

Science sans conscience ?

Denis FOREST

Pour M. Bitbol, les neurosciences qui cherchent une explication physique de la conscience ne peuvent que manquer sa nature. Car pour parvenir à saisir ce qu'elle est, il faut se mettre dans un état de conscience spécifique, qui échappe en partie à la philosophie. La thèse est radicale ; elle est également contestable.

Recensé : Michel Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*. Flammarion, 2014, 748 pages, 29 €.

La conscience est aujourd'hui un objet de recherche pour de nombreuses disciplines et de nombreuses théories de la conscience nous sont proposées qui ambitionnent d'en déterminer l'origine, la nature et la fonction. Mais pour Michel Bitbol, la conscience n'est pas un objet de connaissance comme un autre et son projet est de re-situer les approches scientifiques de la conscience, comme d'en mettre à l'épreuve les théories les plus discutées, pour construire une alternative au paradigme philosophique et scientifique dominant. À l'intérieur de ce paradigme, on cherche à déterminer les conditions d'existence de la conscience, qu'il s'agisse de sa place dans le monde physique, de son émergence au cours de l'évolution biologique ou de ses corrélats neuraux. Mais pour enquêter de cette manière-là, nous dit Michel Bitbol, il faut *déjà* être conscient et il incombe à la seule philosophie de réfléchir à ce qu'implique ce « déjà », comme de mettre à jour les difficultés récurrentes du projet naturaliste. Les approches naturalistes de la conscience ont beau s'appuyer sur l'idée d'un horizon de progrès illimité de la connaissance, les difficultés de l'entreprise ne semblent pas près de disparaître : on peut tenter de déterminer ce qui se passe dans le cerveau lorsque j'ai une expérience consciente, mais savoir pourquoi tel processus cérébral donne lieu à tel phénomène conscient plutôt qu'à un autre, pourquoi ce processus correspond à un état conscient plutôt qu'à l'absence de conscience semble hors de notre portée aujourd'hui comme hier (c'est ce qu'on appelle en philosophie de l'esprit le problème du « fossé explicatif »)¹. Loin d'être la dernière frontière du naturalisme et d'une vision de la science où celle-ci doit nous guérir des illusions de la subjectivité, la conscience serait ce qui doit nous obliger à repenser la science telle qu'elle est ordinairement pratiquée, à abandonner le cadre naturaliste en philosophie de l'esprit. Une autre approche de la conscience impliquerait également, selon l'exemple de Francisco Varela, un travail de l'esprit sur lui-même dont certaines traditions extra-occidentales ont pu donner l'exemple. Ce serait en outre la leçon durable de la phénoménologie : pour penser la conscience autrement, il faudrait aussi et d'abord faire une autre expérience de la conscience, où celle-ci revient sur elle-même. Au projet incontestablement ambitieux de ce livre, nourri par une information très riche, on peut cependant poser plusieurs questions : le diagnostic proposé sur les recherches en cours est-il sans appel ? le projet des neurosciences de la conscience est-il, comme il est affirmé,

¹ Levine (Joseph), 1983, "Materialism and qualia: the explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, p. 354-361.

contradictoire ? peut-on discuter l'alternative proposée dans le livre avec les ressources ordinaires de l'argumentation ?

La conscience phénoménale, éternelle oubliée ?

