

Les fiches de lecture de la Chaire D.S.O.

CNAM

CONSERVATOIRE NATIONAL DES ARTS ET MÉTIERS

Comportement organisationnel

(DSY 221)

Yvon PESQUEUX

Michel Bitbol

**« La conscience a-t-elle une origine ?
Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle
approche de l'esprit »**

Éditions Flammarion

Bibliothèque des Savoirs 2014

La conscience a-t-elle une origine ?

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

1. L'auteur

a. Biographie

Directeur de recherches au CNRS, Michel Bitbol a suivi une carrière multiforme. Docteur en médecine en 1980, docteur d'Etat en physique en 1985, habilité à diriger des recherches en philosophie en 1997, il a travaillé longtemps au centre de recherche en épistémologie appliquée de l'École polytechnique (CREA), dont il a été directeur adjoint aux côtés de Jean Petitot. Il est actuellement membre des Archives Husserl, et participe aux conférences du *Mind and Life Institute*, qui promeuvent le dialogue entre la science et le bouddhisme.

☐

Ses études de médecine et de physique, ses recherches en biophysique l'ont peu à peu conduit vers la philosophie, à la fois dans le domaine de l'épistémologie (philosophie de la physique et de la mécanique quantique en particulier) et dans celui de la philosophie de l'esprit. Traducteur et introducteur d'Erwin Schrödinger (travail pour lequel il reçoit en 1997 de l'Académie des Sciences Morales et Politiques le prix Grammaticakis-Neumann de philosophie des sciences), il publie en 1996 une *introduction philosophique* à la mécanique quantique, suivie en 1998 par des travaux sur le statut du réalisme en physique, puis en ☐2000 par une étude aux interfaces de la mécanique quantique et de la philosophie de l'esprit. ☐

Proche collaborateur de Francisco Varela dans les années 1990, il poursuit le travail de celui-ci sur les problèmes de la cognition incarnée et du développement d'une neurophénoménologie et d'une épistémologie de la connaissance en première personne. Ses deux derniers ouvrages, *De l'intérieur du monde* (Flammarion, 2010) et *La conscience a-t-elle une origine* (Flammarion 2014) poursuivent le projet plus ambitieux d'une refonde générique de la conception de l'homme dont l'activité, même scientifique, est toujours activité située, contextuelle, à l'intérieur du monde. Cette contextualité ne compromet pourtant en rien la vocation d'objectivité de la science mais invite à interroger plus finement son statut et sa dimension *dispositionnelle*.

b. Publications principales

- *Schrödinger's Philosophy of Quantum Mechanics*, Kluwer, 1996.
- *Mécanique quantique, une introduction philosophique*, Paris, Flammarion, 1996
- *L'aveuglante proximité du réel*, Paris, Flammarion, 1998.
- *Physique et Philosophie de l'Esprit*, Paris, Flammarion, 2000.
- Postface pour le livre d'Élie Ayache, *L'Écriture postérieure*, Paris, éditions Complicités, 2006.
- *De l'intérieur du monde*, Paris, Flammarion, 2010.
- *La conscience a-t-elle une origine ?*, Paris, Flammarion, 2014.

2. Questions posées par l'auteur

Quel est l'impensé du débat actuelle en philosophie de l'esprit sur la possibilité de réduire la conscience à un *processus neuronal*? Ce débat n'est-il pas originellement biaisé par la façon dont il se pose, en refoulant toujours déjà l'expérience subjective, fût-elle celle du neurologue ou du philosophe en train de débattre d'elle, pour lui substituer un concept ou une image ?

3. Postulats et hypothèses

Pour l'auteur, les stratégies discursives et argumentatives des principaux protagonistes du débat (en particulier D. Dennett, dont les thèses radicales servent de paradigme) sont tout aussi importantes que les débats menés. C'est en effet d'une part par la façon dont sont prédéfinis les concepts (la conscience, la nature, etc.), d'autre part par l'invocation implicite d'évidences de l'esprit scientifiques qui sont également ses impensés, que les scientifiques en question défendent, à partir de données factuelles, des conclusions de nature métaphysique.

Plus globalement, suggère Michel Bitbol, le débat est nourri par une crispation propre à l'*ethos* occidental tendant à opposer strictement l'objectif et le subjectif. Ce sont ainsi des pulsions d'ordre quasi-culturel qui tendent à réifier l'objet de la connaissance comme un « en face » dont on serait assuré de la stabilité. La rationalité occidentale se caractérise par le triomphe de la pulsion de distanciation, de désengagement, au détriment de la pulsion d'immersion, de connivence, de continuité. Un tel geste de distanciation initial permet certes de traverser le voile des apparences, mais la connaissance parvenue à son niveau actuel de développement, doit apprendre à nuancer cette distanciation.

