

John Stewart*

La Conscience en tant que métaphore spatiale : la théorie de Jaynes

Ce texte présente la théorie de la conscience proposée par Jaynes. Selon cette théorie, la conscience réflexive est constituée d'un processus métaphorique : plus précisément, elle est un *métaphrand analogique* du monde réel, où les métaphores d'une perception visuelle des relations spatiales sont particulièrement importants. L'une des conséquences de cette théorie est qu'elle explique pourquoi la conscience est difficile à comprendre moyennant les procédés habituels de la métaphorisation; l'article analyse ces « métaphores ratées », autant d'idées séduisantes mais fausses concernant la conscience réflexive. Finalement, l'article discute certaines des autres questions soulevées par cette théorie, notamment le rapport entre les sciences cognitives et la philosophie.

Mots clés : Conscience réflexive, métaphore, perception visuelle, relations spatiales.

Consciousness as a spatial metaphor. The theory of Jaynes. This article presents the theory of consciousness proposed by Jaynes. According to this theory, reflexive consciousness is constituted by a metaphorical process : more precisely, it is an *analogue metaphrand* of the real world, where the metaphors of visual perception and spatial relations are particularly important. One of the consequences of this theory is that it explains why consciousness is so difficult to understand using the usual processes of metaphorisation; the article analyses in detail a number of these « failed metaphors », at the origin of seductive but erroneous conceptions of consciousness. Finally, the article discusses certain other question raised by this theory, in particular the relationship between cognitive science and philosophy.

Key words : Reflexive consciousness, metaphor, visual perception, spatial relations.

I. INTRODUCTION.

Le but de ce texte est de présenter une théorie de la conscience proposée par un psychologue américain, Julian Jaynes. Selon cette théorie, la conscience réflexive est constituée d'un processus métaphorique enraciné dans la perception visuelle de relations spatiales. Le livre qui contient cette théorie (Jaynes 1976) n'est pas totalement inconnu – il est brièvement mentionné par des auteurs à la mode comme Dennett (1991) et Damasio (1995) – mais la théorie

* COSTECH, Université de Technologie de Compiègne, email : John.Stewart@utc.fr

elle-même n'a pas été sérieusement discutée dans la communauté scientifique. Une raison évidente à cela est que la majeure partie du livre est consacrée, comme son titre l'indique, à une hypothèse spectaculaire et audacieuse selon laquelle l'origine historique de la conscience a eu lieu très récemment, au cours du premier millénaire avant J.-C. Dans cet article, je laisse délibérément de côté cette hypothèse spéculative, pour me concentrer sur la théorie elle-même qui, à mon avis, est autrement solide et mérite tout du moins un examen critique et approfondi qu'elle n'a pas reçu jusqu'ici.

Le plan de cet article est le suivant. Puisque la métaphore joue un rôle clé dans la théorie, il sera nécessaire de mettre en place une terminologie analytique concernant le fonctionnement métaphorique; ce sera l'objet de la section II. On sera alors en mesure de formuler explicitement la théorie en section III. L'une des conséquences de cette théorie est qu'elle explique pourquoi la conscience est difficile à comprendre moyennant les procédés habituels de la métaphorisation; la section IV est consacrée à une analyse des ces « métaphores ratées », autant d'idées séduisantes mais fausses concernant la conscience éflexive. Finalement, en section V, je discuterai certaines des autres questions soulevées par cette théorie, notamment le rapport entre les sciences cognitives et la philosophie. Je précise enfin que, tout en suivant d'assez près le texte de Jaynes, je reprends sa théorie à mon compte et, par moment, je l'étoffe en ajoutant des illustrations ou des considérations de mon propre cru.

Une dernière précision avant d'entrer dans la présentation de la théorie proprement dite. Le terme « conscience », en tant que mot de la langue, est notoirement polysémique, et prête à des glissements de signification qui engendrent la confusion dans une discussion scientifique. Jaynes emploie le terme « conscience » dans un sens bien précis et assez particulier – celui, justement, qui est défini par sa théorie. Afin d'éviter une mécompréhension de son propos, il est utile de prendre quelques repères en situant son emploi du terme (approximativement, préalablement à la présentation de sa théorie) par rapport à quelques acceptations courantes. Par exemple, en anglais on dit d'un boxeur ayant reçu un coup qui l'a mis KO qu'il est « inconscient ». Mais un somnambule, par exemple, n'est pas conscient tout en continuant à réagir à des stimuli, ce que ne fait pas le boxeur.

Il faut donc faire une distinction entre « la conscience » proprement dite et « la réactivité » (le boxeur a perdu les deux); en fait, l'extension de la conscience n'est qu'une petite fraction de celle de la réactivité. La plupart des chercheurs dans ce domaine s'accordent pour considérer qu'il faut faire des distinctions

¹ En français, on dirait plutôt que le boxeur a « perdu connaissance », ce qui ne crée pas la même confusion.

supplémentaires², au moins entre ce que Edelman (1989) appelle la « conscience I » et la « conscience II ». La « conscience I », que l'on peut aussi appeler « conscience animale » ou « conscience phénoménale », correspond intuitivement au fait d'avoir une expérience vécue. La « conscience II », ou « conscience réflexive », correspond à ce dédoublement de l'esprit humain par lequel le sujet peut se prendre lui-même comme objet. Il est clair que « la conscience » de Jaynes s'apparente à la « conscience réflexive » – d'autant plus que, selon sa spéculation historique, « la conscience » n'existait pas encore, même chez les êtres humains, il y a 5000 ans. J'aurais l'occasion de revenir sur ces distinctions dans la suite de ce texte.

II. LA METAPHORE.

La théorie proposée par Jaynes accorde un rôle fondamental à la fonction métaphorique du langage. Afin de présenter cette théorie, il est nécessaire de mettre en place une terminologie analytique pour décrire cette fonction.

II.1. Métaphieur et métaphrand.

Le Larousse donne comme exemples de métaphores : la LUMIERE de l'esprit; la FLEUR des ans; BRULER de désir. Il est important de se rendre compte que la structure de base de la métaphore est toujours double : on emploie un mot désignant une entité connue (la lumière, la fleur, brûler) pour évoquer une entité moins connue (l'esprit, les ans, le désir). Jaynes propose un vocabulaire technique précis pour décrire le fonctionnement des métaphores dans la langue. L'entité à connaître est le métaphrand; l'entité mobilisée pour l'élucider est le métaphieur.³ Un bref examen de l'étymologie lexicale révèle que ce processus est omniprésent. Par exemple, on parle de la « tête » d'une armée, d'une table, d'une page, d'un lit, d'un navire, d'une famille, d'un clou, etc. Les « têtes » en question (et remarquez à quel point ces entités sont difficilement nommables sans employer la métaphore!) sont les métaphrands; la tête du corps, supposé familière, est le métaphieur.

Mais il y a plus. D'abord, ce n'est que dans un premier temps, pour des raisons didactiques, que l'on présente la relation entre métaphieur et métaphrand comme unidirectionnelle et unilatérale. En réalité, l'entité désignée par le métaphrand est seulement relativement peu connue; pour peu qu'elle devienne mieux connue (notamment grâce à la métaphore elle-même), l'usage n'est plus ressenti comme « métaphorique »; on parle alors d'une métaphore « morte » (ou, techniquement, de catachrèse). Mais aussitôt qu'une métaphore « meurt » de la sorte, elle peut renaître comme un phœnix

² Pour une discussion plus approfondie sur les distinctions opérées par les chercheurs dans ce domaine, voir Pacoud et Zalla (2001).

³ Jaynes propose ces néologismes par analogie avec les opérations mathématiques : par exemple, un multiplicateur est le premier terme qui multiplie le multiplicande.

de ses cendres, en devenant à son tour le métaphieur pour éclairer de nouveaux métaphrands, et ainsi de suite sans fin. C'est en partie à cause de ce renouvellement incessant qu'on dit des langues (métaphoriquement!) qu'elles sont « vivantes » (ou, le cas échéant, « mortes »).

Ensuite, au-delà de ce fonctionnement « de base », la dynamique métaphorique s'enrichit très considérablement de la façon suivante. Chaque métaphieur, en tant que mot de la langue, possède un ensemble de connotations et d'associations; or, dans le processus métaphorique, celles-ci sont également « transportées » du côté du métaphrand⁴. Prenons un exemple : si on dit, métaphoriquement, « le ruisseau chante sur son chemin dans les bois », les associations conférées au ruisseau sont joyeuses, celles d'une personne (peut-être un enfant) gaie et dansante. La poésie (par ex: « l'amour est une rose ») fonctionne en grande partie de cette manière. On remarquera que sur ce registre associatif, les relations entre métaphieur et métaphrand ne sont pas simplement unilatérales; quand on dit que le ruisseau chante, c'est aussi l'effervescence irrépressible du ruisseau qui évoque en retour celle de l'enfant.

