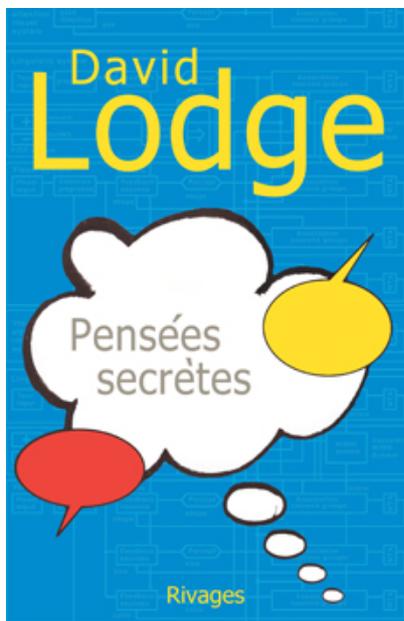


Quel effet cela fait, de mordre dans un citron ?

Le thème de la conscience a connu un regain d'intérêt spectaculaire, ces dernières années, chez les philosophes et les scientifiques. Des théories nouvelles ont vu le jour dans l'espoir de rendre compte de « l'effet que cela fait », par exemple, de tomber amoureux, de se faire mal ou de... mordre dans un citron. Contrairement à une conception populaire, de nombreux chercheurs ont suggéré que *ressentir* quelque chose équivalait en réalité à *se représenter* quelque chose. L'ouvrage *Conscience et représentation. Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit* (Paris, Vrin, 2016) dresse un état des lieux des controverses liées à cette question à travers huit textes contemporains de philosophie de l'esprit.



« Jadis, personne ne s'intéressait au problème de la conscience, sauf quelques philosophes. À présent, c'est le dernier cri ». – « Quel est donc le problème ? », demande Helen. Ralph a un petit rire. « Le fait que vous soyez un être conscient n'a rien qui vous étonne ou vous intrigue ? – Pas vraiment. Le contenu de ma conscience, oui, bien sûr. Les sentiments, les sensations, les souvenirs. Ils posent tout un tas de questions. Est-ce de cela que vous parlez ? – Disons qu'ils en font partie. Dans notre langage, nous les nommons qualia. – Qualia ? – Le caractère spécifique de nos perceptions subjectives du monde, telles que l'odeur du café ou la saveur de l'ananas. Elles sont indubitables mais très difficiles à décrire. Personne n'est encore parvenu à les expliquer. Il n'a même jamais été prouvé qu'elles existent réellement »¹.

L'étude de la conscience soulève actuellement des controverses brûlantes parmi les philosophes et les scientifiques. Le problème qui les occupe est assez bien résumé par la conversation entre Ralph Messenger et Helen Reed, les personnages imaginés par David Lodge. Le premier est un neurophysiologiste renommé, la seconde, une romancière chargée d'un cours de création littéraire. Qu'ont-ils en commun ? À première vue, pas grand chose. Pourtant, Ralph et Helen partagent le même intérêt pour ces petits moments quotidiens qui constituent la vie consciente de leurs semblables. Ils s'intéressent, par exemple, à ce qu'on ressent lorsqu'on tombe amoureux (ils tomberont évidemment amoureux l'un de l'autre), lorsqu'on écoute une mélodie entraînante, lorsqu'on se frappe malencontreusement le doigt avec un marteau ou lorsqu'on mord à pleines dents dans un citron.

Une telle énumération a certainement quelque chose d'étrange, car on voit mal ce que ces exemples ont à voir les uns avec les autres. Il est vrai qu'ils sont très différents. Mais c'est précisément l'existence et la nature de ces différences qui intéressent le neurophysiologiste comme la romancière. L'un et l'autre s'y intéressent car ils pensent qu'il est préférable de se familiariser avec ces différences pour comprendre le fonctionnement de l'esprit humain... ou pour écrire un bon roman. C'est ici que les philosophes entrent en scène. L'idée est que toutes ces petites expériences sont qualitativement dissemblables, au sens où elles « font un effet » très différent à celui qui les vit : tomber amoureux et se frapper le doigt avec un marteau (avoir mal), ça ne fait pas le même effet. Si l'on généralise, il est tentant de chercher un terme générique pour désigner ce qui diffère d'une expérience vécue à l'autre. Plusieurs expressions ont été proposées dans la littérature spécialisée. Ce qui varie, c'est, dit-on,

¹ Extrait du roman de David Lodge, *Pensées secrètes*, trad. fr. S. V. Mayoux, Paris, Rivages, 2004, p. 59-60.