4. Résumé – Réponses apportées

Il n'est pas question ici de résumer chacune des quatorze parties de l'ouvrage dont on tentera plutôt d'exposer les thèses principales en invoquant à leur appui certains des développements les plus représentatifs.

a. Décrier la pulsion à l'objectivation

Pourquoi, demandait déjà l'auteur dans *De l'intérieur du monde*, avons nous tant de mal à tenir ensemble la compréhension naturaliste du fonctionnement de notre conscience et les horizons de normativité intrinsèque de ces sciences que pose notre conscience ? Pourquoi la perspective naturaliste et la perspective transcendantale normative semblent-elles s'exclure ? Pourquoi nous sentons

nous contraints d'opposer l'universalité *a priori* impliquée dans toute pratique scientifique et les déterminations biologiques que ces mêmes sciences décèlent au sein de nos activités cognitives ? Pourquoi nous sentons-nous obligés d'opposer l'horizon de vérité que l'homme est amené à poser lorsqu'il élève son activité consciente à la science, et les déterminations hétéronomes (sociales et biologiques) que la science l'oblige à reconnaître au sein de cette activité ?

Il faut ici poser, insiste l'auteur, que la pratique scientifique procède de quelque chose de bien plus puissant que la seule institution de normes contractuelles grammaticales, opératoires et logiques. Elle relève en effet d'une *disposition existentielle* exercée et travaillée par un *contexte culturel* lui-même issu d'un *héritage historique* ancien.

Pour établir une science de la conscience, il faut à l'instant même être dans une disposition existentielle particulière impliquant de considérer l'étoffe du vécu actuel comme une apparence à traverser. Il faut secondariser le simple fait d'être soi-même là et pensant, en oubliant du même coup que nous visons l'objectivité seulement parce que nous sommes à cet instinct en train de croire à la science comme structure de validité absolue, que nous nous fions pour nous oublier au legs intersubjectif de connaissances et d'expériences factuelles à partir duquel nous tirons les conclusions que nous tirons.

Le regard dès l'enfance s'éduque par l'incitation d'une société elle-même prise dans un processus historial. Il s'éduque à repérer et poursuivre l'identique dans le divers, à constituer sur cette base pôles invariants qu'il articule selon des relations logiques, modélisables.

Mais cette pulsion finit par se mettre en question elle-même avec la science contemporaine, d'une part en *mécanique quantique* (dont les résultats deviennent ininterprétables en terme d'une réalité indépendante de l'acte qui l'objective, montre l'auteur dans *Mécanique quantique, une introduction*

*philosophique*¹) et d'autre part en philosophie de l'esprit où la question du sujet apparaît comme une insoluble aporie.

L'important dès lors n'est certes pas d'opposer à la science toutes sortes de pratiques et de traditions plus ou moins mystiques, mais de réconcilier d'abord conceptuellement la science avec une subjectivité qui n'est pas un domaine parmi d'autre mais l'ouverture de toute objectivation

b. La stratégie du réducteur

Les contradictions de la philosophie de l'esprit sont symptomatiques des impensés d'un projet de monde. Qu'il s'agisse de poser la conscience comme un *problème difficile* hors d'atteinte de tout naturalisme (D. Chalmers), ou de le dissoudre, on est victime de la même confusion d'ordres de discours, car « (...) 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 » (p. 24, Chapitre 1, *Quel langage pour la conscience ?*).

La pensée de D. Dennett, qui propose tout simplement d'éliminer la référence à la conscience (qui n'est, au mieux qu'illusion, ou pire encore, rien du tout) offre à Michel Bitbol un terrain de confrontation intéressante. La stratégie de D. Dennett est révélatrice, par la façon surtout dont elle parvient à emporter l'adhésion de son lecteur. Ce sont, montre M. Bitbol, de véritables *exercices spirituels* auxquels D. Dennett nous convie afin de nous faire nier la réalité de la conscience. Nous sommes invités à nous mettre nous même en état de refouler nos réticences, à les considérer comme autant de traces d'enfance que nous objectivons nous mêmes pour les mettre à distance et nous en préserver.

La conscience, écrit D. Dennett, n'est pas ce que vous pensez. Elle n'a pas d'épaisseur, elle n'est pas positionnelle de contenus objectifs, elle n'est pas

¹ M. Bitbol, Paris, Flammarion, 1997.

connaissable (ou plutôt : seuls sont connaissables les jugements narratifs qui la structurent).