Une autre facette du fonctionnement métaphorique, qui sera importante pour la constitution de la conscience, consiste à remarquer qu'on peut employer le même métaphieur pour dire une chose et son contraire. Un bon exemple, en français, est le mot « terrible ». Son sens premier est connoté négativement : « un terrible accident » signifie une tragédie. Mais on peut employer le même mot, métaphoriquement, pour exprimer son enthousiasme : en parlant du concert de l'autre soir, on peut dire que « c'était terrible »; les connotations sont alors positives. Un usage fréquent consiste à employer le négatif : « ce n'était pas terrible », voulant dire que le concert n'avait rien d'enthousiasmant. En contexte, il n'y a pas d'ambiguïté. Cette souplesse dans l'interprétation illustre bien la créativité de l'imagination à l'œuvre dans la communication linguistique des êtres humains, leur capacité irrépressible à « faire sens »; comme le dit si bien Rastier (1991), « on comprend toujours quelque chose ».

II.2. Le métaphrand analogique .

La question d'une éventuelle symétrie entre métaphieur et métaphrand est posé par un cas particulier de la relation métaphorique qui sera importante pour la suite. Quand un métaphrand est entièrement généré par une correspondance point par

⁴ Poursuivant son effort terminologique, Jaynes propose d'appeler paraphieurs ces associations du côté du métaphieur, paraphrand le métaphrand ainsi enrichi. Mais j'ai choisi de ne pas alourdir le texte avec ce jargon supplémentaire, en gardant à l'esprit que le potentiel de ce genre d'enrichissement par association est toujours présent dans les métaphores; et en fait, on verra qu'il joue un très grand rôle dans la constitution de la conscience en tant que métaphrand.

point avec son métaphieur, il s'agit d'un métaphrand analogique.⁵ L'exemple prototypique est une carte⁶. Dans ce cas, le métaphieur connu est le paysage; la carte, dans un premier temps, est non seulement inconnue mais inexistante. Mais cette relation unilatérale de métaphieur vers le métaphrand ne vaut que pour le temps de sa première genèse – dans le cas de la carte, pendant le temps de sa fabrication. Par la suite, pour l'utilisateur, la relation est inversée : c'est la carte qui devient le métaphieur connu, et le paysage le métaphrand à connaître. On verra que dans le cas de la conscience, ce renversement entre le temps de genèse et le temps de l'usage joue à fond.

II.3 La métaphore comme ressort cognitif.

Pour conclure ces remarques sur la fonction métaphorique, il convient de souligner la puissance génératrice des métaphores. En fait, il s'agit de l'un des ressorts principaux de la cognition humaine : quand nous cherchons à mieux comprendre un objet inconnu, nous employons un modèle métaphorique pour l'éclairer. Cela vaut très généralement, dans la vie quotidienne; cela vaut aussi, tout autant, pour les objets de la science. Un exemple servira à illustrer ce point : le système solaire avec des planètes en orbite autour d'une masse centrale est employé comme métaphieur pour comprendre « l'atome de Bohr » avec ses électrons en orbite autour du noyau. Cette théorie de l'atome est clairement un métaphrand. Par ailleurs, la puissance génératrice des métaphores est telle qu'elles permettent de parler d'entités abstraites qui sans cela n'auraient guère d'existence. Pour anticiper, on pressent que la conscience pourrait bien être une pure production de ce type.

III. LA GENESE DE LA CONSCIENCE.

Armé de cette terminologie concernant les fonctions métaphoriques, on peut énoncer succinctement la théorie de Jaynes : la conscience est un métaphrand analogique du monde réel, où les métaphieurs d'une perception visuelle des relations spatiales sont particulièrement importants. Examinons à présent les principales caractéristiques de la conscience en tant que métaphrand.

⁵ Jaynes poursuit encore son effort terminologique, et propose d'appeler analogue un métaphrand analogique. Mais j'ai encore choisi de ne pas le suivre, le terme « métaphrand analogique » me paraissant plus clair.

⁶ L'exemple de la carte illustre le fait que la relation entre métaphieur et métaphrand analogiques n'est pas celle d'un isomorphisme bi-univoque et total. Bien des aspects du paysage ne se retrouvent pas sur la carte; celle-ci opère une sélection des éléments, et met certains aspects particulièrement en évidence. Il n'en reste pas moins que chaque point sur la carte est dérivé d'un point du paysage, et c'est cette caractéristique qui est importante pour la théorie de Jaynes.

III.1. La spatialisation.

Selon Jaynes, les métaphieus principaux qui génèrent la conscience sont ceux des relations spatiales du monde physique. La conscience se manifeste dans un « espace mental » qu'il faut comprendre comme un métaphrand de l'espace physique où nous nous comportons tous les jours. Si je pense au niveau de la conscience réflexive à mes mains, à mes pieds, au déjeuner que j'ai pris aujourd'hui à la terrasse d'un café, puis à la Tour Eiffel et au système solaire, toutes ces entités possèdent la caractéristique d'être spatialement situées et spatialement distinctes les unes des autres. Quand je m'engage dans une introspection, j'explore, j'agrandis et je meuble mon espace mental⁷. Or, cet « espace mental » est manifestement un métaphrand analogique de l'espace physique.

Les métaphores spatiales ne sont pas seulement caractéristiques, elles sont même fondatrices de la conscience réflexive⁸. Ceci est si vrai que les entités dans le monde physique de tous les jours qui ne possèdent pas de qualités spatiales propres s'en trouvent dotées dans la conscience. Il s'agit même d'une condition sine qua non pour qu'une entité puisse être objet de conscience. L'exemple majeur en est le temps. Si je pense consciemment au temps de l'évolution biologique, par exemple, je l'organise spatialement – de l'origine de la vie à gauche jusqu'à l'époque actuelle à droite⁹. Même si je complexifie le schéma, j'emploie toujours un métaphieur spatial – la spirale, ou une bande de Moebius. Pour prendre un autre exemple, si je pense à ma journée, je mobilise le métaphieur d'un « parcours dans le temps » : je me vois (!) me déplacer, quittant mon appartement, prenant le métro, entrant dans un magasin, etc. Mais « le parcours » est aussi un métaphieur spatial. On ne peut absolument pas penser consciemment le temps autrement qu'en le spatialisant¹⁰. La conscience réflexive est toujours une spatialisation où le diachronique est converti en déploiement synchronique, où ce qui s'est passé dans le temps est vu étalé côte à côte. Mais évidemment, il n'y a ni « droite » ni « gauche » dans le temps; il y a seulement « avant » et « après ». Et ces relations temporelles n'ont strictement

⁷ On remarquera que les mots « introspection », « explorer », « agrandir », « meubler » sont eux-mêmes des métaphieus spatiaux. Le mot « introspection », en particulier, mobilise le métaphieur de la vision, de « regarder dans un espace ».

⁸ On notera l'hypothèse de Jackendorff concernant la primauté de la cognition spatiale sur tous les autres domaines de la cognition humaine.

⁹ Ou, peut-être, du haut vers le bas, ou du bas vers le haut.... mais ce sont toujours des relations spatiales.

¹⁰ On notera ici le point de vue de Kant, selon qui une véritable psychologie scientifique serait à tout jamais impossible. La raison, d'après lui, est que tout objet de la science (en tant que forme de l'entendement conscient) est nécessairement spatialisé. Cela est manifestement juste, notamment pour la mécanique newtonienne où le temps est représenté (y compris mathématiquement) comme un point qui avance sur une droite dans un espace euclidien.

aucune propriété spatiale – sauf en tant qu'analogie, constitué de part en part par l'activité spatialisante de la conscience réflexive¹¹.

III.2. La visualisation.

