburt &

C.L. Heavey, *Exploring Inner Experience*, John Benjamins, 2006 ; J. Hektner, J.A. Schmidt, & M. Csikszentmihalyi, *Experience Sampling Method*, Sage, 2007 ; L.F. Barrett, B. Mesquita, K.N. Ochsner & J.J. Gross, « The experience of emotion », *Annual Review of Psychology*, 58, 2007, p. 373-403 ; S. Marti, J. Sackur, M. Sigman & S. Dehaene, « Mapping introspection's blind spot : Reconstruction of dual-task phenomenology using quantified introspection », *Cognition*, 115, 2010, p. 303-313.

22. D.D. Price & J.J. Barrell, *Inner Experience and Neurosciences : Merging Both Perspectives*, MIT Press, 2012 ; D. Rudrauf, A. Lutz, D. Cosmelli, J.-P. Lachaux & M. Le Van Quyen, « From autopoiesis to neurophenomenology : Francisco Varela's exploration of the biophysics of being », *loc. cit.*

23. J.-P. Lachaux, « If no control, then what ? Making sense of "neural noise" in human brain mapping experiments using first-person reports », *loc. cit.*

24. Il s'agit de la méthode *d'entretien d'explicitation*, développée par P. Vermersch et C. Petitmengin. Quelques détails sur cette méthode seront donnés au cours de ce chapitre, essentiellement dans ses derniers paragraphes.

25. P. Vermersch, « Introspection as practice », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, 1999, p. 15-42 ; C. Petitmengin & M. Bitbol, « The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence », *Journal of Consciousness Studies*, *loc. cit.* ; M. Bitbol & C. Petitmengin, « On the possibility and reality of introspection », *loc. cit.*

26. Platon, *Charmide*, *in Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, 1956, p. 70, 167 d. Un remarquable commentaire se trouve dans : F. Roustang, *Le Secret de Socrate pour changer la vie*, Odile Jacob, 2009.

27. A. Comte, *Examen du traité de Broussais sur l'irritation*, *in Corpus*, 7, 1988, p. 87-99. Voir également F. Wilson, « Mill and Comte on the method of introspection », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 27, 1991, p. 107-129.

28. W. James, *The Principles of Psychology*, Holt, 1890, p. 244.

29. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, Flammarion, 1993, chapitre I, § 19.

30. H. Høffding, *The Problems of Philosophy*, The MacMillan Company, 1905.

31. M. Ten Hoor, « A critical analysis of the concept of introspection », *The Journal of Philosophy*, 29, 1932, p. 322-331.

32. N. Bohr, *La Théorie atomique et la description des phénomènes*, Gauthier-Villars, 1932.

33. M. Overgaard, M. Koivisto, T.A. Sørensen, S. Vangkilde, A. Revonsuo, « The electrophysiology of introspection », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 662-672.

34. A. Marcel, « Introspective report », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 10, 2003, p. 167-186.

35. Voir A. Schnell, *Husserl et les Fondements de la phénoménologie constructive*, Jérôme Millon, 2007, p. 49.

36. P. Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Vrin, 2008.

37. *Ibid.*, p. 130.

38. W. Wundt, *Lectures on Human and Animal Psychology*, Swan Sonnenshein & Co., 1901.

39. E.B. Titchener, « The schema of introspection », *American Journal of Psychology*, 23, 1912, p. 485-508.

40. E.B. Titchener, *A Textbook of Psychology*, MacMillan, 1916, § 6.

41. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Aubier, 1944.

42. E. Husserl, *Recherches logiques VI*, PUF, 1974, p. 269 ; E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 64 : « les réflexions […] sont elles-mêmes des actes *perceptifs* d'un ordre nouveau ».

43. W. Wundt, *Lectures on Human and Animal Psychology*, *op. cit.*

44. E. Titchener, *Experimental Psychology : A Manual of Laboratory Practice*, MacMillan, 1901/1905 ; E. Schwitzgebel, « Introspective training apprehensively defended : Reflections on Titchener's lab manual », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 58-76.

45. E.B. Titchener, *A Textbook of Psychology*, *op. cit.*

46. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, *op. cit.*, p. 11.

47. B. Mangan, « Cognition, fringe consciousness, and the legacy of William James », *in* M. Velmans & S. Schneider (éd.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, 2007.

48. A. Flajoliet, « Husserl et Messer », *Expliciter. Journal de l'association GREX*, 66, 2006, p. 1-32 ; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 19.

