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

LA CONSCIENCE A-T-ELLE UNE ORIGINE ?

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

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 métaphysique, 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 cœur 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).*

Bibliothèque des savoirs
Flammarion

14-II Adaptation Studio Flammarion Graphisme : Atelier Michel Bouvet

LA CONSCIENCE A-T-ELLE UNE ORIGINE ?

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.

MICHEL BITBOL

LA CONSCIENCE A-T-ELLE UNE ORIGINE ?

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

Flammarion

© Flammarion, 2014
ISBN : 978-2-0813-3427-4

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

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.

---

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.

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[1] ». 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[2] ». Dans la phrase de Heidegger, se laisser « comprendre » dans la question renvoie à l'acte d'être pris « là » (*da*) avec la question[3]. 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*.

1. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Nathan, 1998, p. 42.
2. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964, p. 47.
3. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op. cit.*, p. 42, note 2.

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[1]. La surface réfléchissante

1. 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-

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'autoattribution 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

---

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.

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[1] », 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[2] ; 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[3]. » 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.

---

1. S. Freud, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, *op. cit.*, p. 257.
2. *Ibid.*, p. 246.
3. M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 189, § 40. « Étrang(èr)eté » est la traduction choisie ici pour « *Unheimlichkeit* ».

Le miroir, dirait Michel Foucault[1], 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[2] et psychiatres[3], 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

1. 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.
2. 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.
3. R. Laing, *Soi et les autres*, Gallimard, 1971.

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[1] ». 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[2]. Sur un plan cognitif, le schizophrène souffre d'un défaut d'agentivité ; autrement dit, il ne se perçoit pas

1. C. Whitehead, « Social mirrors and shared experiential worlds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, 2001, p. 3-36.
2. 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.

comme agent de ses propres actes ou de ses propres pensées, mais comme manipulé, commenté, ou observé par quelqu'un d'autre[1]. Sur un plan phénoménologique, le schizophrène a perdu son aptitude à la « transpassibilité[2] » : 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 surobjectiver 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[3], 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

1. P.-H. Castel, *L'Esprit malade*, Ithaque, 2009, p. 126.
2. 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.
3. L. Sass, *Les Paradoxes du délire*, Ithaque, 2010.

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 re-connaître 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

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.

du seul fait d'user du langage ordinaire[1]. » 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[2]. 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

1. L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, TER, 1982, p. 24.
2. 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.

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 omni-présence ; 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[1]. Une variété exacerbée de cette thèse a été formulée sous la dénomination de « néo-réalisme », ou d'« externalisme radical »[2]. 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

1. M. Tye, *Consciousness*, *Color*, *and Content*, MIT Press, 2000.

2. 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.

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[1]. » 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.

1. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1915*, Gallimard, 1971, p. 158.

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[1] ». L'expérience consciente reste, souligne Freud, le « point de départ[2] » 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

1. S. Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1978, p. 65.
2. *Ibid*., p. 76. Voir également M. Bitbol, *Physique et Philosophie de l'esprit*, Flammarion, 2000, p. 129.

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[1]. » 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*

1. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, *op. cit.*, p. 145 ; L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gallimard, 1993, 5.621.

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[1]. » 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[2]. » 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

1. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, *op. cit.*, p. 148.
2. L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, *op. cit.*, p. 42.

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[1]. » 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

1. *Ibid.*

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[1] : « 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 fau-

1. Une version du proverbe est attribuée au Bouddha historique, Siddhārta Gautama : L. Silburn, *Aux sources du bouddhisme*, Fayard, 1997, p. 225.

drait 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[1] ». 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 per-locutoire, 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

1. 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.

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 dé-faire ; 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[1], 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,

1. N. Senzaki, *Cent Koans Zen*, Albin Michel, 2005.

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[1].

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

1. Voir F. Midal, *Conférences de Tokyo*, Cerf, 2012.

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[1] ». 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[2], cet argument recouvre en fait une « performance[3] », 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[4]. » « 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

1. 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.
2. J.-L. Marion, *La Théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981, p. 377.
3. 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.
4. R. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, Gallimard, 2009, p. 102.

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[1]. » 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[2], elle ne

1. R. Descartes, lettre à *** de novembre 1640, *in* C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, III, Vrin, 1964-1974, p. 248.

2. « *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 XVIIe siècle, en s'appuyant sur l'utilisation qu'en fait Euclide : M. Peeters & S. Richard, *Logique formelle*, Mardaga, 2009, p. 75.

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[1]. 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[2]). C'est pourquoi Nishida Kitarô[3], 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[4]. 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*[5]. Par-delà ce constat,

1. Voir J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, 1979, p. 89.

2. 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.

3. 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).

4. 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.

5. « 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,

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[1] ». 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[2]. 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

---

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 ».

1. Nishida Kitarô, *L'Éveil à soi*, *op. cit.*, p. 254.

2. 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.

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*[1], 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[2], 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

1. 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).
2. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Livre de Poche, 1990, p. 33-37.

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[1] ».

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

1. Nishida Kitarô, *L'Éveil à soi*, *op. cit.*, p. 193 ; B. Stevens, *Invitation à la philosophie japonaise*, CNRS, 2005.

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'autolocution 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[1] ? 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*[2], 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 expérience-d'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[3]. Śaṅkara, le fonda-

1. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, 5.633.
2. M. Bitbol, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, *op. cit.*, p. 85.
3. E. Thompson, *Waking*, *Dreaming*, *Being : New Light on the Self and Consciousness from Neuroscience*, *Meditation*, *and Philosophy*, Columbia University Press, 2014.

teur 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[1]. » 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 auto-biographique 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.

