

Juan C. González*

Une perspective wittgensteinienne sur le problème de la conscience dans les sciences cognitives*

Cette contribution s'inspire des remarques de Wittgenstein dans la deuxième partie des *Recherches Philosophiques* et développe une réflexion sur la conscience en tant qu'objet d'étude scientifique. Il s'agit de cerner les limites de ce qui peut être établi par la voie empirique et d'établir l'intérêt, voire la nécessité, d'une clarification conceptuelle préalable à propos de la notion d'« expérience consciente »¹. Pour aborder quelques problèmes généraux de la conscience, nous nous concentrerons sur la conscience perceptive, qui est un aspect typique et relativement accessible de la conscience. Elle a fait en outre l'objet d'études explicites par Wittgenstein et aujourd'hui par les recherches cognitives. En soulignant l'importance du point de vue en première personne et la surestimation (voire l'inadéquation) des représentations internes comme outils méthodologiques et conceptuels dans l'étude de la cognition, cette réflexion explore des rapprochements entre les recherches empiriques et l'analyse conceptuelle.

Mots clés: Wittgenstein, conscience, expérience consciente, conscience perceptive, point de vue en première personne, représentations internes.

A Wittgensteinian perspective of the problem of consciousness in cognitive science. This contribution derives from certain remarks of Wittgenstein found in the second part of *Philosophical Investigations* and develops a reflection on consciousness as an object of scientific study. The aim is to identify the limits of what can be established by empirical means, and to show the interest and even the necessity of prior conceptual clarification concerning the notion of "conscious experience". In order to address certain general problems concerning consciousness, we will concentrate on perceptual consciousness, which is a typical and relatively accessible aspect of consciousness. In addition, it has been the object of explicit studies by Wittgenstein and today by cognitive science. By emphasizing the importance of a first-person point of view, and the overestimation (and the inadequacy) of internal representations as methodological and conceptual tools in the study of cognition, this

* jgonzalez@buzon.uaem.mx

* Je remercie Jean-Philippe Jazé, Bernard Pachoud et Olivier Fontaine pour la relecture de ce texte ainsi que pour leurs suggestions.

¹ Ici et dans le reste du texte on utilise le terme 'expérience' dans le sens de 'vécu' -ce qui peut aussi être traduit en anglais par le terme 'experience'.

reflection explores the articulation between empirical studies and conceptual analysis.

Key words : Wittgenstein, consciousness, conscious experience, perception, first-person point of view, internal representations.

I- INTRODUCTION :

Wittgenstein, dans la deuxième partie des *Recherches Philosophiques*², aborde plusieurs questions liées à la signification ; il ne limite pas son analyse à la seule dimension langagière de ces questions et inclut dans ses recherches les dimensions comportementale et perceptive. Pour lui, ces dimensions de la signification ne sont pas tout à fait indépendantes les unes des autres et relèvent de ce qu'il nomme des "*formes de vie*" [1958 : 226e]. Pour la plupart, ces questions peuvent être rangées sous trois rubriques distinctes : celles qui sont liées au problème du scepticisme, celles qui le sont au problème de l'internalisme, et celles qui le sont au problème de l'analyse conceptuelle (ou *grammaticale*). Ces trois problèmes se situent respectivement sur un plan épistémologique, ontologique et méthodologique, dans un sens qui sera explicité par la suite. Au risque d'être trop schématique, on peut résumer ces problèmes de la façon suivante: le problème sceptique consiste à se demander comment savoir quelle est la bonne interprétation de ce qui est dit, de ce qui est perçu et de ce qui est fait ; le problème de l'internalisme surgit lorsqu'on postule l'existence d'entités internes à l'agent (qu'elles soient mentales ou physiques) en vue de comprendre – d'une manière qui reste à déterminer – la performance et l'expérience cognitive de celui-ci; enfin, le problème méthodologique se pose quand on s'interroge sur le *type* d'observations et de questionnements pertinents pour aborder et éventuellement résoudre les problèmes évoqués.

