Contre la phénoménologie : réfléxions sur le point de vue de la science cognitive

Autor(en): **De Sousa, Ronald**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (2002)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870302

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

CONTRE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : RÉFLEXIONS SUR LE POINT DE VUE DE LA SCIENCE COGNITIVE

Du point de vue biologique qui caractérise la science cognitive, la démarche phénoménologique a trois défauts importants. Premièrement, elle vise la description et non l'explication. Elle constitue en cela un premier pas légitime dans toute investigation du fonctionnement de l'esprit, mais on ne saurait lui laisser le dernier mot. Deuxièmement, son ambition de découvrir des essences *a priori* est irréalisable, en regard du projet scientifique qui veut que les essences soient établies *a posteriori*. Enfin, elle est vouée à l'échec par le fait que l'intentionnalité, propriété essentielle des contenus mentaux, découle en partie de propriétés téléologiques constituées par des faits historiques, c'est-à-dire externes par rapport à la conscience immédiate.

1. La source commune : le problème de l'expérience

La phénoménologie et la science cognitive ont en commun un problème fondamental : celui de délimiter le rôle de l'expérience vécue dans la compréhension philosophique du fait mental. L'expérience immédiate est à la fois un des principaux *objets d'étude* de la philosophie et une des principales *catégories de données* dont dispose la science cognitive. À ce titre, le sens commun suggère qu'en matière de science de l'esprit, il faudrait demander à la phénoménologie ni plus ni moins que ce qu'on attend d'elle dans le cas de toute autre science : souvent le premier mot, mais jamais le dernier. Dans cette optique, la science se nourrit des conflits *particuliers* entre tel ou tel phénomène, c'est à dire entre les diverses observations et théories, auxquelles le phénomène ne semble pas conforme ; mais il serait absurde de penser qu'il pourrait y avoir incompatibilité en général entre l'observation et la

théorie, ni que l'observation prime sur la théorie dans tous les cas. Il demeure donc possible que de bonnes raisons théoriques nous poussent à rejeter comme illusoires certaines données apparemment certaines de la conscience immédiate.

Si une telle attitude peut scandaliser, c'est que la science en général et la science de l'esprit (tant soit peu qu'une telle science soit possible) sont profondément différentes par le fait que seule la seconde traite de la conscience. En effet, celle-ci est le sujet même dont il s'agit, et c'est du *sujet* en effet qu'il s'agit, au contraire de toutes les autres sciences qui s'exercent sur l'un ou l'autre *objet*. Il n'y a donc pas lieu de chercher ailleurs l'essence qu'il faut comprendre : c'est bien l'expérience subjective, dans son caractère intrinsèque et irréductible[1].

Voilà pourtant ce que je me propose de nier. Car cette attitude présuppose certaines conceptions de la *compréhension* et de *l'explication* qui se montrent inacceptables dès qu'on les examine.

La méthode phénoménologique et la science cognitive divergent sur deux aspects principaux : le point de vue de la science cognitive se veut *scientifique* en général et *biologique* en particulier. Qu'est-ce à dire ?

1.1. L'aspect scientifique

La science s'intéresse non seulement aux faits, mais à leur explication. L'explication se rapporte à la causalité, mais ne se réduit pas à citer des faits causals. Voyons un peu mieux ce que cela veut dire, en mentionnant brièvement quelques propriétés essentielles de l'explication scientifique :

- L'explication est asymétrique.

Si A explique B, B ne saurait expliquer A. Une identité entre A et B, au contraire, implique toujours l'identité entre B et A. Donc, à première vue, une théorie *identitaire* de la mentalité (tel événement mental égale tel événement cérébral) ne pourrait en

---

1. La « guerre froide » qui oppose phénoménologie et science cognitive est brossée à grands traits dans cette citation de van Gelder : « Les différences entre la phénoménologie et la science cognitive sont manifestes dans presque tous les points importants. Elles ont chacune leur littérature propre, leur practiciens, leurs rencontres professionnelles, leur vocabulaire, leurs méthodes, etc. Leurs orientations sont fondamentalement différentes : la phénoménologie a son point de départ dans l'idée que l'étude de l'esprit doit

même temps prétendre expliquer l'une par l'autre. Je dis à première vue, car nous verrons qu'il y a peut-être moyen pour la théorie identitaire de se dérober à cette symétrie obligatoire.

- L'explication est empirique.

Certains contemporains de Newton objectaient que la théorie de la gravitation était *contraire à la raison*, puisque l'idée de l'action à distance n'était pas évidente *a priori*. D'un point de vue strictement empiriste, la possibilité d'une action à distance est une question de fait. Pourtant, il est difficile de ne pas sympathiser avec cette objection. La notion de *champ*, d'une part, celle de *graviton* d'autre part, ont calmé ces inquiétudes rationalistes pendant un certain temps, mais le débat continue en physique actuelle, où le rationalisme est encore très vivace et se trouve à nouveau menacé par certains problèmes (relatifs à l'inégalité de Bell) qui ont ranimé la possibilité que l'action à distance soit un fait brut.

