

**La polysémie du mot conscience et l'impact de ses définitions antagonistes sur l'éthique clinique [Texte introductif au séminaire "Conscience(s) et bioéthique(s)?" 1999-2000
Responsables: Mylène Baum, Michel Dupuis, Luc Roegiers]**

La redécouverte de la philosophie de l'esprit anglo-saxonne par les neurosciences interrogent nos a-priori philosophiques sur le mystère de la conscience face aux données de plus en plus matérielles qui nous sont proposées par les neurosciences. La conscience serait-elle "une propriété émergente du cerveau"? Quel impact a cette redéfinition en termes de décisions éthiques ou de diagnostic médical? Peut-on élaborer un jugement éthique en ne se référant qu'à un niveau d'organisation des phénomènes psychiques? De quoi la notion de conscience est-elle devenue la métaphore?

- Face à l'intérêt pluridisciplinaire pour se réapproprier la définition du mot conscience nous avons choisi de séparer deux lectures

- 1° Une lecture neuronale ou neurophysiologique

- 2° Une lecture phénoménale et psychanalytique

- Pour en construire une troisième qui émerge comme une lecture réconciliatrice de la guerre des métaphores autour de la notion de conscience. Au-delà d'un choix épistémologique nous montrerons que cette troisième lecture de montrer que la lecture neuronale est elle-même une construction psychique. Cela nous permettra dans le contexte de philosophie appliquée qui nous intéresse pour notre séminaire de faire une critique de la catégorie de causalité dans le passage du neuronal au psychique. Le nombre de publications liées aux sciences cognitives, au lien cerveau- pensée ; corps- pensée ces cinq dernières années est impressionnant. Tout se passe comme s'il fallait gagner le temps que nous avons fait perdre le mind-body issue pour se tourner vers la problématique "Mind –Morals"⁽¹⁾.

- Le dépassement de la dichotomie conscient-inconscient ?

- Depuis quelques années les sciences cognitives ont montré, dans un quasi divorce avec les présupposés de la cybernétique dont elles sont issues, que certains de nos comportements pouvaient se réaliser sans prise de conscience explicite, et ont parlé "d'inconscient cognitif", d'inconscient émotif" notions qui ont eu une importance clinique très importante à partir de la neuropsychologie. La question de la dichotomie entre conscience et inconscient a fait place à a notion de degré de conscience et de passage d'un niveau de conscience à l'autre.

(Vigilance, pensée) qui a effacé le mythe d'une conscience pilote. Dennett⁽²⁾ nous a appris à parler de la notion de conscience au pluriel pour sortir du "théâtre cartésien " et de l'idée que la conscience serait le résultat d'une seule fonction mentale. Pour nous qui réfléchissons dans le cadre pluridisciplinaire de la bioéthique, ou de la philosophie appliquée aux sciences médicales ce tournant épistémologique est de taille car il a, ou pourrions avoir, des implications cliniques radicales et ceci à plusieurs niveaux. Ces questions reviendront de manière lancinante dans le séminaire dès que nous serons confrontés à une situation clinique.

- Il nous semblait important de faire la généalogie de l'impact des sciences cognitives sur la recherche médicale mais aussi comme en boomerang de la recherche en génétique sur l'anthropologie cognitive. La "révolution cognitive a t-elle un effet sur la perception du moi ? Le savoir sur le cerveau et la conscience de soi de l'humain peuvent-ils se rencontrer ? Peut-on parler d'émergence de la conscience dans la genèse des sens du nouveau-né comme le

disent les psychobiologistes du développement ? Le terme conscience est-elle devenu une simple métaphore qui permet de traverser les vieilles dichotomies philosophiques ? Cette question difficile est à l'œuvre dans des jeux de langage théoriques et pratiques multiples ; l'ambition première de ce séminaire sera d'essayer d'y construire ou d'y retrouver une cohérence dont l'effet éthique sur la relation clinique au corps conscient de ou inconscient de l'autre devra être évalué. Citons quelques exemples que nous aborderons comme paradigmatiques de ce lien de sens qui se tisse : l'héminégligence, des patients atteints de lésions cérébrales, les maladies dégénératives, certaines dépressions qui nous interrogent sur la différence à préserver entre performance et conscience⁽³⁾