La position de Wittgenstein face à ces problèmes semble claire : aucune découverte empirique d'une quelconque entité interne à l'agent ne peut nous aider à comprendre la signification véhiculée par notre langage, notre perception ou notre comportement ; c'est à l'analyse conceptuelle de décrire les conditions dans lesquelles nos expressions linguistiques, nos perceptions et nos actes prennent un sens, assujettissant ainsi (dans une plus ou moins large mesure) les problèmes épistémologique et ontologique au problème méthodologique. Un des mérites indéniable de cette position, indépendamment de son efficacité, consiste à rappeler qu'il est des problèmes dont la solution ne requiert pas de trouver une réponse, mais de se rendre compte que la réponse ne se trouve pas (ni ne peut se trouver) là où on le pensait. De façon corollaire, cette position nous invite à poser de bonnes questions avant de chercher de bonnes réponses. La solution apportée par Wittgenstein à ces problèmes

² Pour l'élaboration de cette contribution nous avons consulté le texte en anglais [1958], mais c'est le texte en français [1961] que nous avons utilisé pour les citations.

semble pouvoir se résumer dans l'injonction : "observez comment nous nous comportons (à l'égard de ce qui est dit, perçu ou fait), tout est là : il n'y a rien de pertinent à observer à l'intérieur de nous-mêmes".

Lorsqu'on s'attaque, dans un cadre scientifique, au problème de la conscience (i.e., de sa nature et de ses fonctions), et en particulier au caractère conscient de l'expérience, la méthode utilisée par Wittgenstein semble d'actualité –ne serait-ce que par souci de clarté conceptuelle et d'économie matérielle. Deux difficultés cependant doivent être envisagées par ceux qui voudraient le suivre dans sa méthode de façon systématique et rigoureuse : 1) Il est ardu, de saisir la systématisme et l'applicabilité générale de cette méthode; 2) Il n'est pas toujours facile de déterminer les limites entre le domaine factuel –susceptible d'investigations empiriques– et le domaine conceptuel –qui relève uniquement d'une démarche *grammaticale*.

Il est par ailleurs peu contestable que l'étude de la conscience soit d'actualité, comme en témoignent de nombreux livres, revues et événements académiques. Cet intérêt pour la conscience soulève la question de savoir si le problème de la conscience est de nature purement conceptuelle (au sens où Wittgenstein l'entend), ou de nature purement empirique ou encore de nature mixte? Si c'est une question d'ordre essentiellement conceptuel, alors les scientifiques qui cherchent une solution à ce problème par voie empirique doivent se tromper dans leurs démarches. Si c'est une question d'ordre essentiellement empirique, alors les philosophes qui abordent le problème en négligeant les faits observables risquent d'ignorer des données cruciales dans leur réflexion. Enfin, si c'est une question de nature mixte, il semble raisonnable d'admettre que l'analyse conceptuelle autant que la recherche empirique peuvent contribuer à la solution du problème.

Nous ferons ici l'hypothèse que le problème de la conscience est réel et que l'analyse conceptuelle autant que la recherche empirique sont légitimes pour aborder et éventuellement résoudre ce problème. Ce présupposé renvoie cependant à la question de savoir comment les deux voies méthodologiques doivent coopérer. Nous parvenons ainsi au principal but de cette réflexion, qui est d'établir en quel sens l'investigation de la conscience requiert à la fois l'analyse conceptuelle et la recherche empirique. Pour y parvenir dans la contrainte de ces quelques pages, il faut réduire le problème ; c'est pourquoi je ferai une double réduction et je porterai l'attention non pas sur la conscience en général mais, plutôt, sur le *caractère conscient* de l'expérience *visuelle*, tout en sachant que ce que l'on dit à ce propos peut très probablement être généralisé à propos de toute expérience cognitive consciente.