49. P. Vermersch, « Husserl the great unrecognized psychologist ! A reply to Zahavi », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 20-23 ; P. Vermersch, *Explicitation et Phénoménologie*, *op. cit.*

50. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *op. cit.*, p. 259.

51. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, 2012, p. 141.

52. J.-L. Marion, *Étant donné*, PUF, 1997.

53. G. Ten Elshof, *Introspection Vindicated : An Essay in Defense of the Perceptual Model of Self Knowledge*, Ashgate, 2005.

54. J. Sackur, « L'introspection en psychologie expérimentale », *Revue d'histoire des sciences*, 62, 2009, p. 5-28.

55. C. Petitmengin & M. Bitbol, « The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence », *Journal of Consciousness Studies*, *op. cit.* ; M. Bitbol & C. Petitmengin, « On pure reflection (a reply to Dan Zahavi) », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 24-37.

56. P. Vermersch, *L'Entretien d'explicitation*, *op. cit.* ; N. Depraz, F. Varela & P. Vermersch, *On Becoming Aware*, *op. cit.* ; C. Petitmengin, « Describing one's subjective experience in the second person : An interview method for the science of consciousness », *Phenomenology and the Cognitive Science*, 5, 2006, p. 229-269 ; C. Petitmengin, M. Bitbol, J.-M. Nissou, B. Pachoud, H. Curallucci, M. Cermolacce & J. Vion-Dury, « Listening from within », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 252-284 ; M. Bitbol & C. Petitmengin, « A defense of introspection from within », *loc. cit.*

57. R.T. Hurlburt & C.L. Heavey, *Exploring Inner Experience*, *op. cit.*

58. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1978, introduction.

59. I. Kant, *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature*, Vrin, 1982, introduction.

60. L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, Gallimard, 1984, p. 80 et suiv.

61. A. Gopnik & A.N. Meltzoff, « Minds, bodies and persons : Young children's understanding of the self and others as reflected in imitation and "theory of mind' research », *in* S. Parker & R. Mitchell (éd.), *Self-Awareness in Animals and Humans*, Cambridge University Press, 1994 ; P. Robbins, « Knowing me, knowing you. Theory of mind and the machinery of introspection », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 129-143.

62. R.E. Nisbett & T.D. Wilson, « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *loc. cit.*

63. J.L. Garfield, « The myth of Jones and the mirror of nature : Reflections on introspection », *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1989, p. 1-26.

64. A. Jack & A. Roepstorff, « The "measurement problem" for experience : Damaging flaw or intriguing puzzle ? », *Trends in Cognitive Sciences*, 6, 2002, p. 372-374.

65. M. Bitbol, *Mécanique quantique : une introduction philosophique*, Flammarion, 1997.

66. A. Jack & A. Roepstorff, « The “measurement problem” for experience : Damaging flaw or intriguing puzzle ? », *loc. cit.* ; M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l’esprit*, *op. cit.*, p. 266.

67. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *op. cit.*, § 79.

68. B. Shanon, « The case for introspection », *Cognition and Brain Theory*, 7, 1984, p. 167-180.

69. E.B. Titchener, « The schema of introspection », *American Journal of Psychology*, 23, 1912, p. 485-508 ; E. Schwitzgebel, « Introspective training apprehensively defended : Reflections on Titchener’s lab manual », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, 2004, p. 58-76.

70. M. Silverman & A. Mack, « Change blindness and priming : When it does and does not occur », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 409-422.

71. E.G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Croft, 1929, *in* C. Skinner, *Readings in Psychology*, Farrart & Rinehart, 1935, p. 33.

72. Cette limitation extrême de l’enquêtre introspective au sens de Wundt a cependant très vite été contestée, en particulier par le psychologue français Alfred Binet. Celui-ci soulignait à quel point les descriptions verbales d’expériences étaient utiles pour désintriquer certains événements faussement considérés comme « élémentaires » au laboratoire de Wundt. A. Binet, *L’Étude expérimentale de l’intelligence*, Costes, 1903.

73. W. Wundt, *Lectures on Human and Animal Psychology*, Swan Sonnenshein & Co., 1901, p. 31.

74. G. Corallo, J. Sackur, S. Dehaene & M. Sigman, « Limits on introspection. Distorted subjective time during the dual-task bottleneck », *Psychological Science*, 19, 2008, p. 1110-1117.

75. G. Sperling, « The information available in brief visual presentations », *Psychological Monographs*, 74 (9), 1960, p. 1-29. Une discussion approfondie de cet article est proposée dans : J. Sackur, « L’introspection en psychologie expérimentale », *Revue d’histoire des sciences*, 62, 2009, p. 5-28.