Le métaphique privilégié pour l'activité de « se mouvoir » dans l'espace mental est celui de la vision. Je ne m'étendrai pas sur ce point, dont les illustrations sont légion; je prendrai un seul exemple, en métonymie pour les autres. Pour parler de mon activité consciente, de mon entendement, je dis : « Ah! je vois..... ». Je « vois » la solution d'un problème, qui peut être « claire » ou « obscure »; j'aborde la question « de mon point de vue »; et ainsi de suite¹². En fait, ce primat de la modalité visuelle pour la perception des relations spatiales n'est sans doute pas un accident. Dans un article récent, O'Regan et Noe (2001) ont émis l'hypothèse selon laquelle les « qualia » caractéristiques de la vision ne proviennent pas (en tant que telles) des organes sensoriels que sont les yeux, et encore moins des particularités propres aux aires corticales du cerveau qui sont activées, mais bien plutôt de la structure des contingences sensori-motrices mises en oeuvre dans l'activité de voir. Or, ces contingences sensori-motrices sont, par excellence, celles qui surviennent au cours de l'activité consistant à organiser et guider des mouvements dans l'espace. Dans ce sens, « voir » n'est ni plus ni moins que le mode de perception qui intervient dans l'activité de se mouvoir spatialement. Dès lors, la prédominance dans la constitution de la conscience réflexive des métaphores visuelles est tout naturellement solidaire de celle des métaphores spatiales.

III.3. L'extraction et la conciliation .

Quand nous nous comportons ordinairement dans la vie de tous les jours, nous ne voyons jamais les choses dans leur totalité. Puisque « la conscience » est un métaphrand du comportement dans l'espace, on doit s'attendre à ce que nous ne « voyions » pas non plus les choses dans leur totalité quand il s'agit de la conscience réflexive; et c'est effectivement le cas. La conscience réflexive se constitue toujours à partir d'un « point de vue » particulier¹³; elle n'est donc jamais omnisciente, elle opère inévitablement une sélection étroite dans une large gamme de toutes les manières possibles de porter son attention sur un objet. Ainsi, nous ne sommes jamais conscients des

¹¹ On sait que « le temps » est une très grande question philosophique. Comme pour l'inconscient, il s'agit d'un domaine où je ne peux m'aventurer (voyez comme les métaphores spatiales pleuvent!) Je me contenterai de remarquer que la spatialisation du temps est essentiellement un artefact contingent de notre forme de conscience réflexive; et qu'il faut donc beaucoup de doigté pour éviter que cela ne vicie les discussions philosophiques (qui se déroulent, après tout, au sein de la conscience) concernant les relations entre temps et espace. La phénoménologie est ici concernée en tout premier lieu.

¹² En anglais, plus qu'en français, on parle volontiers de « mind's eye ».

¹³ On remarquera que la métaphore « point de vue » semble particulièrement apte. Ceci s'explique par le fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une « simple métaphore »: la conscience est tout entière constituée en tant que métaphore.

« choses en elle-mêmes », mais seulement de la sélection particulière que nous en avons faite. La « personnalité » d'un individu s'exprime, se constitue même, dans sa façon d'opérer cette sélection. Telle personne joyeuse extrait comme objets de son attention consciente de quoi nourrir sa joie; le monde est pour elle un lieu joyeux. Telle autre, mélancolique, privilégie les aspects qui nourrissent sa mélancolie; par conséquent, elle vit dans un monde qui est effectivement mélancolique¹⁴. Ce processus permanent de sélection, que Jaynes appelle « l'extraction », fournit en quelque sorte des matières premières pour la constitution de la conscience. Ces éléments, souvent disparates et qui ne se reproduisent jamais exactement à l'identique, sont ensuite tissés ensemble pour former une trame cohérente. Dans l'activité consistant à se mouvoir dans l'espace, une assez grande diversité de comportements particuliers sont « assimilés »¹⁵ comme instances d'un schème (sensori-moteur) plus général. Or, un processus tout à fait analogue peut se produire au niveau métaphorique de la conscience; il s'agit alors du processus que Jaynes appelle la « conciliation ». Par exemple, si on essaie d'imaginer un repas et un pré, on effectue spontanément la conciliation en imaginant un pique-nique sur l'herbe. Toutefois, la conciliation n'est pas toujours praticable. Par exemple, il est difficile de penser simultanément à un pré de montagne et un océan; dans ce cas, on pense d'abord à l'un et ensuite à l'autre. Ces deux entités ne peuvent guère être reliées autrement que par une narration qui conduit de l'une à l'autre. Ceci nous amène à la quatrième caractéristique majeure de la conscience en tant que métaphrand.

III.4. La narration et le « Je » de la conscience.

Toutes les caractéristiques que nous avons examinées jusqu'ici – la visualisation d'une scène spatiale, la sélection de traits qui sont ensuite tissés ensemble dans le registre de la métaphore – convergent dans ce qui est bien l'activité primordiale de la conscience : la narration. Si ce genre de narration constitue une temporalité¹⁶, le temps ainsi constitué peut se situer soit dans le présent, soit dans le passé, soit dans l'avenir. On notera d'emblée que ces trois modalités sont mutuellement exclusives¹⁷.

¹⁴La question peut se poser à savoir si le mélancolique vit dans un monde mélancolique, ou s'il perçoit simplement LE monde (qui existe indépendamment des individus qui le perçoivent) de façon mélancolique. L'attitude exprimée ici est implicitement constructiviste : voir Goodman (1996).

¹⁵ On le sait, le processus dit « d'assimilation » est l'une des pièces maîtresses de la psychologie piagetienne.

¹⁶ Ce n'est pas nécessairement le cas, comme par exemple dans les "narrations" abstraites que sont les discours philosophiques, scientifiques, politiques, etc. Toutefois, pour abrégé, je n'examinerai pas dans le détail ici ce genre de narration.

¹⁷ Pour anticiper sur les paragraphes suivants : si je suis en train de réminiscer, ou bien d'imaginer des avènements possibles, je ne suis pas conscient dans le présent. Heureusement,

Prenons d'abord le cas où la narration porte sur un avenir hypothétique, car c'est ici que le caractère radicalement imaginaire et fictif de la narration est le plus évident. Jaynes en donne une illustration assez basique : si on se promène à la campagne, et qu'on arrive à un point où les chemins divergent, on peut imaginer les conséquences de suivre l'une ou l'autre voie. Par exemple, si l'on sait qu'une des voies constitue un détour, on peut la « traverser » dans notre imagination pour décider si l'intérêt du parcours, les points de vue qu'il offre, valent le temps et l'énergie supplémentaire qu'il requiert.

Mais beaucoup plus généralement, on peut imaginer les conséquences possibles et/ou probables de tel ou tel plan d'action, et les évaluer; par conséquent, on peut prendre de véritables décisions. Quelle que soit la suite – qu'elle soit en accord avec ce que nous avons imaginé, ou au contraire qu'elle soit inattendue – l'existence de cette trame, imaginée avant le déroulement effectif des événements de notre vie, constitue la base de nos interprétations, de la signification accordée à ce qui nous arrive. Si l'on suit la théorie de Jaynes, il s'agit d'un processus cognitif dont aucun animal n'est capable; et il s'agit également de la fonction¹⁸ la plus évidente de la conscience.

Deuxièmement, prenons le cas où les événements de la narration se situent dans le passé. Dans ce cas, on commence généralement par un extrait fragmentaire; ensuite, on associe à partir de là pour se rappeler d'autres extraits, qu'on tisse ensemble pour ré-inventer la trame d'une narration. Par exemple, je pense aux opérations chirurgicales que j'effectuais sur des souris (c'était en 1967; je pourrais en trouver d'autres « extraits » en relisant mon journal de l'époque); de là, je pense au trajet en car pour me rendre au laboratoire, et aux romans de la littérature française que je lisais pendant le voyage; et de là, à l'appartement à Paris où ma fille est née... et ainsi de suite. Cette activité de reconstruction se nomme *réminiscence*; il est à souligner qu'il s'agit d'un processus d'invention imaginaire et associatif. De ce fait, une *réminiscence* ne correspond pas nécessairement à une restitution objective des faits passés – ce qui explique le fait bien connu des juristes que les témoignages oculaires sont peu fiables. Par ailleurs, nous n'avons évidemment

nous allons le voir, cela ne m'empêche pas de mener à bien mes actions courantes - conduire une voiture, par exemple.