Mais précisément, demande M. Bitbol, pourquoi la conscience serait-elle réductible à ce qui en est connaissable, c'est à dire à quelque chose qui n'est déjà plus la conscience mais d'objectivation que nous en faisons-nous même dans nos compte-rendus d'expérience ? Pourquoi caractériser la conscience ainsi ? Et pourquoi, réciproquement, nier la réalité de ce qu'on a en vérité écarté d'emblée : l'expérience vécue elle-même dans sa fugacité et sa labilité ?

Dès le second chapitre (*Peut-on « définir » la conscience ?*), la thèse de la co-appartenance de la conscience et de la réflexivité est mise en cause à travers une discussion serrée de Descartes, Locke, Hume et Kant. Cette critique est précisée dans les parties 8 (*Qu'est-ce que ça (ne) fait (pas) d'être un zombie ?*) et 9 (*Les théories neurologiques et évolutionnistes*). Pourquoi, en effet, refuser toute importance à l'épaisseur vécue sous prétexte qu'elle n'est pas traductible en termes objectivants ?

Pourquoi n'accorder d'importance qu'aux objets et au jugement qui y établit continuité et structure narrative, au point, avec D. Dennett, de pouvoir faire comme s'il n'y avait que ce jugement, comme si on pouvait sans risque passer de la non-narrativité de l'expérience à la non-existence du non-narratif. Pourquoi ne serait digne d'être appelée conscience que la mise en forme narrative de l'expérience, voire sa reprise *méta-cognitive* ? Pourquoi la continuité mnésique, la structure temporelle, que seule la reprise narrative impose, serait-elle le fin mot de la conscience ? Pourquoi le non mémorisé (ou non mémorisé dans sa distinction réidentifiable) ne serait-il pas considéré comme vécu ? Pourquoi refuser d'appeler vécu ce que nous ne stabilisons ni n'extériorisons linguistiquement ?

Là encore, M. Bitbol met l'accent sur les stratégies argumentatives par lesquelles nous sommes conduits par avance à suivre un raisonnement qui omet dès l'entrée ce qu'il prétend réfuter, et sur les impensés (qui sont aussi des impensés

sociaux) de ces stratégies. Sur ce terrain en effet, le philosophe autant que l'anthropologue ou le sociologue sont d'emblée placés en position défensive. Ils ne peuvent, dans un premier temps qu'affirmer et réaffirmer l'insistance d'une dimension non directement objectivable, mesurable, quantifiable, que leurs adversaires ont beau jeu de dénoncer comme mystique ou insignifiante.

Nous avançons, nous, au moins, assèment les positivistes dont la structure même d'évaluation des travaux universitaires conforte déjà la position et la démarche. Piégés par leur propre langage, les philosophes risquent de leur côté à tout instant de se laisser déporter d'une objection qu'ils ne peuvent qu'incarner, qu'ils ne peuvent conserver dans une doctrine. Comment défendre le non-objectivable dans un langage sommé jusqu'à l'excès d'être objectif? : (...) le physicalisme, chevauchant la fuite en avant de la connaissance scientifique, et épousant un *ethos* civilisationnel qui nous enjoint de ne pas tenir en place, semble avoir gagné la partie dès l'ouverture » (p. 684).

Le philosophe, à ce point, finit par céder à l'intimidation : la honte de ne pas produire de résultats, la peur de rester sur place quand tout le monde avance, le poussent à son corps défendant sur le terrain adverse de l'expérimentation, de la quantification, de la statistique et de la modélisation.

c. Ambiguïtés

La définition même de la conscience fait problème, et met en lumière, là encore, de nombreux impensés. On peut en effet selon la conception qu'on en donne faire remonter la conscience aux bactéries, la limiter aux grands singes, voire, la dater à certaines phases proto-historique correspondant à l'institution sociale de la subjectivité comme question (p. 420).

Dès lors, les exemples de situations aporétiques mettant en cause l'unité de la conscience et ses capacités réflexives sont d'un grand intérêt pour affiner la conception qu'on peut en proposer. Une longue discussion sur *l'anesthésie* (Chapitre 10 : *Anesthésie, sommeil, coma : que suspendent-ils ?*) précède ainsi une

très intéressante discussion sur le statut de *l'unité du moment présent*. La conscience est-elle originellement synthétique ? N'est-elle qu'originellement synthétique ?