- –le but est d'interroger le modèle fonctionnaliste séparant cerveau et conscience pour aborder un modèle de conscience plus projective "le cerveau projette en permanence des hypothèses sur le monde extérieur, il donne sens à ce qui n'en a pas" (Berthoz 1997). En effet si pour le neurobiologiste Changeux⁽⁴⁾ le complexe neuronal qu'est le cerveau d'où émerge de la pensée peut être abordée:

- 1° en termes de connexions neuronales

- 2° en termes d'activités électriques

- 3° en termes de descriptions comportementales et mentales

- Il faudra se demander avec Ricoeur, en quoi le troisième niveau appartient légitimement au discours du neurobiologiste et ne risque pas de créer des confusions entre ordres de discours qui reste à ce stade hétérogènes ?

- Cela nous amènera à une deuxième question essentielle en termes cliniques: Si le caractère causal entre neuronal et psychique peut apparaître au moment de dysfonctions cela dit –il quelque chose en termes de fonctionnement de la conscience ? Si oui jusqu'où ? , Si non pourquoi ?

Avant de nous engager dans ce programme plus qu'ambitieux, il nous faut partir d'un constat: Tout se passe comme si la révolution des sciences cognitives avait opéré un divorce entre pensée et cognitions qui fonctionnent en modules pluriels dont la conscience ne serait que le chef d'orchestre. Les sciences cognitives invitent donc nécessairement à une démarche interdisciplinaire entre psychologie cognitive et intelligence artificielle, neurosciences et philosophie de l'esprit alors que trop souvent les neurobiologistes se désintéresse des débats philosophiques sur les liens entre cerveau et esprit.

Nous savons qu'une théorie n'est qu'un corpus d'hypothèses situées dans un contexte culturel qui est la réalité sur laquelle cette théorie projette un sens. Si Galien parlait déjà pneuma du psychisme expression qui a influencé jusqu'à Descartes. Dans son traité sur l'âme, Aristote concevait l'âme et conséquemment la conscience comme matérielle, plus tard Descartes pénétré de christianisme considéra l'âme comme immatérielle (voir les passions de l'âme). Depuis, la réflexion pour attacher l'âme au corps ne s'est pas interrompu. Mais, un regard historique nous permet de tracer un fil rouge de l'intention qui anime la construction de modèles successifs. Tout se passe comme si l'émergence de la conscience était un traumatisme archaïque, celui de la découverte d'un j'irréductible, lié à la notion d'émergence d'une évidence éthique que les phénoménologues (Merleau Ponty mais surtout Lévinas) articulent dans l'instant articulé de l'intentionnalité de la signification qui est un appel irréductible à répondre de l'autre par le langage comme immémoriale tentative d'articuler le corps et la pensée. Cette volonté de dépasser le trauma de la séparation, de la naissance ce la conscience morale comme émergence de la subjectivité, a été analysée de manière

fascinante en psychopathologie infantile et la psychologie développement et un renouement entre neurosciences et psychanalyse. Se dessine alors une pensée de la complexité qui réconcilie cognitivisme et phénoménologie neurobiologie et certains courants psychanalytiques en reliant le processus de subjectivation et « mentalisation ». Comment tracer un fil rouge si ce n'est en lisant le mot conscience comme métaphore ?