¹⁸ En admettant que c'est grâce à la conscience que les êtres humains peuvent prendre des décisions réfléchies – ce qui est l'hypothèse avancée ici – on peut néanmoins se demander si la conscience y est absolument nécessaire. On peut penser, notamment, au schème de Fodor et la « théorie du choix rationnel » qui semble pouvoir être effectuée par des ordinateurs qui, eux, ne sont pas conscients. Pour abrégé une discussion qui pourrait être longue, je dirais que si des ordinateurs peuvent effectuer des « choix », c'est seulement sur la base de prémisses, d'une gamme prédéfinie et pré donnée de scénarios possibles; ce que les ordinateurs ne peuvent pas faire, c'est « d'imaginer » en premier lieu les prémisses qui sont une condition sine qua non de tout calcul logique.

aucun moyen de connaître directement les états de conscience des animaux; mais si on suit la théorie de Jaynes, on peut émettre l'hypothèse selon laquelle aucun animal n'est capable de la réminiscence. Finalement, prenons le cas où la narration se fait en « temps réel », prenant comme son objet un « extrait » de ce qui se passe effectivement sur le moment. Selon la théorie de Jaynes, « la conscience » est cette narration même; nous sommes très précisément conscients de ce sur quoi nous portons notre attention sélective dans le flux de notre récit. J'ai pris ce cas de figure en troisième lieu car, bien qu'il puisse sembler le plus évident, il est en fait le plus difficile à comprendre. Bien des approches actuelles de la conscience, notamment celles qui cherchent un « corrélat neuronal de la conscience », considèrent (implicitement) que la conscience est un « état » (par exemple, du cerveau). Selon Jaynes, il n'en est rien; la conscience réflexive est un processus, une activité; et la distinction est de taille.

Nous arrivons alors à un point capital. Dans les paragraphes précédents, j'ai désigné l'auteur de la « narration » en employant indifféremment le « je », le « on » ou le « nous », ce qui n'engage à rien. Mais dans tous les cas, qui est le protagoniste de la narration ? Qui est le héros mis en scène dans ces histoires imaginées, celui à qui l'acte de narration donne littéralement vie ? La réponse est claire : il s'agit du « Je » de la conscience, dont la relation avec l'auteur de la narration est celle de l'autobiographe. A la base de la conscience, il y a donc le pacte autobiographique. Ce personnage remarquable, celui qui est capable de se mouvoir dans l'espace imaginaire, d'y accomplir des actions et d'être affecté par les conséquences, est un métaphrand analogique de l'individu qui se meut objectivement dans un espace physique en ayant une expérience phénoménale de sa perception visuelle. Ainsi, la théorie de Jaynes accorde une place centrale à la conceptualisation de la conscience comme activité de narration¹⁹. A ce propos, il est intéressant de comparer la théorie de Jaynes avec celle, beaucoup mieux connue, de Dennett (1991). En effet, Dennett aboutit à la conclusion que la conscience est une espèce de « centre de gravité narratif ». La similitude des théories est telle qu'il y a une dette probable, mais non reconnue, de Dennett à l'égard de Jaynes. Quoiqu'il en soit, ce sont les différences entre les deux théories qui sont intéressantes. Chez Dennett, on échappe difficilement à l'impression que la conscience n'est « que » fiction; dans ce sens, et malgré le titre accrocheur de son livre, il est bien plus près d'éliminer la conscience que de l'expliquer²⁰ (tout comme il est ouvertement et explicitement éliminationniste à l'égard des

¹⁹ Il est à noter également que l'hypothèse spéculative de Jaynes sur l'origine historique de la conscience – que je me suis volontairement abstenu de présenter ici – s'appuie de façon importante sur une analyse textuelle, dans la meilleure tradition herméneutique, de l'évolution des métaphores entre l'Iliade et l'Odyssée de Homère.

²⁰ En anglais, on dirait que la conscience n'est pas vraiment « explained », mais plutôt « explained away ».

« qualias »). Chez Jaynes, la teneur du propos est bien plus proche du constructivisme radical : si toute réalité est construite, dans l'énoncé « la conscience n'est qu'une construction », le « que » est de trop; et puisque la fiction (la vraie, celle qui « prend ») est une construction, quand on dit que la conscience est une fiction, il ne faut pas dire qu'elle n'est « que » cela. Le rapprochement est ici à effectuer avec Heidegger (1927) qui, à la jonction de la phénoménologie et l'herméneutique, élevait l'activité interprétative à un statut proprement ontologique en tant que constitutive du « Dasein ».

III.5. Conscience réflexive et langage.

Finalement, la théorie de Jaynes soulève une question intéressante, mais subtile et difficile, concernant la relation entre la conscience réflexive et le langage. Selon Jaynes, la spatialité à l'œuvre dans la conscience réflexive est une spatialité « métaphorique », en ce sens qu'elle est imaginaire par opposition avec une spatialité directement perçue. Est-ce que cela veut dire que la conscience réflexive est exclusivement langagière au sens étroit, c'est-à-dire verbale ? Sans doute pas, dans la mesure où l'imaginaire (dans les rêves, par exemple) peut être visuel sans être explicitement verbal; même une narration fictive peut être « cinématographique », et il existe bien une sémiologie de l'image. Dans cette perspective, on peut aussi reprendre la question de la prédominance accordée par la théorie de Jaynes aux métaphores spatiales et visuelles. Qu'en est-il des autres modalités sensorielles ? Elles ne sont pas rigoureusement exclues. Jaynes mentionne, par exemple, l'importance des métaphores du toucher quand il s'agit du registre des sentiments et des relations interpersonnelles. L'odorat, quant à lui, est célèbre depuis la madeleine de Proust pour sa capacité à déclencher des réminiscences. On peut noter, en passant, que lexicalement les langues possèdent peu de mots désignant spécifiquement des odeurs (Intellectica 1997) : les termes employés sont majoritairement métaphoriques et associatifs (odeur de..... foin coupé, feu de bois, poisson pourri, etc). En ce qui concerne l'audition, il semble que dans l'imaginaire de la conscience réflexive, les sons sont généralement sémiologiquement interprétés; quand ce ne sont pas des paroles, ce sont des sons musicaux par exemple. Pour résumer, on peut émettre l'hypothèse que, quand les autres modalités sensorielles sont présentes dans la conscience réflexive, elles le sont sur un registre sémiologique et donc, au sens large, métaphorique.

IV. CONSEQUENCES DE LA THEORIE DE JAYNES.

Afin d'évaluer la théorie de Jaynes, je propose à présent, dans une optique poppérienne, d'examiner certaines de ses conséquences. En tant que métaphrand analogique, « la conscience » est un cas exemplaire de la situation où un métaphrand est créé de toutes pièces par l'action de ses métaphieurs, et dont les propriétés les plus intéressantes proviennent de la projection des propriétés associées de ses métaphieurs. Ayant examiné la genèse du « Je » de la conscience, il convient de noter le renversement (si caractéristique des

métaphrands analogiques) qui se produit quand ce « Je » constitué entre en action. Dès qu'elle est constituée, la conscience change radicalement de statut; de métaphrand (ontologique) elle devient métaphieur (épistémique), l'outil privilégié et même quasi-exclusif que nous employons pour comprendre le monde dans lequel nous nous trouvons et pour y trouver des significations.

Il s'ensuit un point subtil mais profond et essentiel : la conscience est intrinsèquement aveugle sur sa propre nature. Source de compréhension en ce qui concerne tout ce qu'elle « voit », elle est et ne peut qu'être opaque à elle-même. Comme Husserl, (et Locke, Hume et Brentano avant lui) l'ont bien remarqué, la conscience est toujours « conscience de » quelque chose. A la lumière de la théorie jaynesienne, cela est compréhensible : il n'y a rien dans la conscience qui ne soit un métaphrand analogique de quelque chose qui existait d'abord dans un comportement objectif et spatialement situé. Il s'ensuit – et c'est une véritable prédiction de la théorie – qu'on doit s'attendre à ce que la conscience réflexive soit énigmatique, extrêmement difficile à saisir et à comprendre. Normalement, quand nous cherchons à mieux comprendre un objet inconnu, nous employons des modèles métaphoriques pour l'éclairer. Cela fonctionne précisément dans la mesure où le métaphieur et le métaphrand sont a priori différents. Mais si notre conscience réflexive est constituée, de part en part, en tant que métaphrand, on comprend qu'il peut difficilement exister quoique ce soit d'autre dans le registre de notre expérience consciente qui puisse servir de métaphieur pour le comprendre. Ce point est si important qu'il convient de l'illustrer en détail, en examinant à tour de rôle un certain nombre de métaphores que l'on peut essayer de mobiliser afin de comprendre la conscience réflexive.

IV.1. La conscience-enregistrement.