« l'effet que cela fait » (*what it is like*) de vivre l'expérience², son *caractère qualitatif*, son *quale* (pluriel : *qualia*), ou encore son *caractère phénoménal*.

Vous pensez peut-être, comme Helen, qu'il n'y a rien de bien étonnant dans ces exemples et qu'il ne sert pas à grand chose d'introduire des termes techniques si compliqués pour décrire des expériences aussi banales. Mais vous pourriez aussi, comme Ralph, y voir une énigme ou une série de problèmes à élucider, bref ressentir l'étonnement qui est à l'origine de toute enquête scientifique. Après tout, *comment se fait-il que l'on ressente quelque chose plutôt que rien ?* Plus exactement, qu'est-ce qui explique la différence entre tel ou tel « ressenti » subjectif ? Et qu'est-ce qui explique l'existence d'un « ressenti » tout court ?

Ces questions sont importantes à plus d'un titre. L'une des motivations principales qui pousse les chercheurs à s'y intéresser est qu'elles portent clairement sur quelque chose qui nous constitue en tant qu'êtres humains – ou, plus largement, en tant que créatures conscientes (le fait qu'il faille être une créature consciente pour avoir un « ressenti » subjectif est difficilement contestable : vous n'êtes sans doute pas prêt à attribuer des sentiments ou des sensations à votre chaise de bureau, à la pomme sur votre table ni à votre ordinateur). Votre capacité à ressentir quelque chose, c'est ce qui fait de vous autre chose qu'un simple robot fait de chair et de sang. Bref, il est plausible de soutenir que notre compréhension de l'être humain ne sera pas complète aussi longtemps qu'on ne disposera pas d'une *théorie de la conscience subjective*.

Malheureusement, les avis divergent encore fortement quant à la question de savoir comment construire une telle théorie, ou même s'il est tout simplement possible d'en construire une. Ralph et Helen incarnent deux attitudes diamétralement opposées sur ces questions. Appelons la première l'attitude *neurofanatique*. Elle consiste à penser que les neurosciences peuvent ou pourront un jour expliquer la conscience subjective. Dans le roman de Lodge, c'est la position défendue par Ralph, qui place sa confiance dans le pouvoir explicatif des sciences cognitives. Dans le monde réel, une approche comparable est adoptée par Daniel Dennett, pour qui le « caractère phénoménal » de l'expérience est une fiction de théoricien, un « feu follet », en clair : un pseudo-problème. Les données conscientes, responsables du soi-disant « ressenti » subjectif, seraient simplement celles qui acquièrent momentanément une certaine « notoriété » dans le cerveau, rien de plus³.

L'attitude radicalement opposée est l'attitude *neuroseptique*. Elle consiste à penser que la réponse ne peut pas – et ne pourra jamais – être fournie par les sciences cognitives. Dans le monde réel, elle a été défendue exemplairement par le philosophe britannique Colin McGinn. Selon lui, les différences qualitatives entre nos expériences relèvent d'un phénomène naturel « mystérieux » et inexplicable⁴. Dans le roman de Lodge, l'attitude neuroseptique est incarnée par Helen. Celle-ci estime que seule la fiction littéraire nous fournit les moyens de décrire les expériences subjectives. D'après elle, la meilleure manière d'en savoir plus sur l'effet que cela fait de tomber amoureux (par exemple), ce ne serait pas d'étudier le cerveau, mais de lire, mettons, *À la recherche du temps perdu*, avec la conviction que Proust a su saisir sous sa plume ce qu'on ressent lorsqu'on tombe amoureux, le « caractère phénoménal » de l'expérience amoureuse.

Que faire ? Faut-il donc se tourner vers les sciences ou vers la littérature ? En fait, les options les plus intéressantes sont probablement situées entre ces deux extrêmes. Beaucoup de philosophes estiment aujourd'hui, contre Helen, qu'on peut construire une véritable théorie de la conscience

² L'expression vient de B. Farrell et a été popularisée par T. Nagel, « What is it Like to be a Bat ? », *The Philosophical Review* 83/4, 1974, p. 435-450, trad. fr. par P. Engel et C. Tiercelin, « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? », dans *Id.*, *Questions mortelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

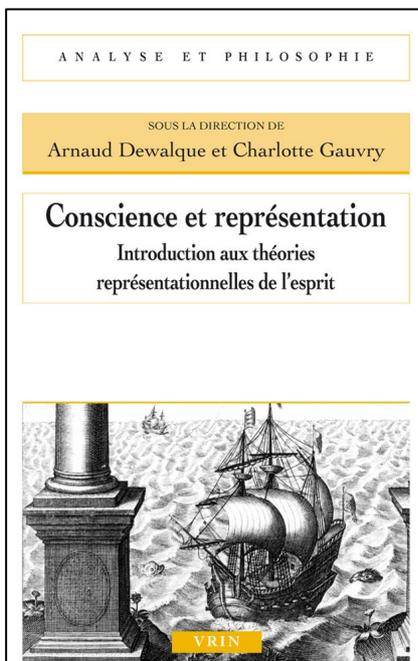
³ Voir D. Dennett, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2005, trad. fr. par C. Pichevin, *De beaux rêves. Obstacles philosophiques à une science de la conscience*, Paris, L'Éclat, 2008 ; rééd. Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2012.