II- DE L'EXPERIENCE CONSCIENTE, DE SON EXPRESSION ET DE SES CAUSES :

Wittgenstein [1958 : 175] semble utiliser le terme 'expérience' comme abréviation pour 'expérience consciente' dans la mesure où

'expérimenter quelque chose' veut dire 'avoir quelque chose présent à l'esprit ou à la conscience' ou bien 'être conscient de quelque chose'. Cette usage correspond non seulement à l'usage ordinaire du terme mais aussi à l'usage classique en psychologie (cf. James [1952] par exemple). Wittgenstein ne restreint pas les contenus d'expérience à ceux qui correspondent aux objets réels mais y inclut également les objets mentaux (on pourrait ainsi avoir l'expérience d'une chaise grâce à la perception ou bien expérimenter une image mentale d'une chaise grâce à l'imagination). Nous considérerons donc que le concept de 'conscience' est impliqué par le concept d'expérience' et, en particulier, que le concept d'expérience visuelle' implique également le concept de 'conscience'.

Cependant, un problème surgit dès lors que nous voulons définir les critères par lesquels nous distinguons une expérience (consciente) d'autres événements du monde ou les critères par lesquels nous attribuons une expérience *particulière* à quelqu'un ou à nous-mêmes. On peut se demander par exemple comment on distingue une expérience d'une explosion ; ou se demander si une huître ou un automate sont susceptibles d'avoir des expériences; ou encore, si nos expériences correspondent à celles de nos semblables. Pour ce qui est de l'explosion, il semble évident qu'une condition minimale nécessaire pour qu'une expérience se produise est la nécessité qu'il y ait un système cognitif *susceptible* d'éprouver quelque chose –or il est clair qu'une explosion ne remplit pas, et ne peut remplir, cette condition. Pour ce qui est de l'huître ou de l'automate : il n'est pas évident que la condition minimale nécessaire évoquée ne puisse pas être remplie. Pour écarter cette possibilité, il faudrait faire de plus fines distinctions afin d'établir si l'huître ou l'automate *peuvent* ou non éprouver quelque chose. Il faudrait avoir des indices comportementaux, par exemple, signalant la présence de cette capacité. Le problème est que ces indices ne vont se manifester en tant que tels qu'à condition que l'on reconnaisse au préalable une vie mentale à ces êtres, puisque l'expérience présuppose une conscience ou un esprit. Et même si on parvenait à établir la capacité d'une huître, par exemple, à éprouver quelque chose, on ne pourrait connaître le contenu de son expérience faute de pouvoir communiquer et de partager une *forme de vie* avec elle ("Un lion pourrait parler, nous ne pourrions le comprendre" [1961 : 356]). On peut déjà entrevoir le problème de fond suscité par le scepticisme concernant les autres esprits. Le troisième exemple mentionné déploie toute la force du problème sceptique : étant donné que nous reconnaissons une vie mentale à autrui, comment savoir si mes expériences correspondent à celles d'autrui ? Ou encore : comment savoir si mon souvenir correspond réellement à ce dont je crois me souvenir ?

La position de Wittgenstein à ce propos comporte un double volet. Il maintient d'une part que les critères requis pour répondre au problème sceptique se trouvent dans nos pratiques, dans nos expressions verbales et comportementales et sont par conséquent

publiques et visibles. Ainsi, pour savoir si tel événement est une expérience, et surtout de quel type, il faut connaître son expression verbale et/ou comportementale dans les pratiques courantes au sein d'une *forme de vie*. D'autre part, Wittgenstein soutient que la question du fondement des critères n'a rien à voir avec ce qui se passe à l'intérieur des individus, que ce soit au niveau mental ou physiologique. Il répète en effet que c'est une erreur que de vouloir observer à l'intérieur d'une personne (que ce soit "en première personne", par introspection, ou "en troisième personne", par une approche expérimentale) les critères en question ou les fondements de ceux-ci. Cette idée semble aller à l'encontre de la possibilité de fonder sur une phénoménologie ou sur une science expérimentale la normativité propre aux critères d'attribution ou d'évaluation d'expériences.