D'un point de vue empiriste, certaines formes *d'émergence* n'ont en fait rien d'inquiétant ni de magique. Toute propriété d'un ensemble qui n'est pas *logiquement* déductible à partir des propriétés intrinsèques de ses composantes et de leurs relations, y compris les propriétés phénoménales (dureté, couleurs, timbres sonores) est émergente. L'émergence de la conscience ou de l'intentionnalité ne présente donc pas de mystère particulier. En effet, même si toute la science devait un jour se réduire à un système de théorèmes mathématiques purement a priori, les axiomes de ce système, ou, ce qui revient au même, le fait que ce système mathématique s'applique à l'univers que nous habitons, resteraient des faits empiriques bruts.

- L'explication est intentionnelle, à la différence d'un simple énoncé causal.

Un énoncé de fait causal, en effet, exprime une relation purement extensionnelle entre deux événements. Une rose, disait le Roméo de Shakespeare, aura toujours le même parfum quel que soit son nom. De même une cause, de quelque nom qu'on la

---

tout d'abord prêter son attention immédiate à son expérience propre, tandis que la science cognitive part du principe qu'une véritable science de l'esprit doit se fonder sur l'observation des aspects publiquement accessibles de la mentalité des autres. »

désigne, aura toujours le même effet. Sans vouloir nier que les relations causales puissent être d'une immense complexité et même, dans certains cas, demeurer à jamais hors de portée de notre connaissance, ou peut présumer qu'elles ont lieu ou n'ont pas lieu, de façon absolue, dans le sens qu'elles ne dépendent nullement ni de nos intérêts, ni de notre point de vue. De plus, comme l'a montré irréfutablement Hume, la relation qui subsiste entre toute cause et tout effet est *contingente* et ne saurait être le résultat de certaines relations purement logiques ou sémantiques.

Or une explication scientifique se veut avant tout une explication causale. Cependant on aurait tort de conclure que ces deux caractéristiques des énoncés causals s'appliquent aussi aux explications.

Tout d'abord, une explication doit s'adresser à un problème particulier, c'est à dire à un problème de compréhension de quelqu'un en particulier dans un contexte particulier. Elle comprend donc une composante essentiellement pragmatique et donc en partie subjective[2]. Par ailleurs, l'explication scientifique comprend typiquement des déductions logiques, dans la mesure où une description donnée d'un certain phénomène est expliquée comme logiquement nécessitée par la conjonction d'une loi de la nature ou d'une théorie et de certaines circonstances particulières. L'explication, contrairement à l'énoncé causal, sera donc typiquement non extensionnelle.

- L'explication est essentiellement réductionniste.

En fait, puisqu'on va parler d'essences, il faut bien affirmer que le réductionnisme est l'essence de la science. Mais dans le sens de ce mot qui convient à cette affirmation, le réductionnisme n'a aucune raison de provoquer la panique phobique qu'il a tendance à soulever. En effet, il s'agit non pas de réduire abusivement le nombre des phénomènes existants, mais de réduire le nombre des principes explicatifs dont ils relèvent. On verra plus loin, à propos de certaines caractéristiques insolites de la théorie identitaire cerveau-esprit, une illustration de ce thème.

---

2. Bastiaan VAN FRAASSEN, *The Scientific Image*, Oxford : Clarendon Press, 1980, p. 97-157.

1.2. L'aspect biologique

La biologie impose un certain éclectisme méthodologique[3]. En effet, si la biologie constitue aujourd'hui un modèle prometteur et relativement neuf pour la philosophie de la science, c'est qu'elle récuse les modèles un peu simplistes qui s'inspiraient naguère d'une conception quelque peu dogmatique de la physique. Ce qui caractérise ces nouveaux modèles, c'est leur tolérance vis-à-vis des structures probabilistes, des explications fonctionnelles et des arguments historiques.

La biologie, au contraire de la physique, est une science en grande partie historique. On peut, certes, rechercher les particularités essentielles de la vie. Il s'agirait alors de répondre à la question entièrement générale de ce qui constituerait les conditions nécessaires et suffisantes, en tout temps et lieu, pour qu'on dise avoir affaire à un organisme vivant. Mais les conditions dont il s'agit ne formeraient qu'un mince squelette. Ce qui nous intéresse en biologie, ce sont les structures téléologiques, les fonctions, c'est-à-dire tout ce qui s'est développé et a évolué sous l'égide de la sélection naturelle.