76. D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.*

77. N. Block, « Perceptual consciousness overflows cognitive access », *loc. cit.*

78. S. Kouider, V. de Gardelle, J. Sackur & E. Dupoux, « How rich is consciousness ? The partial awareness hypothesis », *Trends in Cognitive Sciences*, 14, 2010, p. 301-307.

79. D. Soto, T. Mäntilä & J. Silvanto, « Working memory without consciousness », *Current Biology*, 21, 2011, R912-R913. Cette mémoire qualifiée de « la plus vraisemblablement inconsciente » est celle qui ne paraît rapportable dans aucune circonstance, mais qui reste capable d'altérer les choix ultérieurs. Le caractère « inconscient » de la mémoire en question est toutefois suspendu, lui aussi, à de futures évolutions des moyens de susciter des rapports verbaux.

80. R.W. Kentridge, « Visual attention : Bringing the unseen past into view », *Current Biology*, 23, 2013, R69-R71 ; J. Meuwese, R. Post, S. Scholte & V. Lamme, « Does perceptual learning require consciousness or attention ? », *Journal of Cognitive Neuroscience*, DOI 10.1162/jocn_a_00424, 2013.

81. N. Block, « Perceptual consciousness overflows cognitive access », *loc. cit.* ; N. Block, « Response to Kouider et al. : Which view is better supported by the evidence ? », *Trends in Cognitive Sciences*, 16, 2012, p. 141-142.

82. S. Kouider, J. Sackur & V. de Gardelle, « Do we still need phenomenal consciousness ? Comment on Block », *Trends in Cognitive Sciences*, 16, 2012, p. 140-141 ; M.A. Cohen & D. Dennett, « Consciousness cannot be separated from function », *loc. cit.*

83. R.E. Nisbett & T.D. Wilson, « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *Psychological Review*, 84, 1977, p. 231-259.

84. R.E. Nisbett & T.D. Wilson, « The halo effect : Evidence for unconscious alteration of judgment », *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 1977, p. 250-256.

85. R.E. Nisbett & T.D. Wilson, « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *loc. cit.*

86. R.S. Woodworth, « Imageless thought », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3, 1906, p. 701-708 ; R.M. Ogden, « Imageless thought : Resume and critique », *Psychological Bulletin*, 8, 1911, p. 194.

87. E.B. Titchener, « The schema of introspection », *loc. cit.*

88. E.B. Titchener, *Lectures on the Experimental Psychology of Thought Processes*, MacMillan, 1909.

89. G. Humphrey, *Thinking*, Methuen, 1951 ; D. Brett King & M. Wertheimer, *Max Wertheimer and Gestalt Theory*, Transaction Publishers, 2007.

90. E.A. Nahmias, « Verbal reports on the contents of consciousness : Reconsidering introspectionist methodology », *Psyche*, 8 (21), 2002.

91. K. Danziger, « The history of introspection reconsidered », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 16, 1980, p. 241-262.

92. E. Schwitzgebel, *Perplexities of Consciousness*, *op. cit.*, p. 35 et suiv.

93. R.T. Hurlburt & C.L. Heavey, « Telling what we know : Describing inner experience », *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 2001, p. 400-403 ; A.I. Goldman, « Epistemology and the evidential status of introspective reports », *in* A. Jack & A. Roepstorff (éd.), *Trusting the subject ?*, Imprint Academic, 2001.

94. E.B. Titchener, *A Textbook of Psychology*, *op. cit.*, p. 505-506.

95. E. Gendlin, *Experiencing and the Creation of Meaning*, Northwestern University Press, 1962.

96. B.A. Wallace, *The Taboo of Subjectivity : Towards a New Science of Consciousness*, Oxford University Press, 2000.

97. P. Vermersch, *L'Entretien d'explicitation*, *op. cit.* ; C. Petitmengin, « Describing one's subjective experience in the second person : An interview method for the science of consciousness », *loc. cit.* ; M. Hendricks, « Experiencing level : An instance of developing a variable from a first person process so it can be reliably measured and taught », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 129-155.

98. J.-A. Micoulaud-Franchi, communication privée.

99. W.A. Tiller, R. McCraty & M. Atkinson, « Cardiac coherence : A new, noninvasive measure of autonomic nervous system order », *Alternative Therapies*, 2, 1996, p. 52-65.

100. Un développement sur ce thème peut être trouvé dans M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, introduction, chapitre III et chapitre VII.