⁴ Cette position est connue sous le nom de « mystérianisme ». Voir C. McGinn, *The Character of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1982, ²1996 ; *Id.*, *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991.

subjective et, contre Ralph, qu'une telle théorie n'est pas simplement une affaire de connexions neuronales. L'enjeu est d'essayer de décrire ce qui se passe *pour vous* (et pas seulement dans votre cerveau) lorsque vous éprouvez quelque chose en général.

Le débat le plus spectaculaire, à cet égard, oppose certainement les partisans des *théories représentationnelles de la conscience* à leurs détracteurs. Les premiers pensent que ressentir quelque chose équivaut en réalité à se *représenter* le monde comme étant d'une certaine manière. D'après cette conception, tomber amoureux n'est pas très différent de penser à quelque chose ou imaginer quelque chose. Supposez que nous vous disions : fermez les yeux et imaginez la Tour Eiffel. Si vous le faites, il est sans doute correct de dire que vous vous représentez la Tour Eiffel de façon plus ou moins détaillée, par exemple comme une imposante construction métallique de forme pointue, située à Paris, etc. Et bien, selon les théories représentationnelles, lorsque vous tombez amoureux de quelqu'un, vous vous représentez cette personne comme étant (littéralement) aimable, désirable, unique, etc. De même, lorsque vous avez mal au doigt, vous avez une représentation de votre doigt comme blessé ou endommagé d'une quelconque manière. Bref, *ressentir* ne serait pas autre chose qu'avoir des représentations.

Ainsi introduite, la thèse des représentationnistes peu paraître très énigmatique. Quel est l'intérêt de comprendre la conscience en termes de représentations ? Beaucoup pensent que la manœuvre offre au moins deux avantages de taille. Premièrement, elle permettrait de donner un sens univoque à la notion d'« esprit ». *Avoir un esprit* ne signifierait plus deux choses distinctes, *être capable de représenter* et *être capable de ressentir*, puisque ces deux choses n'en feraient finalement qu'une. Deuxièmement, beaucoup de philosophes pensent que la notion de « représentation » est moins énigmatique que la notion de « ressenti subjectif ». Ils estiment qu'elle peut être aisément expliquée en parlant de traitement d'information et de rôle fonctionnel (le rôle de la douleur, par exemple, est de signaler un dommage corporel pour permettre à l'organisme de réagir et de limiter les dégâts). En somme, réduire l'existence d'un « ressenti » à l'existence de représentations, cela reviendrait, pensent-ils, à expliquer le plus difficile par le plus facile.



Le problème est que la thèse des représentationnistes se heurte aussi à d'imposantes difficultés. En voici trois. D'abord, il est possible de se représenter quelqu'un comme aimable sans pour autant tomber amoureux. De même, lorsque vous allez chez le médecin pour un mal de tête persistant, le médecin se représente votre douleur, mais il n'a pas lui-même mal à la tête. Cela suggère que ressentir quelque chose n'équivaut pas simplement à se représenter quelque chose. Il y a, apparemment, un ingrédient supplémentaire. Ensuite, comprendre l'esprit en termes de représentations est loin d'aller de soi. Certains auteurs soutiennent par exemple qu'il est préférable de comprendre l'esprit (et la conscience) à partir de la notion d'*attitude*. Avoir un esprit, c'est être capable d'avoir différentes attitudes face à ce qui nous entoure : une attitude joyeuse, déprimée, perplexe, etc. Enfin, d'autres soutiennent que la notion de représentation est tirée de l'analyse des actes de pensée et de langage, et qu'elle n'est pas généralisable à l'ensemble de la vie mentale. S'ils ont raison, alors les partisans des théories représentationnelles pourraient bien avoir tort.

Arnaud Dewalque & Charlotte Gauvry
UR Phénoménologies
Département de Philosophie. ULg

A. Dewalque et Ch. Gauvry éd., *Conscience et représentation. Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit*, Paris, Vrin, 2016.