1. Śaṅkara, *Les Mille Enseignements*, *in* M. Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique ?*, Vrin, 1994, p. 60.

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[1], 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[2]). 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

1. 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.
2. 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.

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 »[1].

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[2]. » Si nous pouvons le faire de

1. M. Velmans, *Understanding Consciousness*, Routledge, 2009, p. 8.
2. L. Wittgenstein, *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, *op. cit.*, p. 40.

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[1] ! » 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[2] », 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

1. *Ibid.*, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 64.

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[1] ! » 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).

1. *Ibid.*, p. 40.

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. Dé-finir 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

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.

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 XIXe 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[1]. 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'expé-

1. Nishida Kitarô, « Une étude sur le bien », *Revue Philosophique de Louvain*, 97, 1999, p. 19-29.

rience 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'entend-on 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[1] ». 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[2]. » 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

1. E. Husserl, *Recherches logiques*, II, 2, PUF, 1972, p. 146, v^e^ Recherche logique, § 2.
2. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 62.

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[1]. 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[2] » 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

1. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, 1990.
2. *Ibid.*, p. 136.

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 »[1]. *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

1. W. James, *Précis de psychologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 108.

dimension nouvelle[1]. » 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*[2], 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

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Gallimard, 1950, p. 276.

2. 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.

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[1] », 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[2]. » 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[3] », 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

1. A. Zeman, *Consciousness*, *a User's Guide*, Yale University Press, 2002, p. 27.
2. H. Ey, *La Conscience*, Desclée de Brouwer, 1983, p. 19.
3. J. Barrow & F. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986, p. 2.

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[1] ». Il est essentiel à l'Homme en tant *qu'être le là*[2] (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 XVIIe 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[3] ; elle est connaissance réflexive de sa propre expérience, avec parfois (mais très secondairement, comme par inadvertance), une nuance qui lui

1. M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 12 (pagination de l'édition originale).

2. 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.

3. 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.

fait signifier également la pure expérience. Dans la langue française, le mot « conscience », héritage lointain d'une utilisation de Montaigne[1], 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[2]. » 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*[3], 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[4]) 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

1. M. de Montaigne, *Essais*, III, 2, « Du repentir », *in Œuvres complètes*, Seuil, 1967, p. 327.
2. L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Michel Bobin, Paris, 1666, p. 14.
3. 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.
4. 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.

naturelle, laquelle est néanmoins privée de conscience réflexive (*reflexive consciousness*)[1] ». 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[2], 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[3] 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 XVIIIe 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 significa-

1. 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.
2. Ibid., p. 196, 204, 207.
3. Ibid., p. 244, 253.

tions 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[1]. » 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[2]. » 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[3]. 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[4]. » Elle éclaire ceux-ci et les extrait, de manière résistible, de leur nuit inconsciente. Le concept traditionnel d'intro-spection, comme inspection ou perception intérieure, que nous examinerons en temps utile, est directement issu de ce schéma lockéen repris par

1. R. Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature*, R. Phillips, 1727, p. 5, appendice de J. Maxwell.
2. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, I, Oxford University Press, p. 115, § 19.
3. S. Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 73.
4. S. Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 70.

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 »[1]. 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[2].

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[3] ». 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 mini-

1. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, III, II, VII, iv, *in Œuvres I*, Gallimard, 1979, p. 350.
2. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, III, II, VII, iii, *in Œuvres I*, *op. cit.*, p. 349.
3. G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, GF-Flammarion, 1999, section 4.

mum 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 »[1] ; 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[2] ». 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[3]. » 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

1. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. II, Classiques Garnier, 1967, p. 879, réponses aux *Sixièmes Objections*.
2. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, I, *op. cit.*, p. 115, § 19.
3. *Ibid.*, II, XXVII, *op. cit.* p. 335, § 9.

d'observation d'objets mentaux[1]. 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 XVIIe 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[2] », 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[3]. » 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[4]. » Ainsi, l'aperception

1. 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.
2. L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Michel Bobin, Paris, 1666, p. 54.
3. *Ibid.* ; voir commentaire dans : B. Baertschi, *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes*, *Diderot*, *et Maine de Biran*, Vrin, 2000, p. 379.
4. 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.

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 XVIIe 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 »[1]. 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*)[2]. » Aperception et connaissance (du domaine mental), remplacent la plupart du temps[3] 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

1. 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.
2. C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, III, Vrin, 1964-1974, p. 273, lettre à Mersenne du 31 décembre 1640.
3. 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 ».

mon esprit, sans que j'en sois conscient[1] », 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[2] ». 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 XVIIe siècle. Il a été opposé à Descartes dans les *Sixièmes Objections*, et sa réponse a emprunté la voie de l'auto-réflexion 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[3] ». L'objecteur (ici, il s'agit de Burman) amorce le spectre de la régression à l'infini

1. C. Adam & P. Tannery (éd), *Œuvres de Descartes*, III, *op. cit.*, p. 273, lettre à Mersenne du 31 décembre 1640.
2. 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.
3. 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.

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[1] ». 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[2]. » 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 auto-réflexion, 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 trans-phénoménale 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[3] ». 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

1. 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.
2. *Ibid.*
3. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 19.

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*[1], 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

1. R. Descartes, *Discours de la méthode*, V, *in* C. Adam & P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, VI, Vrin, 1964-1974, p. 56-60.

autrement que des automates[1]. » 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

1. 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.

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 neuro-physiologique. 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[1]. 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 immé-

1. 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.

diatement 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

Composition et mise en page

NORD COMPO
multimédia

N° d'édition : L.01EHBN000667.N001
Dépôt légal : février 2014