Prendre au sérieux le fait biologique, c'est avant tout reconnaître ce qu'on pourrait appeler l'hypothèse anti-cartésienne par excellence : c'est à dire que *la perfection n'existe pas*. J'appelle cela l'hypothèse anti-cartésienne pour deux raisons. La première est que Descartes prend pour donné la priorité ontologique et épistémologique de l'infini plutôt que du fini, de la perfection plutôt que de l'imperfection. C'est là du moins ce qui ressort de sa preuve de l'existence de Dieu dans la troisième méditation : l'idée de Dieu ne peut venir que de lui, parce que cette idée ne peut pas se *composer* à partir d'autres idées, en particulier de l'idée du fini. Mais pourquoi serait-on forcé de penser que l'idée du fini doit se définir à partir de l'idée d'infini et non vice-versa ? Dès qu'on se pose la question d'une perspective « de bas en haut », la présomption de la priorité de l'infini (et de la perfection) perd toute vraisemblance.

La deuxième raison, c'est que la mentalité, ce que Descartes appelle la « pensée », est selon lui « indivisible », non seulement dans le sens qu'il articule et qui contraste avec la divisibilité de la

---

3. John DUPRÉ, *The disorder of things : metaphysical foundations of the disunity of science*, Cambridge Mass.: Harvard U. P., 1993.

matière, mais dans un sens plus subtil. Pour lui, en effet, être esprit ou ne pas l'être ne peut pas se concevoir comme une question de degré. En effet une différence de degré ne peut caractériser qu'une propriété. Or la différence entre l'esprit et la matière n'est pas pour lui une différence qualitative, mais bien une différence entre deux substances. Il n'y a donc aucune *transition* concevable entre l'une et l'autre. Ici aussi, le point de vue biologique prend position dans un sens radicalement opposé : puisque tout fait biologique est issu d'un *historique* dû aux processus de la sélection naturelle, nécessairement graduelle et — comme l'a dit François Jacob[4] — nécessairement *bricoleuse*, la différence entre l'esprit et la matière doit bel et bien se rapporter à des différences de degré. L'esprit humain s'est construit, à petit pas, sur les plans phylogénique et ontogénique. Il faut donc s'attendre à trouver (ou du moins à postuler) des formes de téléologie et d'intentionnalité *intermédiaires* entre celle de l'amibe et de l'être humain.

Sur cette base, toute analyse phénoménologique, si valable qu'elle puisse être à certains points de vue, ne saurait qu'effleurer le problème de la compréhension et de l'explication de la mentalité. En effet, elle n'a aucun moyen de s'attaquer à ce qui n'est *pas encore* tout à fait mental, aucun moyen de cerner un degré de mentalité qui n'atteint pas encore cette conscience qui fait l'objet de son attention.

Telle est, du moins, l'optique de la science cognitive telle que je la conçois. Sans vouloir prétendre commenter une tradition philosophique dont je ne pourrais qu'afficher ma gênante ignorance, je voudrais tâcher de situer, ou pour mieux dire traduire en termes qui me sont plus familiers, une des idées les plus intrigantes — pour ne pas dire paradoxales — de la phénoménologie classique. Je veux parler de l'idée que la méthode phénoménologique serait capable d'appréhender des *essences*, dont les propriétés peuvent être connues *a priori*.

2. *Le dilemme de Descartes*

Revenons donc à Descartes, la source commune d'où provient cette thèse de la phénoménologie classique et ses équivalentes dans l'arsenal analytique. Descartes affirme que même quand je me trompe, il subsiste dans ma pensée quelque chose dont je peux être certain : « L'on me dira que ces apparences sont fausses et

---

4. François JACOB, *La logique du vivant*, Paris : Gallimard, 1970.

que je dors. Qu'il en soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je me chauffe [...] [5]».

Cette remarque suggère un graphique qui mettrait en rapport le degré d'engagement d'un jugement, c'est à dire sa portée empirique, d'une part, et son degré de certitude de l'autre.

Ainsi, mettons en abscisse la mesure de la portée d'un jugement. Si un grand nombre de faits matériels objectifs sont impliqués par un certain énoncé, je dirai que la portée empirique de cet énoncé est élevée ; si aucun fait matériel n'est impliqué, la mesure de cette portée empirique tombe à zéro.

En ordonnée, mettons le degré de certitude légitime du jugement. Celle-ci est en corrélation inverse avec la portée du jugement. En effet, les « apparences » dont parle Descartes le mènent d'emblée à un jugement qui s'engage par rapport à toutes sortes de faits objectifs — qu'il y a des lampes, des gens qui font du bruit de telle ou telle façon. Dès que cette affirmation est mise en question, je m'aperçois que je n'ai pas le droit d'en être bien certain. Je la ramène donc à une portée plus modeste : il me *semble* voir des lampes, des gens ; il me *semble* entendre du bruit. Cette manœuvre diminue la portée de mon affirmation, mais en revanche elle me donne droit à une plus grande certitude. On a alors une courbe qui se rapproche vraisemblablement en asymptote de la ligne représentant une portée nulle, à mesure que son degré de certitude s'élève.