101. D.C. Gooding, M. Gorman, R. Tweney & A. Kincannon (éd.), *Scientific and Technological Thinking*, Erlbaum, 2005 ; A. Pickering, *The Mangle of Practice*, The University of Chicago Press, 1995.

102. B. Van Fraassen, *Scientific Representation*, Oxford University Press, 2008, p. 11.

103. B. Shanon, « The Case for Introspection », *loc. cit.*

104. G. Piccinini, « Data from introspective reports », Journal of Consciousness Studies, vol. 10, 2003, p. 141-156 ; G. Piccinini, « First-person data, publicity, and self-measurement », *Philosophers Imprint*, 9, 2009.

105. M. Bitbol & C. Petitmengin, « A defense of introspection from within », *Constructivist Foundations*, 8, 2013, p. 269-279.

106. Cité par B. Shanon, « The case for introspection », *loc. cit.*

107. M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, Flammarion, 2000.

108. Ces circonstances sont celles où, entre la première et la dernière mesure répétée de la variable concernée, on n'évalue que des séquences d'observables qui *commutent*.

109. B. d'Espagnat, *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, 2002 ; M. Bitbol, « Le corps matériel et l'objet de la physique quantique », *in* F. Monnoyeur (éd.), *Qu'est-ce que la matière ?*, *op. cit.*

110. B. Shanon, « The case for introspection », *loc. cit.*

111. R.D. Laing, *The Politics of Experience*, Penguin Books, 1990, p. 44.

112. P. Vermersch, *L'Entretien d'explicitation*, *op. cit.* ; C. Petitmengin, « Describing one's subjective experience in the second person : An interview method for the science of consciousness », *loc. cit.*

113. Je remercie à cette occasion Claire Petitmengin pour sa patience pédagogique dans la pratique de l'entretien d'explicitation, et pour les multiples collaborations fructueuses et amicales que nous avons eues.

114. W. Buckner, E. Reese & R. Reese, « Eye movement as an indicator of sensory components in thought », *Journal of Counseling Psychology*, 34, 1997, p. 283-287 ; M. Hendricks, « Experiencing level », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 129-155.

115. *Ibid.*

116. C. Petitmengin, *L'Expérience intuitive*, L'Harmattan, 2001 ; C. Petitmengin, « Describing one's subjective experience in the second person : An interview method for the science of consciousness », *loc. cit.*

117. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.

118. Quelques exemples de tableaux de catégories permettant de dégager une structure intersubjectivement invariante de l'expérience auditive se trouvent dans : C. Petitmengin, M. Bitbol, J.-M. Nissou, B. Pachoud, H. Curallucci, M. Cermolacce & J. Vion-Dury, « Listening from within », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 16, 2009, p. 252-284 ; M. Bitbol & C. Petitmengin, « A defense of introspection from within », *loc. cit.*

119. C. Petitmengin & M. Bitbol, « The validity of first-person descriptions as authenticity and coherence », *loc. cit.*

120. M. Bitbol & C. Petitmengin, « A defense of introspection from within », *loc. cit.*

121. A. Lutz, « Towards a neurophenomenology as an account of generative passages : A first empirical case study », *Phenomenology and the Cognitive Science*, 1, 2002, p. 133-167 ; M. Le Van Quyen & C. Petitmengin, « Neuronal dynamics and conscious experience : An example of reciprocal causation before

epileptic seizures », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, p. 169-180.

122. C. Petitmengin, A. Remillieux, B. Cahour & S. Thomas, « A gap in Nisbett and Wilson findings ? A first-person access to our cognitive processes », *Consciousness and Cognition*, 22, 654-669, 2013.

123. R.E. Nisbett & T.D. Wilson, « Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes », *loc. cit.*

124. P. Johansson, L. Hall, S. Sikström, B. Tärning & A. Lind, « How something can be said about telling more than we can know : On choice blindness and introspection », *Consciousness and Cognition*, 15, 2006, p. 673-692.

125. P. Johansson, L. Hall, S. Sikström & A. Olsson, « Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple detection task », *Science*, 310, 2005, p. 116-119.

126. P. Johansson, L. Hall, S. Sikström, B. Tärning & A. Lind, « How something can be said about telling more than we can know : On choice blindness and introspection », *loc. cit.*

127. C. Petitmengin, A. Remillieux, B. Cahour & S. Thomas, « A gap in Nisbett and Wilson findings ? A first-person access to our cognitive processes », *loc. cit.*

128. *Ibid.*

129. A. Jack, « Introspection : The tipping point », *Consciousness and Cognition*, 22, 2013, p. 670-671. Cet article est un commentaire du travail de Petitmengin et collaborateurs, visant à tirer des leçons pour le statut épistémique de l'introspection.