Pour ce qui est de l'introspection comme méthode de discernement expérientiel, Wittgenstein recommande : "N'essayez pas d'analyser en vous-même votre propre expérience vécue." [1961 : 337]. Ceci ne signifie évidemment pas que nous devons laisser à autrui le soin de nous renseigner sur notre propre vie mentale ou que l'autorité suprême pour connaître nos états intentionnels puisse ou doive être quelqu'un d'autre que nous-mêmes. Bien au contraire, s'il y a une autorité pour connaître notre propre vie mentale et nos états intentionnels, elle repose sur le point de vue "en première personne" inséré dans un contexte ("Dieu, s'il avait regardé dans nos âmes, n'aurait pu y voir de qui nous parlions." [1961 : 350]). Ce dont il est question ici n'est donc pas l'accès épistémique à nos états intentionnels mais les critères permettant de discerner et d'évaluer ces états.

Pour ce qui est de l'observation expérimentale, Wittgenstein précise que ses préoccupations sont d'ordre conceptuel et non d'ordre empirique, bien que les sciences expérimentales contribuent à contraindre le domaine du sens en établissant des faits. Ainsi, ce ne sont pas les causes de l'expérience ou de la vie mentale en général qui intéressent Wittgenstein. En parlant de l'expérience visuelle, par exemple, il affirme que "ses causes ont de l'intérêt pour le psychologue." [1958 : 193e] mais que "notre problème n'est pas causal, mais conceptuel " [1961 : 336]. A la psychologie et à la physiologie donc, en tant que sciences naturelles, de s'occuper des lois causales et des mécanismes sub-personnels sous-jacents à l'expérience cognitive et à la vie mentale. Mais au niveau du sens, de l'expérience et du comportement, l'analyse conceptuelle est requise pour comprendre la façon dont la vie mentale et ses expressions externes sont liées, de même que la façon dont les pratiques sociales quotidiennes contraignent et déterminent certaines de ces expressions. On ne peut donc dire ni que l'analyse conceptuelle fournit des explications causales sur l'origine ou le fonctionnement de la conscience, ni que les sciences expérimentales permettent une analyse au niveau *grammatical* (ou conceptuel) qui distinguerait ce qui est susceptible d'être établi par voie empirique de ce qui ne l'est

pas. On peut alors considérer –dans une optique wittgensteinienne– que les recherches sur la conscience fondées sur l'étude du cerveau ne peuvent fournir des fondements pour les critères de discernement et d'évaluation de l'expérience. Et ceci du fait que le problème de la normativité des états intentionnels ne peut se résoudre par la voie expérimentale. Bien entendu, dans la mesure où nous identifions univoquement certains états mentaux, on pourrait établir des *corrélations* entre ces états et des états neuronaux, mais cela ne permet en rien de résoudre le problème de l'individuation et l'évaluation des états mentaux. Il se peut alors qu'il soit aussi difficile de savoir comment nous discernons un état mental parmi d'autres types d'états, et comment nous évaluons les différents types d'états mentaux, que de savoir quelles sont les causes biologiques d'un état mental quelconque. Voici donc un terrain où l'on peut envisager l'interaction productive entre l'analyse conceptuelle et la recherche empirique.

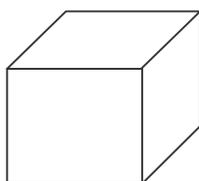
III- LA CONSCIENCE ET L'EXPERIENCE COGNITIVE : LE CAS DU 'VOIR COMME' :

Dans la section XI de la deuxième partie des *Recherches Philosophiques*, Wittgenstein traite principalement de la question du 'voir comme'. Il distingue deux usages du mot 'voir'. Le premier correspond à l'usage ordinaire, où 'voir' signifie à peu près 'devenir conscient d'un objet externe par le biais de la vision'. Les objets impliqués dans ce type d'expérience visuelle sont publics ; ils peuvent être décrits indépendamment du contexte de perception et sont désignés par des noms communs –tels qu'une table, un arbre, des lignes sur un papier, un visage humain, etc... Le second usage renvoie à une expérience visuelle assez particulière, où l'objet perçu appartient à une catégorie singulière dans laquelle les objets de perception sont appelés par Wittgenstein 'aspects' et l'expérience de ces derniers 'remarquer un aspect'. Ce deuxième type d'objet peut être considéré comme dérivé du premier dans la mesure où (1) le premier type de 'voir' est, du point de vue causal, fonctionnel et conceptuel, plus primitif que le second, et (2) les 'aspects' supposent, pour être perçus, que les objets dont ils sont des aspects soient perçus. Du point de vue phénoménologique, cependant, les deux catégories d'objets sont expérimentiellement équivalentes. On peut tout aussi bien voir, par exemple, *les visages* de deux frères que *la ressemblance* entre les deux visages, ou bien voir une même figure en tant que lapin ou en tant que canard. On peut également voir aussi bien une tête de mort dessinée sur un panneau que l'avertissement de danger qu'elle représente. On appellera ce deuxième type d'expérience visuelle 'voir comme'³. L'expression 'voir comme' ne