Dans le chapitre « Peut-on 'définir' la conscience ? » (chaque chapitre du livre correspond à une question) Michel Bitbol fait de l'acception de « conscience » comme « conscience phénoménale » ou « pure expérience » sa caractérisation « la plus fondamentale » et « la plus inaccessible par principe à toutes les tentatives d'arraisonnement théorique » (p. 55). Pour comprendre cette assertion, il faut sans doute repasser par la distinction qui s'est imposée en philosophie de l'esprit entre conscience phénoménale et conscience d'accès. Depuis Ned Block² on distingue en effet deux types de conscience. Il y aurait d'une part la conscience comme expérience, au sens où je fais l'expérience du bleu lorsque je regarde le ciel et au sens où Thomas Nagel a pu dire que nous ignorons tout de la conscience des chauve-souris, puisque nous ne savons pas *l'effet que cela leur fait* d'être des créatures conscientes. Voilà pour la conscience phénoménale. Et puis d'autre part il y aurait la conscience comme pensée (ou « accès ») au sens où si j'ai conscience du danger, cela veut dire que suis prêt, soit à le signaler à un tiers, soit à prendre des précautions ou des mesures de défense. Avoir conscience de quelque chose serait se le représenter d'une manière telle que je peux en inférer quelque chose, en tirer une conséquence ou une autre. Et on remarque que la conscience comme expérience a un rapport étroit avec la première personne (je sais ce que je suis en train d'éprouver) tandis que la conscience d'accès se prête à une objectivation où elle peut être étudiée par un observateur : je peux savoir que la chauve-souris est consciente de la présence d'un obstacle, tout simplement parce qu'elle vient de l'éviter en changeant de cap, quand bien même je n'ai pas la moindre idée de la manière dont elle ressent la présence de l'obstacle. Michel Bitbol ne dit pas simplement que la conscience phénoménale résiste à toute tentative d'objectivation ; il soutient que l'étude scientifique de la conscience présuppose qu'on substitue la conscience d'accès, ou la conscience comme représentation, à la conscience phénoménale, justement parce que, des aspects qualitatifs de l'expérience, la science n'a rien à dire. Pour intégrer la conscience à une vision naturaliste du monde, il faudrait toujours s'en donner une « pseudo-caractérisation tronquée » (p. 100). En ce cas, dire quelque chose de la conscience serait toujours parler de *ce qu'elle n'est pas*, perdre de vue l'expérience consciente en l'oubliant dans « l'angle mort du travail scientifique » (p. 100). La conscience d'accès monopoliserait l'attention des scientifiques, au détriment de la conscience phénoménale, parce que les formes ordinaires de la science n'offrent pas le moyen de s'emparer du problème de la conscience comme expérience.

Le débat contemporain sur la conscience, tant du côté de la philosophie de l'esprit que des sciences cognitives, peut-il être appréhendé en ces termes ? On peut se demander par exemple si les chercheurs qui font une psychologie cognitive de la conscience se désintéressent forcément de l'expérience comme telle. Après tout, si les attributs des objets sont liés dans la perception que nous en avons (la pomme est verte *et* ronde, le carnet posé à côté d'elle noir *et* rectangulaire), cette liaison fait partie du contenu manifeste de l'expérience. Rendre compte de la liaison par une théorie cognitive (par exemple, en termes d'attention dirigée vers une certaine région de l'espace visuel, qui permet de lier deux attributs co-

² Block (Ned), 1995, "On a confusion about a function of consciousness", *Behavioral and Brain Sciences*, 18, p. 227-247. Réédité in 2007, *Consciousness, Function, and representation, Collected papers*, 1, Cambridge, MA, MIT Press, p. 159-213. Block y propose et défend la distinction entre conscience phénoménale et conscience d'accès.

présents comme la couleur et la forme de la pomme³), ce sera contribuer à rendre compte de la possibilité de l'expérience ordinaire, et non pas oublier celle-ci. Certains chercheurs, en outre, contestent qu'il y ait lieu d'accepter l'existence d'une conscience phénoménale « pure ». Selon eux, lorsqu'on a brièvement présenté un stimulus visuel complexe à un sujet, et que celui-ci estime ensuite avoir vu bien plus de détails que ceux qu'il peut mentionner, il se trompe⁴: le supplément de richesse de l'expérience par rapport à ce qui peut en être rapporté verbalement serait de l'ordre de l'illusion, et non de l'impensé de la recherche. Cette option est mentionnée dans le livre (p. 629-631), mais elle aurait permis, si la discussion était venue plus tôt, de préciser le débat. Enfin, on peut regretter qu'une présentation plus systématique des positions de Ned Block ne permette pas de situer d'emblée l'usage contemporain de la notion de conscience phénoménale. En opposant phénoménalité et accès, c'est-à-dire l'aspect qualitatif de la conscience et ce dont j'ai conscience en tant que je peux en dire quelque chose ou en tirer profit dans une chaîne de pensées, Block n'a cessé de défendre une conception *non-cognitive* de la conscience (c'est l'expression même dont il se sert⁵). Toute la philosophie analytique contemporaine ne se signale donc pas par un effacement de l'expérience consciente, tout matérialisme n'est pas synonyme d'une forme de cécité de vis-à-vis de l'expérience.