Il en est de la volonté comme du jugement. En effet, une courbe à peu près identique décrit le rapport entre la liberté de la volonté et son efficacité. Lorsqu'il s'agit de défendre Dieu contre l'accusation de nous avoir induits en erreur, le plaidoyer de Descartes consiste à faire valoir la disproportion entre mon entendement, faible et limité, et ma volonté qui n'est « renfermée dans aucunes bornes[6]. » Il affirme que ma volonté est infinie : « Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue[7]. » Et cette affirmation peut sembler paradoxale, jusqu'à ce qu'on opère une distinction semblable à celle que je viens de décrire : il faut ici mettre en abscisse l'efficacité de ma volonté : ce

5. René DESCARTES, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 1966, p. 279.
6. *Ibid.*, p. 304.
7. *Ibid.*, p. 305.

qu'elle est capable d'opérer dans le monde concret. En ordonnée, on met la liberté : et l'on constate facilement que si notre liberté d'action est d'autant plus restreinte que les effets attendus sont vastes, la volonté est infiniment libre, si on se contente d'une efficacité concrète nulle.

Il y a donc un parallélisme entre la revendication d'une certitude absolue (obtenue au prix d'un retrait dans la dimension de la portée empirique du contenu) et celle d'une liberté absolue (obtenue au prix d'un retrait dans la dimension de l'efficacité de l'acte volontaire).

La question se pose de savoir s'il peut rester, au point de certitude maximale, un contenu dont la portée n'égale pas le zéro absolu ; et au point de liberté infinie, un acte dont l'efficacité n'égale pas le zéro absolu. La réponse à cette question résume mon texte en un mot : *non*.

3. La recherche d'essences phénoménologiques

Passons donc à l'examen certaines propositions — étudiées dans la tradition analytique et cognitive — qui rappellent (du moins de loin) la méthode phénoménologique dans sa recherche *d'essences* par l'*epoché*. Penchons-nous tout d'abord sur un type d'énoncé à propos duquel on pourrait penser que l'autorité phénoménologique de la première personne est absolue, justement parce que la portée externe d'un tel énoncé est nulle : le cas d'une sensation douloureuse.

3.1. La thèse identitaire

Dans son traité révolutionnaire sur la référence et les « désignateurs rigides », Saul Kripke a raffiné un vieil argument contre la théorie identitaire, c'est-à-dire la théorie qui veut que telle sensation soit *identique* à tel processus neuronal.

L'argument classique est le suivant. La sensation douloureuse D est *essentiellement douloureuse*, tandis que le processus neuronal N ne l'est pas : même s'il on admet qu'il est douloureux, il ne l'est que d'une manière *contingente*. Or, en vertu de la soi-disant loi de Leibniz, si D = N, il ne peut y avoir aucune propriété qui appartienne à D sans appartenir à N.

Pour apprécier l'argument de Kripke, il faut rappeler qu'il a relâché les liens entre *analytique*, *a priori* et *nécessaire* avec leurs contraires *synthétique*, *a posteriori* et *contingent*. Il ressort de son analyse qu'il faut reconnaître la possibilité non seulement d'énon-

cés qui sont *a priori* tout en étant contingents, mais aussi d'autres qui sont à la fois *nécessaires* et *a posteriori* s'ils sont vrais. Il s'agit en particulier des identités théoriques du genre : « la chaleur peut être identifiée au mouvement moléculaire ». Kripke ajoute que si cette thèse peut sembler paradoxale, c'est qu'on aurait tendance à confondre la proposition « la chaleur aurait pu être autre chose que le mouvement moléculaire », qui est fausse puisque l'identité des deux est nécessaire (a posteriori), avec le fait qu'il aurait pu y avoir une autre sorte d'état de la matière, autrement constitué, qui aurait fait l'objet de notre observation lorsque nous avons éprouvé la sensation dite « de chaleur ». Dans le premier cas, il s'agit d'une nécessité ontologique ; dans le deuxième, d'une contingence épistémique[8].