³ Le 'voir comme' peut, en principe, être généralisé à d'autres modalités perceptives, de sorte qu'un terme plus approprié pour nommer ce type d'expérience serait 'percevoir comme'. Toutefois, pour adhérer à l'usage traditionnel concernant la vision, nous continuerons d'utiliser l'expression 'voir comme'.

doit pas être entendue métaphoriquement, car les objets de perception qui correspondent aux 'aspects' sont bel et bien perçus et descriptibles au niveau littéral. En même temps, il faut aussi noter que Wittgenstein se garde d'identifier le 'voir comme' avec une *étape* ou une *partie* du processus perceptif, bien qu'il soit intimement lié avec celui-ci : "Le fait de 'voir comme...' ne rentre pas dans la perception. Et pour cette raison c'est semblable à une vision et derechef ne lui est pas semblable." [1961 : 329].

Les phénomènes perceptifs relevant du 'voir comme' sont d'une grande variété au point qu'on peut s'interroger sur la légitimité d'en faire 'un ensemble'. Il semble cependant raisonnable de dire *prima facie* qu'un élément commun aux phénomènes relevant du 'voir comme' est que les 'aspects' surgissent à partir de, ou grâce à, une interprétation. Celle-ci permet de déceler, et même d'établir, des relations entre l'objet vu –au premier sens– et un ou plusieurs concepts : "...ce que je perçois au moment de la naissance d'un aspect n'est pas une propriété de l'objet mais une relation interne entre lui et d'autres objets." [1961 : 344]. On peut voir le dessin suivant, dit Wittgenstein, et le voir, par exemple, comme un cube en verre ou comme une boîte ouverte et tournée à l'envers :



A ce propos Wittgenstein dit : "...nous pouvons également voir l'illustration tantôt comme l'une tantôt comme l'autre chose. Ainsi nous l'interprétons et la voyons telle que nous l'interprétons." [1961 : 326]. Une telle interprétation ne serait donc pas de l'ordre d'une inférence opérant sur des données primitives et insignifiantes par elles-mêmes (comme Helmholtz le soutenait), mais serait plutôt *constitutive* du contenu d'expérience. L'expérience visuelle d'un cube en verre serait donc possible à condition d'interpréter le dessin comme cube de verre. Que le dessin soit distinct de l'objet qu'il représente n'a pas d'importance, car c'est du *contenu* d'expérience (décrit à l'aide du *concept* correspondant) qu'il est question, et sous cet angle, aussi bien l'objet réel qu'un dessin, ou une image mentale, évoquent le même concept (à savoir, 'cube de verre').

Comme on l'a déjà remarqué, il est difficile de parler d'"ensemble" lorsqu'il s'agit de classer les expériences de 'voir comme'. Mais il est encore plus difficile de placer les différents phénomènes du 'voir comme' sur un continuum où les différences cognitives ou conceptuelles seraient une question de degré et non pas de nature. Wittgenstein semble faire à ce propos une distinction entre des

phénomènes déterminés plutôt par la physiologie du système visuel et ceux qui le seraient plutôt par l'activité conceptuelle (interprétative) du percevant. On peut illustrer, au moyen de la 'double croix' ou du cube de Necker, l'idée que certaines expériences liées au 'voir comme' dépendent de façon minimale d'une activité interprétative :