Trois attitudes vis-à-vis des neurosciences de la conscience

Comme on l'a vu, Michel Bitbol estime que les neurosciences de la conscience sont bien plus qu'un domaine d'investigation régional : une manifestation particulièrement emblématique du projet des sciences de la nature et l'occasion de saisir mieux qu'ailleurs ce qui est *rendu possible* dans le cadre qui est le leur mais aussi ce qui est *principiellement manqué* dans un tel projet. Mais que veut dire « principiellement manqué » ? La critique du physicalisme en philosophie de l'esprit que mène Michel Bitbol a quelque chose qui touche juste : dans le physicalisme des philosophes, qui proclame que tout est physique ou a une base physique, *la physique est souvent le grand absent*, les « états physiques » restant caractérisés de manière vague et générique (p. 315). Mais la critique des neurosciences telle qu'elle est menée convainc plus dans la discussion pied à pied des protocoles et des conclusions particulières que lorsqu'elle se situe à un niveau plus fondationnel.

On peut distinguer, schématiquement, trois attitudes vis-à-vis des neurosciences dans *La conscience-a-t-elle une origine ?* La première, *évaluative*, est celle d'un épistémologue qui analyse des propositions théoriques et met le doigt sur des difficultés récurrentes dans l'analyse de phénomènes délicats à cerner. Un exemple en est le remarquable chapitre consacré au problème d'une persistance possible de la conscience en l'absence de signes perceptibles par un tiers de cette conscience, ou problème du « zombie-inverse ». Michel Bitbol y montre que les signes objectifs de la perte de conscience sont en pratique des signes probables plutôt que des signes certains. En outre, à la limite, une personne anesthésiée pourrait très bien être une personne qui ne conserve pas de mémoire de sa douleur, plutôt qu'une personne qui n'a pas souffert : on ne peut donc pas exclure la possibilité d'une expérience qui ne serait jamais objectivée (« Anesthésie, sommeil, coma : que suspendent-ils ? »). La seconde attitude, *révisionniste*, est celle qui consiste à recommander le passage à

³ Treisman (Anne), 1998, "Feature binding, attention and object perception", *Philosophical transactions of the Royal Society*, B, 353, p. 1295-1306.

⁴ Kouider (Sid), Gardelle (Vincent de), Sackur (Jérôme), Dupoux (Emmanuel), 2010, "How rich is consciousness? the partial awareness hypothesis" *Trends in cognitive science*, 14/7, p. 301-307.

⁵ Block (Ned), *à paraître*, « Consciousness, Big Science and Conceptual Clarity », in *The future of the brain*, édité par J. Freeman et G. Marcus, Princeton University Press. Disponiblesur la page personnelle de l'auteur.

une neuro-phénoménologie où la recherche en neurosciences et la description des vécus en première personne s'enrichiraient et se corrigeraient mutuellement, comme cela a déjà été proposé dans un certain nombre de travaux⁶. La troisième, *polémique*, consiste à soulever des difficultés qui se situeraient cette fois en amont de la démarche neuroscientifique. Or on peut trouver que l'attitude évaluative est la source d'un examen sceptique extrêmement utile et fécond, tout en étant plus dubitatif vis-à-vis de l'attitude polémique.

Un problème de fond d'une approche de l'activité scientifique comme celle qui constitue le cœur de cet ouvrage, c'est en effet qu'elle transforme en une difficulté aporétique ce qui n'est qu'un fait en lui-même banal : pour formuler une thèse sur l'origine neurophysiologique de la conscience, nous dit-on, il faut *déjà* être conscient, de sorte que « l'être-conscient est *le préalable* d'une argumentation en faveur de son *caractère dérivé* » (p. 432). Pourtant, le projet scientifique qui consiste à rechercher la réalisation neurale de la conscience est-il annulé par le caractère « premier » d'une expérience consciente sans laquelle la science ne serait pas ? On a peine à le croire : l'étude de la physiologie du système respiratoire suppose quelque chose comme l'activité de respirer ; parlera-t-on pour autant d'une « contradiction existentielle » qui menacerait la physiologie de la respiration dans son principe ? « L'être-conscient » n'est pas une sorte de mystérieux point d'origine jailli de nulle part ; il est le bénéfice d'une certaine intégrité fonctionnelle somme toute fragile (la neuropsychologie en témoigne⁷) qui permet de s'interroger en retour sur les conditions de possibilité d'une telle intégrité. Transformer la condition ordinaire de l'enquête en un fondement absolu de celle-ci supposerait de situer la conscience hors du monde, de prendre l'immédiat de l'expérience consciente pour un inconditionné, ce que la neurophénoménologie se défend pourtant de vouloir faire.