La première métaphore qu'examine Jaynes est celle de la conscience comme appareil à enregistrer une « copie » de notre expérience vécue, ce qui permettrait de l'examiner à loisir par la suite. Une métaphore classique de la mémoire est celle de la tabula rasa sur laquelle on écrit; de nos jours, on préférerait probablement celle du vidéoscope. Mais est-ce que c'est vraiment comme cela que les choses se passent ? Comme exercice, Jaynes pose les questions suivantes : combien de marches y a-t-il sur l'escalier qui mène à mon appartement ? Est-ce que les portes du salon ouvrent à droite ou à gauche ? Quels sont les objets dans la cuisine ? Combien de fenêtres du bâtiment d'en face puis-je voir de mon bureau ? Combien de dents ai-je dans la bouche ? Si la conscience fonctionnait vraiment comme « enregistreur », il devrait être trivial de répondre; mais en réalité, il est frappant, et consternant, de constater à quel point je suis démuni et peu sûr de mes réponses. Pourtant, s'il y avait une marche de plus ou de moins, si les portes ouvraient de l'autre côté, s'il y avait un nouvel objet dans la cuisine, etc., je le remarquerais immédiatement; ce qui montre que je savais, mais... inconsciemment! Et si je m'efforce de me « rappeler » les réponses aux questions, le processus

que je mets en oeuvre n'est pas du genre d'une observation d'images stockées (comme si je regardais l'enregistrement vidéo); il s'agit bien plutôt d'un processus de raisonnement (je réfléchis à ce qui doit être le cas, suivi d'une reconstruction plus ou moins fictive).

Comme dernier exemple, si j'essaie de me rappeler mon voyage d'avion hier, j'invente une trame narrative à partir de ce que je sais avoir fait. Il est possible pour moi de raconter cette histoire « de l'intérieur », du point de vue qui était le mien; mais l'exercice est difficile, je ne retrouve pas vraiment mes impressions sensorielles (la sonorité du haut-parleur, la pression de la ceinture de sécurité, le goût du dîner servi à bord, etc.). Il est bien plus commode de raconter l'histoire « de l'extérieur »: je me vois sortir du taxi, prendre le chariot, passer le contrôle des billets – une version de l'histoire racontée d'un point de vue dont, évidemment, je n'avais aucune expérience en temps réel. A bien conduire ce genre d'introspection, je me rends compte que les « sensations » dont je me « souviens » sont pour l'essentiel des fabrications réalisées à partir de quelques indices; elles sont certes plausibles, au point où je peux finir par me convaincre que cela devait être comme ça; mais ce sont néanmoins des fictions et non pas de l'observation directe. Comme Rosenfield (1989) l'a si bien vu, « la mémoire » est une invention.

La métaphore de la conscience réflexive comme « enregistrement » est donc fallacieuse, et induit en erreur. Elle est néanmoins tenace, et sert de pilier pour d'autres constructions concernant la nature de la conscience.

IV.2. Les concepts.

Quelle est la relation entre la conscience réflexive et les concepts ? Si on continue à filer la métaphore selon laquelle la conscience servirait à accumuler un stock d'expériences concrètes (cf. IV.1), cela permet d'imaginer que la conscience sert à regrouper des expériences semblables et à former ainsi des concepts. Jaynes cite Müller: « personne n'a jamais vu 'un arbre', seulement ce chêne, ce bouleau particulier..... 'Arbre' est donc un concept, et en tant que tel ne peut jamais être vu ou perçu par les sens ». Mais encore une fois, ce point de vue est erroné.

Jaynes remarque, à juste titre, que Müller se trompe quand il dit que « personne n'a jamais vu un arbre »; il confond ce que lui, Müller, sait à propos des objets avec les objets eux-mêmes. Chaque voyageur cherchant de l'ombre, ou cherchant un abri par temps de pluie, a vu « un arbre »; de même que chaque chat fuyant un chien, etc. Sans le citer, Jaynes rejoint ici Gibson (1979) et la notion d'« affordance »: il considère qu'un « concept » catégoriel n'est ni plus ni moins qu'une classe d'objets qui sont équivalents en termes de comportement. Ainsi, par exemple, les mouettes ont un concept de « nichoir » qui à l'état sauvage correspond généralement à une saillie sur une falaise rocheuse, mais qui en ville peut inclure les corniches des bâtiments. A partir du moment où le comportement est conforme aux contraintes de viabilité, on ne peut pas dire que les mouettes « se

trompent ». Pour résumer, les concepts de base sont antérieurs à toute expérience; la conscience réflexive n'est nullement nécessaire, car ce n'est pas le lieu où les concepts se forment²¹.

Par conséquent, ce que Müller aurait dû dire, c'est que personne n'a jamais été conscient « d'un arbre en général », mais seulement de tel ou tel arbre particulier. Ce qui est possible, certes, c'est d'employer la conscience réflexive de tel ou tel arbre particulier comme « tenant lieu » du concept « arbre ». Dans ce cas, cependant, la conscience fonctionne sur le même mode qu'un mot de la langue, qui peut également servir comme « tenant lieu » d'un concept. Le langage est un phénomène cognitivement majeur précisément parce qu'il permet de travailler avec des concepts; et cela est déterminant, car normalement les concepts n'ont tout simplement aucune existence propre en tant qu'objets de la conscience réflexive.

IV.3. L'apprentissage.

Abordons à présent la question de l'apprentissage. Ici encore, on peut déployer la métaphore selon laquelle « la conscience » serait un lieu où les « idées » sont stockées, et où l'apprentissage sous la forme des associations d'idées se produit. Mais encore une fois, un examen plus approfondi révèle que cette métaphore induit en erreur.

Comme beaucoup d'auteurs l'ont remarqué, et comme Polanyi (1958) l'a admirablement analysé, l'apprentissage devient efficace seulement lorsque l'exécution de la tâche cesse d'occuper la sphère focale de la conscience. Jaynes cite de nombreux exemples, depuis le conditionnement pavlovien jusqu'à l'acquisition de capacités gestuelles; j'en reprendrai deux. Le premier concerne le conditionnement behavioriste, et peut se produire dans les conditions de la vie quotidienne. Ainsi, un professeur de psychologie proposait aux étudiants de sa classe de faire des compliments à tous les élèves de l'établissement qui portaient des vêtements rouges. Au bout d'une semaine, un grand nombre des élèves portaient effectivement des vêtements rouges – dans la cafétéria l'ambiance était festive – sans qu'aucun des élèves en question n'ait eu conscience d'avoir été influencé. Impressionnés, les étudiants de la classe de psychologie ont procédé à leur propre expérience. Quand le professeur, qui déambulait en donnant cours, se déplaçait à gauche de la salle, les étudiants commençaient à murmurer, à ne plus prêter attention; par contre, quand il se déplaçait vers la droite, les étudiants redevenaient attentifs, riaient quand il faisait des blagues, etc. A la fin de la classe, le professeur était presque sorti par la porte à la droite de la salle! Ce qui est à souligner, c'est non seulement que ce genre d'apprentissage se produit sans que le sujet en soit conscient; bien plus, si le sujet venait à en prendre conscience, cela rendrait le processus de conditionnement inopérant. Autrement dit, loin d'être nécessaire, la conscience empêcherait carrément ce genre d'apprentissage.

²¹ Pour une discussion récente concernant la formation des concepts, voir Cangelosi, A. & Harnad, S. (2000).

Le deuxième exemple concerne l'apprentissage d'un geste. Il s'agit de prendre deux pièces de monnaie, une dans chaque main; de les jeter simultanément en l'air, et de rattraper chaque pièce avec la main opposée. On y arrive, assez facilement, au bout d'une douzaine d'essais. Alors, on peut se poser la question : quel est le rôle de la conscience dans cet apprentissage ? On est conscient des consignes et du but à atteindre; on peut porter sa conscience sur les sensations corporelles dans les mains et les muscles du bras (bien que cela ne soit nullement nécessaire, et en fait plutôt contre-productif); mais quant à l'apprentissage lui-même, il se produit pour ainsi dire « tout seul », sans qu'on puisse vraiment en être conscient.

En conclusion, comme pour la mémoire et les concepts, la conscience réflexive n'est nullement nécessaire pour l'apprentissage; elle est comme un spectateur impuissant, facultatif et même contre-productif²².

IV.4. Les jugements.

Qu'en est-il alors pour les jugements ? Dans la foulée des sections précédentes, prenons l'exemple suivant : je pose devant moi deux objets de taille comparable mais de poids a priori différent – mon porte-monnaie et mon étui à lunettes. Je ferme les yeux pour mieux me concentrer; je prends un objet dans chaque main, et je les soulève pour juger lequel est plus lourd. C'est net : c'est l'étui qui est un peu plus lourd. Je m'applique à examiner par introspection ce dont j'ai conscience. Je peux prendre conscience de la sensation tactile des objets sur mes doigts, de la pression exercée sur mes mains, et même de la tension musculaire dans mes poignets et mes bras. Et le processus de jugement lui-même ? Où est-ce qu'il se situe ? Je me rends compte que l'acte de juger que l'un des objets est plus lourd que l'autre n'est pas conscient. Comme pour l'apprentissage, je constate que le jugement se fait « tout seul », sans que la conscience réflexive intervienne.