On peut admettre, selon Wittgenstein, que même un enfant qui n'est pas encore en mesure de parler pourrait voir de manière alternante les deux croix dans la première figure [1958 : 207e]. En revanche, dans le cas du canard-lapin, il est nécessaire pour voir 'l'aspect canard' et 'l'aspect lapin', qu'il y ait une individuation du contenu d'expérience à partir d'une connaissance préalable de la forme du lapin et du canard : "Vous ne 'voyez' les aspects du canard ou du lapin' que si vous êtes familiarisé avec les formes de ces deux animaux." [1961 : 340] (je souligne). L'expérience de 'voir comme' est encore moins déterminée par la physiologie du système visuel lorsqu'il s'agit de significations plurivoques (et pas seulement bi-univoques comme le canard-lapin), où l'imagination et le contexte s'ajoutent à la connaissance préalable et jouent un rôle important - comme avec les taches du test de Rorschach, par exemple.

Si la caractérisation des phénomènes du 'voir comme' en fonction d'une seule variable paraît inadéquate, il semble possible en revanche de parler d'une dépendance graduelle de ces phénomènes à l'égard de l'activité interprétative du percevant. C'est justement cette activité conceptuelle qui rend possible ce type d'expérience cognitive.

Nous sommes maintenant en mesure de distinguer des expériences visuelles de 'voir comme' (dont l'individuation du contenu est pour une grande part contingente, assujettie à la volonté et contextuelle) des expériences de 'voir' (dont l'individuation du contenu est quasi-nécessaire, irrépressible et insensible au contexte de perception). Nous allons négliger ce deuxième type d'expériences dans le reste de cette contribution, dont l'analyse exige des considérations physiologiques, psychologiques et philosophiques dont la portée dépasse largement le cadre du présent travail, au profit du premier type d'expériences.

Si l'on distingue les expériences visuelles du 'voir comme' en fonction du degré d'activité conceptuelle requis pour leur constitution, on peut postuler que l'implication de la conscience dans la constitution de ces expériences est proportionnelle à cette activité. Il faut ici rappeler que (1) pour voir des aspects, contrairement au 'voir' ordinaire, nous devons être en mesure de reconnaître au moins deux possibilités d'interprétation pour un même substrat phénoménal ; autrement dit nous devons *être conscients* qu'on peut voir *x* comme A ou comme B (ou comme C) : si l'on n'est pas conscient de cela, alors il est pour le moins trompeur de parler d'interprétation dans la perception. Wittgenstein précise que dans la vie quotidienne ce type d'activité interprétative n'intervient pas dans la perception ("On ne tient pas 'ce qu'on sait être le couvert', à table, *pour* un couvert ; de même qu'on n'essaie pas généralement de remuer sa bouche au repas, ni qu'on tend à la remuer." [1961 : 327]) -ce qui soulève par ailleurs la question de savoir en quel sens le 'voir' ordinaire est conscient. En revanche, il n'y a pas de 'voir comme' sans conscience ; (2) l'élargissement des possibilités d'interprétation pour un même substrat phénoménal entraîne un élargissement de la conscience de l'agent (au sens où l'éventail de possibles expériences perceptives s'étend). Voir, par exemple, un billet de la Banque de France en tant que rectangle, morceau de papier spécial, outil d'échange *et* symbole de pouvoir, exige des justifications toujours plus élaborées qui présupposent des connexions mentales toujours plus complexes. Cette complexité croissante de connexions mentales justifiées peut donc être assimilée à l'élargissement de la conscience. Dès lors, on peut dire que l'éventuel passage d'une signification univoque à une signification biunivoque ou à une signification plurivoque, pour un même substrat phénoménal, ne se produit qu'à la condition d'élargir, dans la même proportion, la conscience du percevant.