Ce relâchement du rapport entre ce qui peut être connu a priori et ce qui est nécessaire semble entrouvrir la porte à la théorie identitaire. Mais Kripke referme vite cette porte, faisant appel à un argument phénoménologique : « Y a-t-il rien de plus sûr, demande-t-il, que le fait qu'*être une sensation douloureuse* est une propriété nécessaire de toute sensation douloureuse ? » Si c'est le cas, puisque toute identité de ce genre est nécessaire à moins d'être fausse, il s'en suit soit que la stimulation des fibres C est *nécessairement* douloureuse, soit que la sensation douloureuse n'est pas nécessairement douloureuse[9]. Or, dit Kripke, rien n'est moins probable que cette deuxième hypothèse. En effet, « dans le cas du mouvement moléculaire et de la chaleur, il y a quelque chose, la sensation de chaleur, qui sert d'intermédiaire entre le phénomène externe et l'observateur[10]. » Mais la sensation douloureuse n'est pas un type de sensation qui peut servir d'intermédiaire entre l'essence de la douleur objective et l'observateur, car *l'essence de la douleur n'est autre que ce que ressent l'observateur souffrant*.

Il reste cependant l'autre possibilité : que la stimulation des fibres C soit *nécessairement douloureuse*. Puisque Kripke a bien prouvé qu'il pourrait y avoir des vérités nécessaires qui ne sont connues qu'*a posteriori*, il reste à prouver que celle-ci n'en est pas une. Assurément, cela semble peu plausible. Mais la science

---

8. Saul A. KRIPKE, *Naming and necessity*, Oxford : B. Blackwell, 1980, p. 337.
9. *Ibid.*, p. 337.
10. *Ibid.*, p. 339.

cognitive relève gaiement le défi. Quel que soit l'ultime verdict, il y a là une question intéressante à débattre. Le débat nous apprend quelque chose d'important sur l'essence véritable de l'expérience. D'un point de vue phénoménologique, par contre, il semble que l'on puisse se convaincre tout aussi facilement que la qualité douloureuse ne fait pas partie de l'essence de l'événement neuronal. On n'a donc pas besoin d'engager plus loin le débat. C'est la compréhension globale de la mentalité qui en souffre.

3.2. Deuxième stratégie possible pour la défense de la théorie identitaire

Je n'ai pas l'intention de défendre la théorie identitaire. Cependant je voudrais m'y arrêter encore un moment, pour illustrer la difficulté qu'il y a à en venir à bout et donner une idée plus précise des stratégies intellectuelles dont dispose la science cognitive. De plus, cela me donne l'occasion d'aborder de front une accusation fréquemment soulevée contre la science cognitive, voire la science en général. Je veux parler de l'accusation du réductionnisme. En fait, une certaine sorte de réductionnisme, comme je l'ai fait remarquer plus haut, fait partie intégrante de toute explication scientifique.

Sergio Moravia cite avec approbation la question de Borst : Si M[Mind] = B[Body], pourquoi pas aussi B = M ? En effet, toute identité au sens strict est bien entendu une « relation » symétrique. Moravia diagnostique ainsi la situation : « Si les défenseurs de la théorie identitaire rejettent a priori une telle équivalence, ce n'est pas seulement à cause de certaines implications (idéalistes etc.) de l'énoncé B est M, mais aussi parce qu'ils se présentent comme les champions d'une interprétation de M qui vise à l'assujettir aux principes d'une science particulière, c'est-à-dire à la physique au sens large[11]. »

À moins que la « physique, au sens large » ne comprenne la biologie, ce n'est en tous cas pas là mon propos. Mais en réalité l'asymétrie de la relation en question est tout à fait défendable.

Une telle défense aurait deux volets. Tout d'abord, il faut dire que dans un certain sens l'asymétrie n'est qu'apparente. La rela-

---

11. Sergio MORAVIA, *The enigma of the mind : the mind-body problem in contemporary thought*, Cambridge, New York : Cambridge U.P., 1995, p. 116.

tion est en effet parfaitement symétrique du point de vue ontologique. Cependant, la science considère la relation sous son aspect épistémologique, et de ce point de vue, s'il y a asymétrie, c'est que l'identité en question n'est pas, en effet, une identité de deux individus à un même niveau, mais une identification théorique. Il ne s'agit pas d'une identification du type de celle qui lie Venus à l'étoile du matin, mais plutôt de celle qui fait qu'on peut dire que l'eau *n'est autre que* H_2O, ou la chaleur d'un corps matériel *n'est autre que* le mouvement moléculaire moyen de l'ensemble qui le constitue. Dans un tel cas, l'asymétrie saute aux yeux, même si l'on accepte qu'il s'agit là d'une forme entièrement légitime d'identité. Elle vient de ce que nous nous intéressons à une relation d'*explication*. Or l'explication, elle, est asymétrique, comme nous l'avons vu. On constate facilement que l'asymétrie se montre non moins clairement si l'identité est une simple identité d'individus au même niveau théorique, pourvu qu'il s'agisse d'un contexte d'explication, dans lequel une des descriptions explique la pertinence de l'autre, mais non vice versa.