Est-il possible qu'il existe une conscience du jugement, mais qu'elle soit « masquée » par les sensations corporelles ? Qu'en serait-il alors dans un cas où le corps n'intervient pas ? Prenons l'exemple suivant : soit la série de figures suivante : X O X O X O X O ? Quelle est la figure suivante ? Par quel processus arrive-t-on à la réponse ? Le fait est que dès le problème est posé, on « voit » que la figure suivante est un autre X²³; mais le processus par lequel on

²² Cela ne veut pas dire que la conscience réflexive ne peut pas aider à créer les conditions dans lesquelles l'apprentissage se produit. Le sportif comme le musicien peut grandement bénéficier d'une décomposition analytique des gestes, dans le but de les recomposer. Mais même dans ce cas, l'apprentissage lui-même se produit hors conscience réflexive.

²³ Comme l'ont montré Luria et Vygotsky, la capacité à répondre à ce genre de question peut être culturellement conditionnée. Mais on peut, sans affecter l'argument de Jaynes, se restreindre aux cas où la réponse est « évidente » pour les sujets. Par ailleurs, on notera qu'une des conséquences de la théorie de Jaynes est que la culture peut très bien se constituer sans conscience réflexive.

parvient à cette conclusion est totalement opaque. Si on persiste, le processus reste désespérément fuyant; si on s'obstine à vouloir absolument trouver une réponse à tout prix, on se trouve en train non pas de décrire un processus réel, mais d'inventer ce qu'on imagine être le processus. On est ramené au cas de figure de l'invention de la mémoire.

IV.5. La raison.

En ce qui concerne l'enregistrement de traces mnésiques, la formation des concepts définis opérationnellement comme classes d'objets équivalents en termes de comportement, l'apprentissage de comportements moteurs et même les jugements, nous avons vu qu'il faut bien admettre que la conscience réflexive ne joue pas un grand rôle. Mais qu'en est-il de la raison ?

Une longue tradition veut que l'homme, homo sapiens, se distingue des autres animaux par sa faculté de raison. Et on considère généralement comme allant de soi que cette faculté, l'entendement, est logé dans la conscience. Est-il possible que ce dernier refuge, où la conscience réflexive jouerait enfin un rôle déterminant, soit aussi une illusion créée de toutes pièces par des métaphores inappropriées ?

Toute discussion concernant « la raison » est rendue confuse par un

amalgame entre deux processus très différents :

- I) La pensée et le « raisonnement naturel », tels qu'ils se produisent dans la vie quotidienne;
- II) La logique et le raisonnement par syllogisme.

La logique est la modalité de penser que l'on doit mettre en oeuvre si l'on vise une vérité objective et contrôlable; elle est la science de la justification a posteriori des conclusions auxquelles nous sommes parvenus par raisonnement naturel. Comme nous allons le voir, la logique est nécessaire précisément parce que le raisonnement naturel n'est pas conscient.

Rappelons pour commencer les multiples processus cognitifs (IV.1-4) dont nous avons déjà établi le fait qu'ils se produisent sans que la conscience réflexive soit nécessaire, mais qui sont tous déjà des formes de pensée ou de « raisonnement naturel ». La liste se prolonge par les généralisations inductives qui se produisent spontanément, chez les mammifères supérieurs aussi bien que chez les êtres humains²⁴. Et des raisonnements bien plus complexes se font couramment dans la vie ordinaire; il est fréquent de faire des

²⁴ Il est à noter, avec Hume, que l'induction n'est pas valable du point de vue de la logique. En même temps, Hume a également remarqué que dans les faits, empiriquement, l'induction fait partie des raisonnements naturels courants. Ceci illustre bien la distinction entre logique et raisonnement naturel. Pour une discussion plus récente des difficultés de l'induction, voir Goodman (1994).

affirmations basées sur notre expérience passée, et de parvenir à des conclusions justes, sans pouvoir les justifier. Il en est ainsi parce que le raisonnement naturel fonctionne sans le concours de la conscience réflexive et se fait à une vitesse telle que cette conscience ne peut le rattraper.

Mais peut-il vraiment en être de même pour les processus cognitifs les plus élevés ? N'arrive-t-on pas enfin à une sphère où la conscience réflexive règne en maître, où tous les processus de raisonnement se produisent en pleine lumière ? Qu'en est-il de ces temples de la raison que sont les sciences et, surtout, les mathématiques ? Il se trouve qu'au-delà du mythe du scientifique « parfaitement rationnel », la réalité est tout autre. Jaynes cite comme exemple le témoignage de Poincaré : « Les incidents du trajet me firent oublier mon travail mathématique. En arrivant à Coutances, nous sommes montés dans un omnibus qui allait je ne sais plus où. Au moment où je posai le pied sur la marche, l'idée me vint, sans que rien dans mes pensées antérieures n'ait semblé le préparer, que la transformation que j'avais utilisé pour définir les fonctions de Fuchs était identique à celles de la géométrie non euclidienne! » (Poincaré 1908).

Autrement dit, le résultat de la pensée créative en mathématiques se présente, après-coup, à la conscience réflexive; mais le processus lui-même est totalement inconscient. Plus généralement, la pensée créative semble procéder par plusieurs étapes :

I) une période de préparation pendant laquelle le problème est posé et les éléments pertinents sont consciemment rassemblés et travaillés; II) une période d'incubation sans aucune attention consciente au problème; III) l'illumination; et IV) la justification logique après-coup. On se trouve dans la même configuration que dans les cas, relativement triviaux, des jugements concernant les poids et la série de O et de X. Les étapes I) et IV) se passent au niveau de la conscience réflexive; mais les processus de raisonnement eux-mêmes – II) et surtout III), le saut dans le vide vers une découverte aussi splendide soit-elle, n'occupent aucune place dans la conscience réflexive.

IV.6. La localisation.

Quel est le lieu de la conscience réflexive ? Quel est son siège, anatomique ou autre ? Avec cette question, nous arrivons à un point culminant de l'analyse, là où la constitution de la conscience réflexive en tant que métaphrand spatial joue les tours les plus énigmatiques.

En effet, c'est une conséquence de la théorie de Jaynes que la conscience, en tant qu'entité résultant d'une fiction, puisse se situer n'importe où; à condition, toutefois, que la fiction en question soit crédible. Cette contrainte, qui est du même ordre que celle qui s'exerce sur un écrivain qui veut que son histoire « prenne », signifie que l'emplacement accordé à la conscience n'est pas totalement arbitraire.

Puisqu'elle est bâtie sur le métaphique de la perception visuelle, il y a même d'excellentes raisons en faveur de l'option la plus communément adoptée, à savoir, situer la conscience dans un « lieu » juste derrière les yeux. Il en est de même (et peut-être plus clairement encore) pour les autres personnes : quand je parle à un ami, avec nos regards qui se croisent de temps en temps, je m'adresse à ce « lieu » que j'imagine dans sa tête, comparable au « lieu » dans la mienne où j'imagine se situer mon « moi ». Pour Jaynes, il s'agit du cœur de la question; car, dit-il, nous savons pertinemment qu'il n'existe rien de tel dans la tête de quiconque ! Il n'y a rien d'autre dans les têtes que des tissus physiologiques de diverses sortes; le fait qu'il s'agisse majoritairement de tissus nerveux n'a aucune pertinence. Cela rejoint la critique formulée par Dennett (1991) à l'encontre du mythe du « théâtre cartésien »; à ceci près que la théorie de Jaynes explique pourquoi ce mythe est si tenace. On obtient une bonne illustration des conséquences de la théorie de Jaynes si on examine la marge de manœuvre provenant du fait que le « lieu » de la conscience est le résultat d'une fiction. L'option consistant à la situer derrière les yeux est, comme nous l'avons vu, usuelle; mais elle n'est pas la seule. Dans d'autres contextes, on peut prendre d'autres options. Dans les écrits d'Aristote, par exemple, on considèrerait que le « siège de la conscience » se situe aux alentours du cœur – une opinion qui trouvait une justification rationalisante dans le fait que le cerveau est insensible au toucher et à la douleur²⁵, et qu'il s'agissait donc d'un simple organe de refroidissement. Même aujourd'hui, certaines personnes ne partagent pas l'impression qu'elles existent « dans la tête » : pour elles, le siège des émotions ressenties – et donc le « moi » – se situe dans le haut de la poitrine, ou dans le ventre. Damasio (1995) considère que la conscience implique non seulement le cerveau, mais l'ensemble du corps. Toutefois, phénoménologiquement, il n'est même pas nécessaire que le « lieu de la conscience » se situe dans le corps. Il existe de multiples témoignages – des mystiques, des patients ayant subi des traumatismes crâniens, des personnes ayant pris des drogues comme le LSD, les « expériences de mort imminente » – où les personnes font un « voyage » et vivent l'expérience d'une « sortie du corps ». Typiquement, le sujet se situe en hauteur, et « se voit » dans son corps là-bas sur terre (Lemaire 1993).