130. L. Binswanger, *Analyse existentielle et Psychanalyse freudienne*, préface de Pierre Fédida, Gallimard, 1970, p. 43.

131. D. Zahavi, « Varieties of reflection », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, 2011, p. 9-19.

132. L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, TER, 1998, § 122.

133. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Husserliana V, Martinus Nijhoff, 1952, p. 124.

134. John Niemeyer Findlay, Pretoria, 1903-1987.

135. J.N. Findlay, « Recommendations regarding the language of introspection », *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 1948, p. 212-236. Voir également J.N. Findlay, *Language, Mind and Value : Philosophical Essays*, Allen & Unwin, 1963.

136. *Ibid.*

Notes

1. F. Jullien, *De l'universel*, Fayard, 2008, p. 24-25.

2. L. Tolstoï, *Confession*, Pygmalion, 1998, chapitre VI.

3. Horace, *Odes*, *in* H. Patin, *Œuvres complètes d'Horace*, J.-J. Dubochet, 1845, I, 28, 15.

4. L. Jullier, *Interdit aux moins de dix-huit ans : morale, sexe et violence au cinéma*, Armand Colin, 2008 ; J.D. Slocum, *Violence in American Cinema*, Routledge, 2000.

5. O. Mongin, *La Violence des images. Essai sur les Passions démocratiques*, t. II, Seuil, 1997.

6. A. Honneth, *La Réification*, Gallimard, 2007.

7. Une évolution importante de la représentation de la mort au cinéma est le passage croissant de sa justification à sa gratuité. L'encadrement de la mort par des règles biologiques et des cérémonies sociales, par des faits de guerres ou par des crimes dotés d'un « mobile », est de plus en plus souvent remplacé par la représentation obsédante d'une frénésie meurtrière (celle du tueur à gages ou du sérial killer devenus « héros » au premier degré). O. Mongin, *La Violence des images*, *op. cit.*

8. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, *op. cit.*, p. 126 ; S. Chauvier, *Dire "Je"*, Vrin, 2001, p. 173.

9. Épicure, *Lettre à Ménécée*, GF-Flammarion, 2009.

10. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gallimard, 1993, p. 111, 6.4311.

11. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966, p. 357.

12. I. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 127, B48. Voir également la définition de Leibniz en 1702 : « le Temps est l'ordre des possibilités inconsistantes ». C.I. Gerhardt (éd.), *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*, t. 4, Weidmannsche Buchhandlung, 1875/1890, p. 568.

13. V. Jankélévitch, *La Mort*, Flammarion, 1966. Voir également L. Chestov, *Sur la balance de Job*, Flammarion, 1971.

14. V. Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 23.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 221.

17. M. Hulin, *La Face cachée du temps*, Fayard, 1985.

18. H. Broch, *La Mort de Virgile*, Gallimard, 1958.

19. *Ibid.*, p. 206.

20. V. Jankélévitch, *La Mort*, *op. cit.*, p. 422 ; L. Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch*, GF-Flammarion, 1999.

21. P. Van Lommel, R. Van Wees, V. Meyers & I. Elfferich, « Near-death experience in survivors of cardiac arrest : A prospective study in the Netherlands », *The Lancet*, 358, 2001, p. 2039-2045 ; C. Agrillo, « Near-death experience : Out-of-body and out-of-brain ? », *Review of General Psychology*, 15, 2011, p. 1-10. Seuls cependant 20% environ des patients ayant subi de brusques entrées dans le coma font état de telles expériences, sans que l'on puisse dire si les 80% restants ne les ont pas eues ou s'ils ne les ont pas mémorisées.

22. L.W. Bailey & J. Yates, *The Near-Death Experience, a Reader*, Routledge, 1996.

23. Padmasambhava, *Le Livre des morts tibétain*, Buchet-Chastel, 2009 ; J.W. Hayward & F. Varela (éd.), *Passerelles. Entretiens avec le Dalaï-Lama sur les sciences de l'esprit*, Albin-Michel, 1995.

24. E. Alexander, *Proof of Heaven : A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife*, Simon & Schuster, 2012.

25. P. Dillon, J. Copeland & K. Jansen, « Patterns of use and harms associated with non-medical ketamine use », *Drug and Alcohol Dependence*, 69, 2003, p. 23-28 ; S. Bünninga & O. Blanke, « The out-of-body experience : Precipitating factors and neural correlates », *Progress in Brain Research*, 150, 2005, p. 331-350.