Éprouver, concevoir, partager

Michel Bitbol revient plusieurs fois sur ce qu'il appelle une relation de dépendance de « notre conception de la conscience » vis-à-vis de « notre état de conscience » (question 4, question 7). L'idée est que les thèses qui passent pour raisonnables en philosophie de l'esprit d'obédience matérialiste sont en fait des thèses qui supposent un certain type d'état de conscience bien particulier, celui qui résulte de ce qu'on appelle depuis Husserl l'« attitude naturelle » où je sors de moi pour me tourner vers un monde qui existe indépendamment de moi. C'est une telle attitude naturelle, où les choses physiques ont une réalité que la conscience n'a pas, qui se prolongerait en une philosophie naturaliste où il faut chercher la place de la conscience *dans* la nature.

En réponse, on peut accorder que nos humeurs et nos expériences influent sur ce que nous sommes disposés à croire : il est possible qu'après avoir absorbé une certaine drogue, je sois prêt à me dire que la goutte d'eau que je vois sur le mur a une conscience elle aussi, ce qui va me convaincre momentanément de la vérité du panpsychisme. Mais il y a une différence considérable entre *disposer* à accepter une certaine conception de la conscience et *justifier* cette même conception. S'il existe un état de conscience où je cesse de me demander comment la conscience fait pour émerger à partir du monde physique (p. 350), est-ce bien une preuve que ce problème « difficile » ne se pose pas vraiment ? Faut-il voir dans les thèses des

⁶ Thompson (Evan), Lutz (Antoine), Cosmelli (Diego), 2005, « Neurophenomenology. An introduction for neurophilosophers », in Brook (Andrew) et Akins (Kathleen), éditeurs, *Cognition and the brain: the neuroscience and philosophy movement*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 40-97.

⁷ Weiskrantz (Lawrence), 1999, *Consciousness lost and found: a neuropsychological exploration*, Oxford, Oxford University Press.

neurosciences de la conscience des vérités partielles et provisoires, un peu comme dans la *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne l'entendement en reste à des oppositions que le cheminement dialectique finira par dépasser ? Dans la perspective que dessine le livre, l'idée est que certains états de conscience sont *plus pleins* que d'autres (la pleine conscience, ou *mindfulness*), et nous amènent à des thèses métaphysiquement plus satisfaisantes. Mais on peut alors se demander ce qui fondera un tel discours axiologique, car celui-ci suppose d'évaluer non pas des thèses sur la conscience, mais les manifestations de la conscience elles-mêmes qui leur donnent un point d'appui. Quand Michel Bitbol écrit « C'est donc sans doute seulement dans un état de conscience semblable à celui de ce penseur [Francisco Varela] capable d'assumer en même temps ses trois rôles complémentaires de chercheur scientifique, de philosophe, et de maître de méditation, que la disparition du problème de la conscience dans le jeu des pratiques neurophénoménologiques va de soi » (p. 351), il adopte cette perspective résolument normative, celle où nous en restons au fossé explicatif parce que ne sommes pas encore dans le *bon* état de conscience, celle où c'est en vertu d'une forme de *cécité* que nous ne voyons pas la solution (ou la dissolution) de la difficulté là où elle est. Que pourrait-on bien répondre à « si vous n'êtes pas réceptif à mes thèses, c'est que vous n'êtes pas dans l'état de conscience adéquat » ? Si nous passions par toute l'initiation du chercheur-phénoménologue-méditant et que nous n'étions toujours pas davantage convaincus, il pourrait toujours être dit que décidément quelque chose nous échappe et qu'il nous faut retourner méditer.

C'est sans doute un des intérêts du livre de nous reconduire aux limites ordinaires de la pratique philosophique universitaire, et d'affirmer sans détour que l'argumentation rationnelle n'est pas le tout de la philosophie et de l'échange philosophique (voir la conclusion du livre). On accordera volontiers que le dialogue philosophique est affaire non pas seulement d'arguments, mais d'autre chose : fonds commun aux interlocuteurs, affinités électives, institutions et formes appropriées de sociabilité. Mais une des vertus de la philosophie est de rendre ordinairement possible que nous puissions nous *accorder* sur quelque chose sans nous *ressembler* ; et c'est précisément ce qui devient problématique avec la démarche que le livre nous propose.

Publié dans laviedesidees.fr, le 31 octobre 2014

© laviedesidees.fr