Cette latitude pose la question de la relation entre « l'esprit » – plus précisément, la conscience réflexive – et le cerveau. La vogue actuelle des neurosciences est telle qu'on considère souvent comme allant de soi que les activités de l'esprit ont lieu dans le cerveau, tant il est évident que sans cerveau on ne saurait penser. Mais posons une question analogue, apparemment beaucoup plus simple, de sorte que notre ignorance concernant la neurophysiologie ultra-complexe du cerveau ne fasse pas obstacle : l'activité de marcher a-t-elle lieu dans

²⁵ Fait considéré comme parfaitement exact encore aujourd'hui

les jambes ?²⁶ La réponse habituelle, irréfléchie, est de dire « oui », pour la raison analogue que sans jambes, on ne saurait marcher. Toutefois, il ne s'ensuit pas pour autant qu'on marche seulement avec les jambes. Un astronaute en état d'apesanteur peut faire les mouvements de jambes qui, normalement, correspondent au fait de marcher... mais il ne marche pas pour autant. En fait, marcher est une activité relationnelle entre le corps et son environnement; elle requiert un ensemble de conditions « d'arrière-plan » qui sont difficiles à spécifier exhaustivement avec précision, mais qui incluent : une position appropriée du corps, un champ gravitationnel, un milieu fluide de faible viscosité, un sol, de la friction, etc. Par conséquent, il est difficile de répondre avec précision à la question « où est-ce qu'on marche ? » Certes, on peut dire qu'on marche sur la planète Terre plutôt que sur Mars; et on peut répondre avec une réelle précision à des sous-questions, en disant par exemple qu'on a commencé à marcher en un point A et qu'on a terminé en un point B. Mais il n'est pas possible de spécifier avec précision l'étendue spatiale de l'activité dans son ensemble : quelles sont les limites de l'environnement qu'il faut inclure comme pertinent pour l'activité de marche ? Autrement dit, cette activité possède une localisation spatiale nébuleuse.

Revenons donc à l'analogie avec la question qui nous intéresse directement : les activités de l'esprit ont-elles lieu dans le cerveau ? De même que sans jambes on ne saurait marcher, on peut tout à fait admettre que sans cerveau on ne saurait penser²⁷. Mais il ne s'ensuit pas que la conscience réflexive ait lieu dans le cerveau. Tout comme l'activité de marche, les activités de l'esprit – percevoir, agir intentionnellement, sentir, etc., – sont relationnelles; elles possèdent également une localisation nébuleuse et, de ce fait, ne sont pas réductibles à leur substrat matériel. Pour conclure, cette localisation « nébuleuse » de l'esprit s'accorde bien avec la latitude, assez large mais non sans contraintes, qui régit l'invention fictive d'un « lieu » de la conscience réflexive.

IV.7. Les métaphieus ratés.

Les illusions concernant la conscience dont nous venons de faire la critique sont des erreurs de métaphieus ratés. Par exemple, l'idée selon laquelle la conscience serait une « copie de l'expérience » provient du métaphieur du vidéoscope. Evidemment, personne ne pense que la conscience effectue réellement un enregistrement de l'expérience; c'est seulement « comme si » elle le faisait. Et analyse faite, nous avons découvert qu'il n'en est rien; « la conscience » ne fait rien de la sorte. Et même l'idée que l'on vient d'exprimer dans cette dernière phrase – selon laquelle la conscience « fait » quelque

²⁶ J'emprunte les arguments de cette section à un article inédit de Mikael Karlsson, à qui je suis redevable d'une discussion enrichissante.

²⁷ On remarquera que sans cerveau, on ne saurait marcher – mais cela ne veut pas dire que l'activité de marcher a lieu dans le cerveau.

chose, quoi que ce soit – même cela est une métaphore. Cela suggère que « la conscience » soit une personne qui se comporte dans un espace physique, et qui fait des choses; et cela n'est vrai que si « faire » est aussi un métaphieur.

La difficulté extrême à trouver des métaphieurs appropriés est néanmoins compréhensible; selon la théorie de Jaynes, elle provient du fait que la conscience réflexive est elle-même une construction métaphorique. Or, nous l'avons souligné en II.3, la fonction métaphorique est l'un de nos principaux ressorts cognitifs, y compris en science. Le fait que nous soyons largement privés de ce ressort quand il s'agit de la conscience réflexive explique pourquoi celle-ci est si difficile à bien comprendre.

IV.8. La conscience est-elle nécessaire ?

Nous avons vu que l'emploi de certaines métaphores peut créer l'impression que la conscience enregistre les expériences au fur et à mesure qu'elles se produisent, ce qui permet au sujet de les inspecter à loisir; et que par conséquent la conscience serait le fondement des concepts, de l'apprentissage et du raisonnement. Plus globalement, nous avons l'impression que la conscience est nécessaire et permanente, et que sans elle la quasi-totalité de notre vie mentale s'écroulerait. Cependant, nous avons vu qu'aucune de ces impressions ne résiste à l'examen critique. La conscience n'est nécessaire ni pour la mémoire, ni pour les concepts, ni pour l'apprentissage, ni pour les jugements, ni même pour l'exercice de la raison. Elle n'a aucun emplacement autre qu'imaginaire. Jaynes va tirer parti de cette non-nécessité de la conscience à l'appui de son hypothèse historique selon laquelle les êtres humains d'il y a quatre mille ans (l'époque de la guerre de Troie et des prophètes de l'Ancien Testament) n'avaient pas de conscience réflexive au sens moderne. Mais s'il en est ainsi, comment expliquer notre impression ordinaire que la conscience est ce qui caractérise intrinsèquement tous les états de veille, toutes les humeurs, les souvenirs, les pensées, les volontés ?

Cette question nous amène à un point capital dans l'argumentaire de Jaynes. Nous ne nous rendons pas compte que la conscience n'occupe qu'une toute petite partie de notre vie mentale, pour une raison qui est à la fois simple et profonde : on ne peut pas être conscient de ce dont on n'est pas conscient. Il est extraordinairement difficile d'apprécier cet énoncé à sa juste valeur; une analogie peut nous aider. La conscience est comparable à un petit démon équipé d'une torche qui émet un mince rayon de lumière, éclairant ainsi un par un des objets situés dans une pièce obscure. Le démon regarde dans la direction du rayon lumineux. Demander à la conscience réflexive d'être consciente de ce dont elle n'est pas consciente, c'est comme demander au démon de rechercher un objet non éclairé. De quelque côté qu'il tourne, le démon ne voit que des objets éclairés. On comprend alors qu'il ne peut guère conclure autrement qu'en estimant que tous les objets sont éclairés. Et c'est ainsi qu'au niveau

de la conscience, on reçoit l'impression que la totalité de notre vie mentale est en permanence exhibée devant la conscience, alors qu'il n'en est rien.

Cette considération s'applique avec une acuité toute particulière à la structuration temporelle de la conscience. Il nous semble que le « flux de la conscience », rendu célèbre par l'œuvre de l'écrivain James Joyce (1922), se déroule de façon continue, sans interruption. Il est certain que je ne peux jamais « m'attraper » à un moment où je ne suis pas pris dans le flot de la conscience. Mais justement, comment le pourrais-je ? – car alors le fait même de « m'attraper » signifierait que j'étais conscient ! Par conséquent, si en réalité la conscience n'existait qu'une milliseconde sur dix – ou même une seconde sur deux – je ne m'en rendrais pas compte. Prenons une autre analogie, celle de la « tâche aveugle » dans le champ visuel : tout comme on ne voit pas ce qu'on ne voit pas, on n'est pas conscient de ce dont on n'est pas conscient.

V. CONCLUSIONS.

L'un des mérites de la théorie de Jaynes réside dans le fait qu'en proposant une définition précise et détaillée de ce qu'il entend par « conscience », sa théorie peut contribuer à une clarification de la relation entre « conscience phénoménale » et « conscience réflexive ».