Pourquoi les gardiens laissent-ils Georges entrer librement dans le bureau central ? C'est que Georges *n'est autre que le président de la compagnie*. Cette identification explique le fait en question, mais l'identification inverse, bien qu'équivalente sur le plan ontologique, présuppose une situation épistémologique différente et n'aurait pas pu jouer, dans le même contexte, de rôle explicatif.

Ces considérations suffiront, j'espère, à montrer que la théorie identitaire ne succombe ni à l'argument phénoménologique, ni à l'argument anti-réductionniste. Mon propos n'est cependant pas de vous convaincre de sa justesse. En effet, j'esquisserai à la fin de mon exposé d'autres raisons de penser que la théorie identitaire doit être considérablement modifiée.

Passons maintenant rapidement à quelques autres exemples de ce que j'appelle des *illusions phénoménologiques*.

4. Trois types d'illusions phénoménologiques

Les trois illusions que je vais décrire sont de types différents. La première est déroutante pour quiconque aurait pensé que dans le graphique imaginé plus haut, la partie où la certitude est à son degré le plus élevé doit correspondre, sinon à une réalité désignée et à la vérité, du moins au *sens* de nos contenus mentaux. La deuxième est intéressante par le fait qu'elle présente ce qu'on pourrait appeler non pas une illusion mais une *hallucination* phénoménologique. Et quant à la troisième, bien qu'elle soit

assurément une illusion phénoménologique, on niera peut-être qu'il s'agisse d'une illusion phénoménologique dans le sens applicable aux autres. Cependant, elle nous servira de tremplin pour revenir sur certaines questions soulevées plus haut et nous permettra de tirer quelques leçons importantes sur la raison de la faillite de la phénoménologie et sur les conséquences d'un point de vue biologique.

4.1. Prior : l'illusion de possibilité logique.

Arthur Prior a décrit l'exemple suivant de ce qu'il appelle une « illusion logique ». Monsieur X et Monsieur Y travaillent dans un service où tous les bureaux se ressemblent. Monsieur X occupe le bureau 6 du couloir B ; Monsieur Y, lui le bureau 7 du même couloir. Monsieur X est d'avis que Monsieur Y est un imbécile. Un jour, Monsieur X croise Monsieur Y et croit le voir rentrer dans son bureau. Il entre distraitement dans son bureau et émet la pensée suivante : « Tout ce qui se pense en ce moment même dans le bureau 7 du couloir B est absolument faux. » Or, dans sa distraction, il est lui-même entré dans le bureau 7 du couloir B[12].

Quelle est donc le statut de sa pensée ? Pour qu'un contenu mental constitue une *pensée*, dit Prior, il faut qu'il soit logiquement possible que ce contenu soit vrai ou faux. Or, le contenu mental émis constitue lui-même tout ce qui se pense dans le bureau 7. S'il s'agissait bien d'une pensée, elle serait vraie si elle était fausse et fausse si elle était vraie. Elle n'a donc aucune valeur de vérité et ne constitue pas une véritable pensée. Cependant, il est certain que Monsieur X — au moment où il se dit cette phrase — la prend pour l'expression d'une pensée qu'il croit vraie. Du point de vue phénoménologique, son contenu mental semble donc bien être nécessairement une pensée en règle.

Il s'agit là d'une véritable illusion logico-phénoménologique : l'illusion du sens. Or, ce qui semble le plus accessible à l'observation phénoménologique, ce qui devrait demeurer une fois mise en *epoché* la question de l'existence ou de la vérité, c'est au moins le sens de nos contenus mentaux : c'est-à-dire non pas la vérité, mais la possibilité qu'il y ait une valeur de vérité qui s'y rattache. C'est pourtant justement sur ce plan-là que joue l'illusion de Prior.

---

12. Arthur PRIOR, « Identifiable individuals », in *Papers on Time and Tense*, Oxford : Clarendon Press, 1968.

4.2. Dennett : les dégustateurs de café et l'illusion de différence

Daniel Dennett[13] a imaginé la situation suivante : deux dégustateurs professionnels de café, M. Chase et M. Sanborn, discutent de leur longue carrière. M. Chase confie à son collègue qu'il n'aime plus le goût du café dont ils contrôlent tous deux la qualité, bien que le café ait toujours exactement le même goût. C'est curieux, dit M. Sanborn, moi c'est le contraire. J'aime toujours le goût du café tel qu'il était, mais peut-être que mes papilles gustatives sont détériorées, car pour moi il n'a plus le même goût. (Par ailleurs, tous les tests chimiques prouvent sans conteste que le café est resté objectivement le même.)