26. M.N. Marsh, *Out-of-Body and Near-Death Experiences : Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality ?*, Oxford University Press, 2010.

27. J. Borjigin, U. Lee, T. Liu, D. Pal, S. Huff, D. Klarr, J. Sloboda, J. Hernandez, M.M. Wang & G. Mashour, « Surge of neurophysiological coherence and connectivity in the dying brain », *PNAS*, doi:10.1073/pnas.1308285110, 2013.

28. J. Halifax, *Being With Dying*, Shambala, 2008.

29. E. Husserl, *Recherches logiques*, V (2, 2), *op. cit.*, p. 202-204. Voir chapitre IV.

30. O. Corazza, *Near Death Experiences, Exploring the Mind-Body Connections*, Taylor & Francis, 2008, p. 46.

Notes

1. B. Snell, *The Discovery of Mind*, *op. cit.*

2. *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, 3, VIII, 11. La rédaction de ce texte-clé de la pensée de l'Inde est habituellement datée du huitième siècle avant notre ère.

3. M. Henry, *La Barbarie*, Grasset, 1987 ; H. Zwirn, *Les Limites de la connaissance*, Odile Jacob, 2000 ; O. Rey, *Itinéraire de l'égarement*, Seuil, 2003.

4. C. Koch, *Consciousness : Confessions of a Romantic Reductionist*, *op. cit.*, p. 137. Christof Koch donne un exemple d'erreur philosophique concernant le développement des sciences : celle d'Auguste Comte annonçant que la science ne pourra *jamais* déterminer la composition chimique des étoiles. Peu d'années après cette proclamation, la signature spectrale du rayonnement électromagnétique des étoiles a été rapportée à leur composition chimique. Ne se pourrait-il pas, ajoute Koch, que les philosophes déclarant que les sciences objectives ne parviendront jamais à saisir le fait de l'expérience vécue, préjugent de la même façon d'un avenir scientifique qu'ils ne peuvent même pas imaginer ? Cette analogie ne vaudrait que si la *raison* qu'invoquent aujourd'hui les philosophes anti-réductionnistes pour défendre leur position était du même ordre que la raison donnée par Auguste Comte pour nier la possibilité de connaître la composition chimique des étoiles. Or ce n'est manifestement pas le cas. Auguste Comte se bornait à signaler l'extrême difficulté pratique d'étendre une certaine méthode d'analyse expérimentale (celle qu'emploient les chimistes dans leurs éprouvettes) à des étoiles vertigineusement distantes, sans pouvoir exclure qu'une autre méthode d'analyse expérimentale (qu'il n'imaginait pas à l'époque) nous permette de surmonter cet obstacle de la distance. Les philosophes affirmant l'insolubilité du « problème difficile » de l'origine physique de l'expérience consciente, en revanche, font état d'une impossibilité de principe exactement aussi contraignante que celle qui empêche (selon le

théorème de Gödel) que *toute* proposition vraie portant sur les nombres soit démontrable dans le cadre axiomatique de l'arithmétique.

5. J.-M. Besnier, *Demain les post-humains*, Hachette, 2009.

6. J. Cocteau, *Les Mariés de la tour Eiffel*, livret pour un ballet de Georges Auric, Arthur Honegger, Darius Milhaud, Francis Poulenc et Germaine Tailleferre, *in* J. Cocteau, *Antigone et les Mariés de la tour Eiffel*, Gallimard, 1977. La citation exacte est « puisque ces mystères nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs ».

7. A. Ciaunica-Garrouty, *Physicalisme et Qualia*, thèse de l'université de Dijon, 2012.

8. P. Sloterdijk, *La Mobilisation infinie*, *op. cit.*

9. M. *Merleau-Ponty*, *La Structure du comportement*, *op. cit.* ; E. Straus, *Du sens des sens*, Jérôme Millon, 2000.

10. F. Varela, « Not one, not two », *loc. cit.*

11. M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 329.

12. Voir M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 75 : « La prise en considération d'une pluralité opérante de référentiels et de cadres organisateurs conditionne leur unité synthétique ».

13. E. Schrödinger, *Ma conception du monde*, Mercure de France, 1982, p. 40.

14. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967.

15. G.F.W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 24, note 45 de J. Hyppolite ; G.F.W. Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'Essence de la critique philosophique*, Vrin, 1972, p. 95.

16. H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, 1978.