Un exemple illustre particulièrement bien la nécessité de ce réexamen (p. 480 et suivantes, chapitre 11, *Quel genre d'unité a le moment présent ?*). L'information visuelle, explique l'auteur, est différenciellement traitée. La perception visuelle appréhende séparément le mouvement, la couleur et la forme, au sein chaque fois d'aires cérébrales dédiées. Dans des conditions physiologiques normales, nous percevons des objets colorés et en mouvement. Toutes sortes de lésions mettent à mal cette unité et « dispersent » l'expérience visuelle, au point que certains auteurs invoquent au contraire une myriade pointilliste de *micro-consciencences* dont le statut devient ontologiquement redoutable. En effet, concède Bitbol « (...) universaliser la notion de telles expériences latentes (...) comme est tenté de le faire un phénoménologue, relève dans un premier temps du pari, pour ne pas dire de la spéculation » (p.505), d'autant que la position, à maints égards séduisante, voire, fascinante, du *panpsychisme* (qui loge la conscience partout), ne peut servir de solution.

Mais alors, quel rapport entretient cette grêle de micro-conscience et la conscience unifiée de soi ? Quels processus invoquer pour comprendre leur liaison, leur mise en rythme, leur intégration, sans pour autant nier leur réalité distincte et granulaire ? Sont examinés, ici, certaines avancées des neurosciences (G. Rizzolati, V. Ramachandran et les *neurones miroirs* qui s'activent en réaction à des comportements observés chez l'autre) mais ce sont bien finalement, avec P. Ricoeur, les traits de *l'expérience d'appropriation* et de mise en intrigue par le sujet de ses propres vécus que l'auteur examine avec le plus attention.

Il ne s'agit plus ici de ce qui est narrativement exprimé, mais de la façon dont différentes ébauches narratives s'approprient la conscience, la façon dont des éléments finissent par être reconnus comme vécus et par s'intégrer dans une (ou plusieurs) trames narratives : « (...) tout ce qui n'a pas trouvé place au sein de ce bloc dynamique de l'expérience-actuelle-dans-le contexte-d'une chronique-lui-

donnant-sens, est soit inaccessible à partir de lui, soit agglutiné autour de lui comme autant de lambeaux de vécus en phase d'oubli ou de rejet dans le quasi-onirique » (p. 531).

Ainsi, « la structuration du vécu en épisodes flottants (...) rend compte du caractère apparemment extra-conscient de certains événements mentaux, sans pour autant limiter la portée du fait élémentaire que rien ne se donne jamais que comme conscient (...). La seule chose dont il s'agisse de rendre raison ici est que j'ai maintenant conscience d'une seule séquence cohérente mais limitée d'événements, alors que le champ d'expérience consciente et a priori tenu pour illimité. (...) La théorie des ébauches conscientes multiples confère aux données neurophysiologiques une signification nouvelle (...) » : ces assemblées de neurones ne sont pas « (...) le corrélat de la conscience (...) mais le corrélat de l'intégration des consciences fragmentaires autour du « centre de gravité narratif (et narrable) » qu'est le moi » (p. 538-539).

d. Rappeler à l'étoffe de la conscience

C'est bien alors vers la phénoménologie que se tourne l'auteur², moins sans doute, comme chez Husserl, comme source potentielle de connaissance que comme exercice d'attention où la conscience relâche sa focalisation et se redécouvre conscience incarnée : « (...) là où on est se montre dans l'apaisement des pulsions vers les ailleurs » (p. 507).

Mais cette phénoménologie est, dans l'influence revendiquée de Merleau-Ponty, élargie pour y trouver un statut aux descriptions naturelles (chapitre 12 : Comment la nature est-elle nouée par et avec la conscience ?). Il s'agit, écrit l'auteur, d'enrichir la sémantisation comportementale associée aux événements neurologiques, et de comprendre, avec F. Varela, la signification de la quête de mise en correspondance significatives des structures neuro-expérientielle (p. 551).

² Ainsi que vers les démarches psychologiques réhabilitant les pratiques introspectives, trop vite éconduites quand on en examine précisément l'histoire, comme l'*entretien d'explicitation* mis au point par P. Vermersch (chapitre 13 : L'introspection est-elle possible).

Le concept merleau-pontyen de chair est à cette fin élargi et transposé. La chair, pour Merleau-Ponty, est ce qui est visible et voyant, n'étant réductible ni à l'un ni à l'autre. L'analyse merleau-pontyenne du phénomène des deux mains se touchant est subtile : certes, écrit M. Bitbol, dans l'expérience de la main touchant l'autre chacune des deux mains est touchée et touchante, mais par l'attention portée, chacune l'est précisément à son tour. C'est bien ici la *réversibilité* que met en évidence Merleau-Ponty à travers le concept englobant de chair signifiant cette dynamique même sans fondement et sans dehors qui est repris. C'est bien la structure en *chiasme* de la chair que M. Bitbol entend ici reprendre, pour proposer de considérer selon une même grille chiasmatisée la relation entre les descriptions en termes neuronaux et les descriptions expérientielles.