Faut-il les prendre au mot ? On pourrait dire avec Descartes qu'on ne peut douter qu'il leur semble qu'il en est ainsi. Mais remarquez que ce qu'ils affirment dépasse, dans les deux cas, ce qui traite de leur impression du moment, puisqu'ils émettent tous deux des avis quant à ce qui a ou n'a pas *changé*. On peut donc envisager plusieurs scénarios :

- Les *qualia* de Chase sont restés les mêmes, mais ce sont ses réactions affectives qui ont changé.
- Chase se trompe, tout simplement : en fait, ses *qualia* ont imperceptiblement changé alors que ses dispositions affectives sont restées exactement les mêmes : il est donc de fait dans la situation que Sanborn *dit* être la sienne.
- Sanborn, quant à lui, pourrait aussi se trouver dans des cas de croyances correctes ou incorrectes.
- Ou encore, ils pourraient l'un et l'autre se trouver dans n'importe laquelle d'une gamme infinie de situations intermédiaires où il y a eu un certain changement de goût et en même temps un certain changement de réaction affective, et où leur mémoire leur fait plus ou moins défaut.

Dans un tel cas, il s'agit de questions qui ne peuvent pas plus être décidées par la science cognitive que par la phénoménologie. Car Dennett montre bien que s'il on est d'accord de s'en remettre aux expériences neurologiques, tout ce que ces dernières peuvent « révéler » doit se baser sur des calibrations destinées à établir une correspondance entre expérience et fait neurologique. Or de telles calibrations présupposent précisément ce que les arguments qu'on

---

13. Daniel DENNETT, « Quining Qualia », in *Mind and cognition : a Reader,* ed. William G. Lycan, Oxford : Blackwell, 1992, p. 526-536.

vient de passer en revue mettent en doute. Il n'y a donc là littéralement rien à déterminer : d'où la conclusion qu'il s'agit non pas simplement d'une illusion, mais d'une véritable *hallucination phénoménologique*.

4.3. Ramachandran : l'illusion du déplacement du nez

Il s'agit là d'une illusion physique saisissante, que vous pouvez faire savourer à vos amis, pourvu qu'ils n'en soient pas avertis d'avance[14].

Asseyez le sujet sur un siège et bandez-lui les yeux. Que le sujet vous abandonne son index droit, que vous saisissez avec votre main gauche et avec le bout duquel vous touchez à un rythme irrégulier le bout de votre propre nez. Exactement en même temps, à chaque fois (la synchronisation doit être parfaite), vous touchez le bout du nez du sujet avec votre propre index droit. Au bout d'un moment, le nez de votre sujet se déplace pour être situé, dans son espace phénoménologique, à peu près là où se trouve le vôtre en réalité.

Cette illusion physique — qui n'aurait sans doute nullement surpris Merleau-Ponty — nous rappelle que l'expérience de notre propre corps est en quelque sorte *construite*, et peut être déconstruite. Des mécanismes neuro-informatiques sous-tendent nos expériences les plus intimes et ces mécanismes sont eux-mêmes construits par au moins deux étages de processus sélectifs, ontogénétique et évolutionnaire, qui les ont perfectionnés. Ils existent parce qu'ils servent à quelque chose. Cet humble rappel nous amène au centre de mon propos.

5. La raison profonde de l'échec de la phénoménologie : l'externalité des sources de la téléologie

De nos trois petites histoires, je voudrais tirer la morale suivante. La certitude que semble nous offrir l'observation phénoménologique s'étend tant à la nature catégorielle de nos contenus qu'à leur valeur de vérité. Or, on peut se tromper sur l'une comme sur l'autre. Sur le graphique qui schématise le dilemme de Descartes, le moment de certitude absolue représente un contenu dont la portée est tout simplement zéro. (De même, une liberté ab-

---

14. Vilayanur S. RAMACHANDRAN et William HIRSTEIN, « Three laws of qualia : what neurology tells us about the biological functions of consciousness », in *Journal of consciousness studies*, 4 (1997).

solue dont l'exercice n'a aucune efficacité n'est plus une liberté véritable.) Ce moment de certitude n'est donc qu'un leurre : c'est le leurre phénoménologique.

L'illusion phénoménologique peut aller jusqu'à l'hallucination, dans le sens que l'on peut croire être en mesure de faire certaines distinctions qu'il est en fait impossible de faire par quelques moyens que ce soit.

Or s'il y a une essence du sens, c'est qu'il dépend d'un champ d'alternatives. Sans alternatives, pas de sens, pas de contenu qui veuille dire quelque chose. Ce champ d'alternatives n'existe pas dans un ciel platonique absolu, mais il faut le chercher dans un contexte fonctionnel qui dépasse ce qui pourrait se révéler à la conscience. De plus, parmi ces alternatives, toutes sauf une (plus ou moins spécifique) doivent se trouver exclues par le contenu en question : *omnis predicatio est negatio*, comme disaient justement les philosophes pré-phénoménologiques du Moyen Âge.