IV- QUELQUES REMARQUES A PROPOS DE LA CONSCIENCE

PERCEPTIVE :

L'intérêt suscité par la conscience, tant au début qu'à la fin du XX^{ème} siècle, chez des psychologues, des phénoménologues, des philosophes, des psychiatres, des biologistes et d'autres scientifiques, reflète à la fois la fascination et le manque de consensus méthodologique pour un problème qui reste à l'heure actuelle irrésolu. Dans ces circonstances, on pourrait croire que tout effort consacré à résoudre le problème est le bienvenu. Cependant, il paraît prudent de se demander, avant de se lancer dans la résolution du problème, dans quelle mesure ces circonstances sont autant des effets que des causes du problème. Bien entendu, on ne peut pas prétendre répondre à cette question dans cet espace ; au mieux, on peut signaler que les recherches sur la conscience –qu'elles suivent la voie conceptuelle ou la voie empirique– ne peuvent que devenir plus robustes en mettant en avant, comme consignes méthodologiques, la clarification conceptuelle et la sobriété déflationniste.

Dans cette dernière section nous nous limiterons à formuler brièvement quelques remarques à propos de la conscience perceptive, car elle est largement plus accessible que la conscience tout court. Nous tenterons de mettre en exergue des considérations méthodologiques problématiques qui touchent également le domaine empirique et le domaine conceptuel. Ces considérations peuvent être divisées en trois rubriques distinctes : a) l'interprétation et l'expérience perceptive ; b) les représentations internes à l'agent ; c) les comptes-rendus à la première et à la troisième personne.

IV.a- L'interprétation et l'expérience perceptive :

Dans la section précédente, nous avons vu qu'il y a au moins un sens légitime dans lequel on peut parler d'interprétation dans l'expérience perceptive, c'est le cas du 'voir comme'. Comme nous l'avons vu, dans la mesure où l'interprétation est constitutive de l'expérience perceptive, on peut dire que la conscience intervient dans la constitution de ce type d'expériences. Il apparaît par voie de conséquence que certaines expériences cognitives sont forcément liées à leur caractère conscient. On peut naturellement se demander ce que peut bien vouloir dire 'intervention de la conscience' en termes non-mentaux. C'est ici que surgit la tentation de faire intervenir des états sub-personnels ou des entités internes pour tenter de traduire, dans un langage non-intentionnel, l'explication du type d'expériences mentionnées (tel qu'on le fait dans les neurosciences). Sans aller plus loin dans cette direction, il faut remarquer que l'interprétation constitutive de certaines expériences est dépendante de l'agent percevant (de sa connaissance, de son idiosyncrasie, de son imagination...) et du contexte, et que vouloir réduire ces facteurs à des entités internes observables équivaut à réduire une Eglise –en tant qu'institution– à ses membres. En outre, rappelons que les critères d'individuation des contenus expérientiels ne peuvent se fonder sur des bases internes à l'agent.

Il semble cependant possible, en principe, de mettre en évidence des corrélats neuronaux qui évolueraient en fonction du type, voire de l'occurrence, d'expérience perceptive dont l'agent est conscient – contraignant ainsi le répertoire des configurations possibles dans la relation cerveau/expérience perceptive. Il reste à savoir si cette corrélation peut être suffisamment univoque et systématique pour rendre les observations internes au moins aussi fiables et prévisibles que le sont les expressions externes de l'expérience perceptive.

IV.b- Les représentations internes à l'agent :

Au sujet des représentations internes à l'agent beaucoup trop a été dit, au point de ne plus savoir ce qu'au juste on doit entendre par ce terme. On peut dire qu'il s'agit d'une simple heuristique pour le travail expérimental, des entités neuronales spécifiques, des entités mentales reproduisant le monde externe, des symboles qui permettent la transposition des lois causales dans le domaine du psychisme, ou encore d'un vocable qui facilite la communication entre diverses disciplines. (*Ajoutez ici votre propre définition*). Il n'y

a manifestement guère de convergences entre ces définitions. Pis encore, il arrive que soit rejeté (parfois avec véhémence) ce concept, sans qu'on sache précisément à quel titre on le rejette ou si c'est un rejet partiel ou total. Indépendamment des raisons qu'on peut avoir pour défendre ou rejeter l'utilité des représentations internes pour expliquer la conscience perceptive, il apparaît qu'une clarification conceptuelle est absolument nécessaire, tant d'un point de vue philosophique que pour les sciences expérimentales.