Nous devons, écrit-il, considérer les processus neuronaux comme une ligne de négation bordant l'éprouver« (...) le praticien de la phénoménologie hybride se donne pour but d'apprendre à assigner une place aux diverses modalités expressives de la chair constituante dans le système de coordonnées de son environnement d'objets constitués (...) (p. 596). « Dans une culture ayant intégré l'attitude réflexive et la capacité à en échanger verbalement le fruit, on ne recherchera plus l'origine de la conscience dans un processus objectif, mais, conformément à la figure du chiasme, on saura reconnaître le nœud redoublé de l'objectivation et de la conscience originaire en son unique fil de présence. » (p. 661-662)

5. *Commentaire critique*

Si l'auteur insiste abondamment sur le caractère anthropologiquement et donc socialement motivé des crispations objectivantes qui déporte la conscience hors d'elle-même, il fait peut-être cependant preuve de trop d'optimisme en espérant que la forme de réconciliation qu'il promeut ne s'impose hors d'un très petit cercle d'intellectuels et d'artistes, au prix, faut-il ajouter, d'efforts intellectuels et physiques intenses. Il se pourrait en effet que la radicalité du clivage de la

conscience avec elle-même soit plus intense qu'il ne le postule, que l'itinéraire qu'il nous engage de suivre, *absolument fascinant* pour les intellectuels et les chercheurs prêts à *jouer le jeu*, soit par contre impuissant à enrayer un processus civilisationnel mobilisant des forces bien plus puissantes.

Evoquer, à ce titre, la figure de Lacan en contrepoint de celle de Merleau-Ponty est intéressant. Bien des travaux³ ont montré la proximité des deux penseurs, et l'influence déterminante exercée par le phénoménologue sur le psychanalyste. Cependant, si le chiasme s'impose bien aussi dans la psychanalyse lacanienne sous la forme du *ruban de Möbius*, c'est, pour sa part, sur les points de rebroussement, de torsion, sur *les déchirures* de l'entrelacs⁴ qu'il insiste. Le langage, insiste Lacan, introduit une coupure radicale.

Plus généralement, sans doute, c'est sur l'interprétation de ce processus de décentrement que Bitbol se place en porte-à-faux de ses prédécesseurs. C'est bien, au cours du XX^e siècle, sur le caractère inexorable des processus qui arrache l'homme à lui-même que des penseurs comme Freud, Heidegger, et d'autres encore ont insisté. L'homme est bien cet *animal accidentel*, dont la nature n'est que de s'indéterminer, de s'évider, de s'extérioriser, de mettre en scène de façon toujours plus complexe l'incapturable vide central de son expérience.

Cette relation à la technique, à l'écosystème de l'humain et du milieu technique, est en effet inséparable de la question ouverte par M. Bitbol. L'humain peut-il simplement se donner le temps quand le temps lui est arraché par la forme même que prend son être au monde ? Dès lors que l'homme ne s'adapte plus seulement à la nature avec l'objet technique, mais à l'objet technique par d'autres objets techniques (B. Stiegler⁵), est-il encore à-même, sinon protégé par des conditions exceptionnelles, d'amorcer ce long retour ?

³ Cf. B. Baas, *De la chose à l'objet*, Peters, Louvain, 1998.

⁴ B. Baas, *Ibid.*

⁵ B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, Paris, Flammarion, 2009.

Une autre observation, d'un autre ordre encore, pourrait être faite. Si le langage, comme semble le penser B. Stiegler, n'a pas été à lui seul la source d'un processus de clivage du soi, s'il n'a été qu'un aspect du mouvement plus vaste des processus physico-techniques et de leurs contreparties sociales, il se pourrait aussi que la narration langagière elle-même ne soit plus la forme privilégiée d'appropriation d'un vécu aujourd'hui magnétisé par d'autres processus. L'atténuation (même cérébrale, des travaux comme ceux de S. Dehaene insistant sur la proximité cérébrale des fonctions de la lecture et de l'image) de la distinction de l'*écriture*, du *langage* et de l'*image* amorce peut-être une crise dans la configuration même du soi et de sa narrativité, crise dans laquelle le rôle de la *mémoire* exacte et littérale (ce que B. Stiegler⁶ appelle la mémoire orthographique et *orthotétique*) serait intégralement à revoir.

⁶ B. Stiegler, *La technique et le temps 2*, La désorientation, Paris, Galilée, 1995.