Si ces alternatives existent et sont exclues par le contenu en question, la possibilité d'une *erreur* continue toujours d'exister. On ne peut exclure cette possibilité d'erreur qu'en commettant ce que parodiait Wittgenstein, lorsqu'il imaginait quelqu'un qui se targuait de prouver qu'il savait quelle était sa propre grandeur en se mettant la main sur la tête : « Mais bien sûr que je sais combien je mesure : je mesure çà ![15]»

Or, toute possibilité d'erreur présuppose une structure téléologique, qui peut seule se porter garante de la différence entre un résultat qui sort de la norme statistique, et un résultat qui transgresse une norme normative.

Voilà qui nous ramène de plein pied vers le point de vue biologique. Car seule la biologie est capable de faire le mariage de deux notions qui allaient mal ensemble avant Darwin : le *naturalisme* et la *téléologie* (Millikan : 1987, 1989, 1996). Seul un point de vue biologique permet d'assimiler les aspects non standards des contenus mentaux : leur aspect téléologique, leur dépendance essentielle d'une histoire particulière aussi bien qu'ancestrale et les intuitions internalistes de la phénoménologie, aussi bien que l'« externalisme » prôné par beaucoup des philosophes des sciences cognitives.

---

15. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, eds. G.E.M. Anscombe et G. H. von Wright, Oxford : Blackwell's, 1953.

Cette exigence externaliste — le fait que le sens est constitué en partie par ce qui ne peut pas logiquement être contenu en lui-même — constitue en fait la raison profonde de l'échec de la phénoménologie.

6. Conclusion

L'argument que je viens d'esquisser peut se résumer (trop) rapidement ainsi : là où il y a représentation, il y a sens. — Là où il y a sens, il y a possibilité d'erreur. — Là où il y a possibilité d'erreur, il y a téléologie. — Là où il y a téléologie, même dans les cas d'intentionnalité simple ou de fonctionnalité biologique, il doit y avoir un contexte qui dépasse le moment même de l'événement qui comporte ce sens. Dans le cas des fonctions biologiques, ce contexte se rapporte à l'histoire de la sélection naturelle qui explique la présence du mécanisme fonctionnel téléologique.

Or, l'histoire de la sélection ne peut logiquement jamais être contenue dans aucune expérience, ni dans aucun état ou processus mental considéré en lui-même. C'est pourquoi, finalement, la théorie identitaire n'est pas acceptable. Ironiquement, cette théorie échoue précisément pour la raison même qui rend inacceptable l'expérience phénoménologique : non pas parce que celle-ci dépasse le fait neuronal, mais parce que ni le fait neuronal, ni l'expérience phénoménologique ne peuvent contenir en eux-mêmes les éléments historiques qui les ont constitués comme ayant des fonctions de sens.

Une approche scientifique et plus particulièrement biologique implique certaines normes de recherche qui ne peuvent se satisfaire de la méthode phénoménologique. Une méthode adéquate doit reconnaître le caractère polymorphique, pragmatique, empirique, et réductionniste de l'explication, ainsi que l'existence d'états quasi-intentionnels, transitoires entre la matière inerte et les systèmes intentionnels que sont les êtres humains adultes[16]. Enfin, elle doit reconnaître l'apport des facteurs historiques, contingents et externes à la fois à toute conscience et à tout cerveau, des représentations comportant un sens. Car s'il existe bien des sens, il n'existe pas d'essences.

Ronald DE SOUSA

---

16. Pierre JACOB, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?*, Paris : Odile Jacob, 1997.

BIBLIOGRAPHIE CHOISIE

Ronald DE SOUSA, *The Rationality of Emotion*, Bradford : MIT, 1987 (traduction allemande par Helmut Pape, *Die Rationalität des Gefühls*., Frankfurt : Suhrkamp, 1997)

Ronald DE SOUSA, « À qui appartiennent les émotions ? », in *Critique*, numéro spécial : *Penser les Emotions*, éd. K. Mulligan, P. Lombardo, France, 1999.

Ronald DE SOUSA, « What Aristotle didn't know about Sex and Death », in *Aristote and Modern Science,* vol. I, ed. Sfendoni-Mentsou, New York : Lang, 2000.

Ronald DE SOUSA, « Learning to be Natural », in *Being Humans*, ed. Neil Roughley, New York & Berlin : De Gruyter, 2000.

Ronald DE SOUSA, « Deux Maximes de rationalité émotive », in *Emotion und Vernunft / Émotions et Rationalité,* sous la dir. de B. Baertschi et E. Anghern, Bern, Stuttgart, Wien : Haupt, 2000.