Si une définition opérationnelle en était donnée, il faudrait savoir si ces représentations ont une efficacité causale sur la conscience perceptive et, si oui, dans quels termes et par quels mécanismes.

IV.c- Les comptes-rendus à la première et à la troisième personne :

Comme nous l'avons vu, certaines expériences cognitives se constituent à partir d'une interprétation subjective et ne sont intelligibles qu'à partir d'un point de vue en première personne. Si je pense à mon bonheur quand j'ai eu quatre ans et que ma sœur m'a donnée une petite voiture ou si je vois la boîte qui se trouve devant moi comme plate-forme de décollage pour ma sauterelle favorite, alors il est difficile –sinon impossible– qu'un tiers puisse, à partir, par exemple, de mon comportement ou d'une observation issue de l'imagerie cérébrale, connaître le contenu de mes expériences. En même temps, il est trompeur de parler de ces expériences en termes d'objets privés, car s'il est vrai que c'est *ma* conscience et *mon* interprétation qui rendent ces expériences possibles et que c'est *mon* point de vue qui les rend sensées, il est également vrai que je peux rendre compte de mes expériences cognitives d'une façon compréhensible pour un auditeur linguistiquement compétent. On peut même dire (pour des raisons liées à l'individuation des contenus), qu'on ne peut avoir ces expériences qu'à condition de pouvoir les communiquer. Il serait donc important de préciser en quel sens certains phénomènes cognitifs (et intentionnels) restent opaques à une lecture en troisième personne. Réciproquement, il faudrait mettre au clair le sens dans lequel le point de vue à la première personne est public.

Enfin, même sans parler de phénomènes perceptifs extravagants, on peut dire que la conscience perceptive reste irréductiblement tributaire du point de vue à la première personne dans un double sens : 1) comme Moore [1953] et Russell [1912] le signalaient déjà à propos des *sense-data*, notre accès au monde phénoménal est unique car notre point de vue est, à tout moment, unique. Cela ne veut pas dire seulement que nous n'occupons qu'un seul endroit à la fois, que personne ne peut occuper en même temps, mais aussi qu'à tout moment les contenus d'expérience sont différents pour tout le monde : le point de vue détermine le contenu d'expérience ; et 2) certains événements sont structurellement constitués à partir d'un point de vue et, à ce titre, leur existence dépend directement de leur perception. Un exemple parlant est l'aube : le lever du soleil ne se

'produit' qu'à condition qu'une conscience perceptive occupe un point de vue particulier –ce qui est crucial pour permettre que le phénomène correspondant à l'événement soit perçu et que celui-ci existe.

En conclusion on peut dire, d'une part, que les choses ne sont pas habituellement aussi simples qu'elles ne le paraissent et, d'autre part, qu'on devrait faire les choses aussi simplement que possible mais *pas plus* simplement. Cela vaut pour l'étude de la conscience au moyen de l'analyse conceptuelle et de la recherche empirique. Il se peut que la philosophie et les sciences trébuchent dans l'étude de la conscience précisément à cause de son étrange familiarité –qui ne permet pas de la considérer à la juste distance. Ou comme dit Wittgenstein à propos de la perception visuelle : "Certaines choses relatives à la vision nous semblent énigmatiques parce que la vision en elle-même nous semble trop compréhensible." [1961 : 344].

Bibliographie :

- James, W., 1952 (1988). *The Principles of Psychology*. Encyclopedia Britannica, Inc. Chicago.
- Moore, G. E., 1953 (1993). *Sense-data*, in *G. E. Moore, Selected Writings*, Thomas Baldwin, Ed. Routledge. London.
- Russell, B., 1912 (1959). *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press. London.
- Wittgenstein, L., 1958. *Philosophical Investigations*. 3rd ed. Translated by G.E.M. Anscombe. Macmillan Publishing Co., New York
- Wittgenstein, L., 1961. *Investigations philosophiques*. Traduit par P. Klossowski. Tel Gallimard. Paris.