Soyons explicite; selon la théorie de Jaynes, « la conscience » est organisée en strates; la conscience phénoménale est un substrat, condition nécessaire mais non suffisante pour la conscience réflexive; celle-ci correspond à un processus supplémentaire, distinct, et dans un certain sens facultatif. Or, en relisant à la lumière de la théorie de Jaynes des œuvres majeures comme celles de Merleau-Ponty (1945) ou Gurwitsch (1957), il transparaît qu'une confusion certaine est engendrée par la conflation entre deux registres : celui du discours phénoménologique (qui se situe plutôt dans le registre de la conscience réflexive), et celui des phénomènes dont il est question (la perception, les propriétés du champ telles qu'elles ont été étudiées par les psychologues de la Gestalt, qui appartiennent plutôt au registre de la conscience phénoménale).

La théorie de Jaynes souligne avec insistance le fait que la conscience réflexive est irrémédiablement aveugle à elle-même. Mais cela, la conscience ne peut ni le comprendre ni l'admettre. De son propre point de vue, la conscience apparaît à elle-même, et ne peut qu'apparaître, comme radicalement originaire. Tout ceci nous amène à une question intéressante concernant le rapport entre les sciences cognitives et la philosophie. En effet, la philosophie occidentale tout entière prend ses racines dans une pensée ayant lieu dans le registre de la conscience réflexive. Avec la théorie de Jaynes, nous nous situons donc à un point fort dans le dialogue entre la philosophie et le projet de « naturalisation de l'esprit » propre aux sciences cognitives.

Comme le dit Salanskis (1997), il existe à ce sujet deux postures de référence. D'une part, on peut considérer que la relation des sciences cognitives à la philosophie est purement et simplement une relation de compétition et de rivalité; au fur et à mesure que la science progresse, la philosophie ne peut que céder du terrain. Cette position est souvent, mais pas nécessairement, soutenue dans le cadre du cognitivisme classique. Mais d'autre part, on peut opposer à cela la critique transcendantale en faisant valoir que toute science s'enracine dans une décision a priori de ce qui fait phénomène pour elle, de ses méthodologies et de ses moyens de jugement; et que cela s'applique tout autant aux sciences cognitives qu'aux autres sciences naturelles.

Dans cette optique, les sciences cognitives et la philosophie occupent des terrains différents et sont de ce fait complémentaires; la relation n'est toutefois pas symétrique, dans la mesure où la philosophie transcendantale se prononce sur la légitimité scientifique sans accepter une critique analogue en retour.

La théorie de Jaynes est intéressante car elle laisse entrevoir la possibilité d'une troisième posture. Cette théorie ne remplace pas, et ne vise pas à remplacer, le discours philosophique²⁸; et, en tant que théorie scientifique, elle est clairement soumise à l'interrogation transcendantale concernant ses conditions de possibilité. Autrement dit, la philosophie remonte « en amont » de la science. Mais – à la différence, par exemple, de la physique ou même des neurosciences – l'objet de la théorie de Jaynes n'est autre que la conscience réflexive en tant que telle; ce qui n'est pas anodin car, comme je l'ai déjà remarqué, il s'agit du socle même du discours philosophique.

Autrement dit, la théorie de Jaynes « renvoie la balle » en remontant à son tour aux conditions de possibilité de la philosophie elle-même. Une telle configuration n'est pas tout à fait inédite. Dans un ouvrage sur le thème « herméneutique : textes, sciences », Thouard (1997) parle du renouvellement radical de l'herméneutique face à l'interrogation kantienne sur les conditions de possibilité de la connaissance et, en particulier, de la compréhension. Ainsi, de l'intérieur de la philosophie, la nature problématique de la compréhension a déjà été thématisée; il s'agit de « comprendre la compréhension ». Salanskis (1997), dans la conclusion du même ouvrage, évoque le triple rapprochement actuel entre l'herméneutique, la philosophie (notamment les divers courants phénoménologiques) et les sciences cognitives qui s'est produit à la suite de la critique de la première I.A. et de la théorie computationnelle de l'esprit. La théorie de Jaynes s'inscrit clairement dans cette mouvance; elle mobilise les sciences cognitives pour contribuer à « comprendre la compréhension », tout en étant soumise

²⁸ La théorie de Jaynes peut néanmoins alimenter la discussion philosophique, et de ce fait contribuer à l'infléchir – par exemple, concernant le rapport entre l'espace et le temps.

elle-même en retour à l'interrogation philosophique sur ses propres conditions de possibilité.

La théorie de Jaynes, en thématissant le fait que la conscience réflexive est aveugle à elle-même, peut être rapprochée du théorème de Gödel. Mais cela pose la question : quelle est alors l'activité cognitive de niveau supérieur qui permet de constater et conclure cela ? D'où parle Jaynes, pour prétendre statuer sur une conscience réflexive qui serait aveugle à elle-même ? Je propose deux éléments de réponse, sans prétendre solutionner complètement le paradoxe.

Premièrement : à la différence des langages formels de la logique et des mathématiques, les langues naturelles possèdent la propriété de pouvoir fonctionner comme leur propre méta-langage. Par exemple, le concept de métaphore, identifié comme ressort majeur du fonctionnement linguistique, est lui-même formulé à l'intérieur de la langue. Deuxièmement : la théorie de Jaynes est une théorie scientifique; et de ce fait, elle possède les moyens de « mettre à distance » la conscience réflexive, telle que celle-ci fonctionne dans le sens commun mais aussi dans le registre du discours philosophique.

Mais il y a tout lieu de penser (et cela n'aurait rien de scandaleux) que la théorie de Jaynes (comme toute théorie scientifique) possède sa propre tâche aveugle, sur ses propres fondements et conditions de possibilité. On aboutit alors à l'idée – qui sera ma conclusion – que la théorie de Jaynes s'inscrit comme un moment dans un « cercle herméneutique » d'un type nouveau, élargi pour être le lieu d'un dialogue équilibré entre les sciences cognitives et la philosophie.

REMERCIEMENTS.

Je remercie Alain Grumbach, Victor Rosenthal, et le référent anonyme, pour leur lecture attentive et leurs commentaires détaillés et constructifs d'une première version de ce texte.

Bibliographie.

- Cangelosi, A. & Harnad, S. (2000) The Adaptive Advantage of Symbolic Theft Over Sensorimotor Toil: Grounding Language in Perceptual Categories. *Evolution of Communication* (Special Issue on Grounding).
- Damasio A.R. (1995). *L'erreur de Descartes*. Odile Jacob, Paris.
- Dennett D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Penguin, London.
- Edelman G. (1989). The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness. *Basic Books*, New York.
- Gibson J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin Press, Boston.
- Goodman N. (1994). *Faits, fictions et prédictions*. Paris, Minuit.
- Goodman N. (1996). *Manières de faire des mondes*. Chambon, Nîmes.
- Gurwitsch A. (1957). *Le champ de la conscience*.
- Heidegger M. (1927). *Sein und Zeit*. Traduction française : *L'Être et le temps*. Gallimard, Paris, 1964.
- Intellectica (1997). N° 24 : *Olfaction: du linguistique au neurone*.

- Jaynes J. (1976). *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Houghton Mifflin, Boston. Traduction française : *La naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit*. PUF, Paris, 1994.
- Joyce J. (1922). *Ulysses*, Paris.
- Lemaire C. (1993). *Rêves éveillés : l'âme sous le scalpel. Les empêcheurs de penser en rond*, Paris.
- Lenay C., & Sebbah F. (2001). [le rôle de l'action dans la constitution de la perception spatiale – *Intellectica* 32]
- Merleau-Ponty (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.
- O'Regan J.K. & Noe A. (2001). A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioural and Brain Sciences* 24 (5), 1-69.
- Pachoud B. & Zalla T. (2001). Introduction. *Intellectica* 31, 9-34.
- Poincaré H. (1908). *Science et Méthode*. Flammarion, Paris.
- Polanyi M. (1958). *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Rastier F. (1991). *Sémantique et recherches cognitives*. PUF, Paris.
- Rosenfield I. (1989). *L'invention de la mémoire : le cerveau, nouvelles données*. Eshel, Paris.
- Salanskis J.-M. (1997). Herméneutique et Philosophie du sens. Dans : Salanskis J.M., Rastier F. & Scheps R. Eds, *Herméneutique : textes, sciences*. Paris, PUF. pp 387-420.
- Thouard D. (1997). Les trois possibilités de l'herméneutique après Kant. Dans : Salanskis J.M., Rastier F. & Scheps R. Eds, *Herméneutique : textes, sciences*. Paris, PUF. pp 33-55.