Au-delà de la naturalisation de la conscience, l'intentionnalité⁽⁵⁻⁶⁾

Mon hypothèse est que les neurosciences, ou la biologie de la conscience auraient plutôt tendance à vouloir naturaliser cet événement à travers ce que Pierre Lévy a appelé les technologies de l'intelligence qui ont pour avantage majeur d'objectiver le trauma. Le passage du modèle de la re-présentation à la simulation si elle est d'une efficacité redoutable a mené à une vision réductionniste de la conscience, liant de manière totalisante cognition et computation, dans la tentative de construire une architecture globale de la pensée. Mais que faire de l'obstacle de l'intentionnalité se demande Jean Pierre Dupuy ? ou de l'inscription corporelle de l'esprit ? Si la recherche d'une « base dure » des sciences cognitives, du cognitivisme et du fonctionnalisme faisaient dans les années 50 des réflexions sur la conscience un sujet marginal, cet état de chose a radicalement changé ces cinq dernières années. La philosophie analytique, et l'épistémologie, notamment Dent (qui tente de relier lui aussi réflexion philosophique et contenu empiriques des sciences cognitives) Ceux que Varéla nomme les biologistes de gauche Edelman, Brown, William Calvin, contre ceux de droite Churchland, Crick, se rencontrent autour de l'idée que la conscience n'est pas une simple capacité ou performance, mais avant tout une expérience. Cette notion d'expérience redonne au discours phénoménologique de l'émergence de la conscience comme trauma est d'une importance capitale dans les applications cliniques de ces recherches et inscrit le lien corps pensée dans l'urgence de la construction d'une pertinence interdisciplinaire.

C'est ce renouveau phénoménologique qui fait place au corps parlant qui invite au dialogue des neurobiologistes avec un certain courant de la philosophie de l'esprit analytique. Nous nous proposons de mettre en scène cette ré articulation dans une visée de réconciliation de la recherche fondamentale et de son application clinique. Le phénomène éthique du retour du sujet dans la médecine contemporaine relève de la nécessité de dépasser un réductionnisme dont les effets sur les personnes mériteraient d'être analysés au moment même où le cerveau est ravalé biologiquement à un matériel biologique indifférencié, dès lors que la génétique du développement permet de traduire une cellule totipotente en une cellule de cœur ou de cerveau. Le but de ce séminaire serait de montrer qu'au delà du substrat biologique de la conscience situé dans le cerveau émerge l'intentionnalité, la mémoire qui inscrivent le trauma interrompant le déni de la finitude et nous inscrit du côté d'une pensée du temps. En quoi cette question intéresse-t-elle le neurobiologiste du développement, le neuroendocrinologiste, le neuropharmacologue, le neuropsychologue ? En quoi la localisation de la fonction de la mémoire nous dit-elle quelque chose sur le patient amnésique et sa perte de mémoire intentionnelle ? L'idée selon laquelle la mémoire implicite n'est pas localisée remet en cause les théories localisationnistes et invite à penser une plasticité synaptique qui aura un effet boomerang sur notre définition de la conscience.

C'est, je l'espère une confrontation transdisciplinaire des expertises qui nous mènera à nuancer nos croyances envers tel ou tel modèle du cerveau à trois dimensions pour y inclure la dimension temporelle d'où émerge une conscience phénoménologique du sujet permettant d'articuler sciences expérimentales et cliniques. Cette cohérence a un effet éthique sur la pratique. Les neurosciences seront pour nous une science carrefour ; si s'y s'affronte trop souvent une méthode expérimentale hypothético-déductive et une herméneutique de phénoménologie de cas c'est pour nous à cause de repères épistémologiques perçus encore comme antagoniques.

La bioéthique que nous défendons à pour ambition de jouer ici un rôle fédérateur, permettant de faire de la complexité un modèle évolutionniste, un espace-temps de rencontre entre théorie et pratique. Nous avons en effet constaté que souvent la difficulté de prise de décision éthique est causée par l'hétérogénéité de repères entre sciences fondamentales et sciences appliquées.

Notre méthode consistera à décrire la complexité du fonctionnement du cerveau en ne nous contentons pas d'isoler des niveaux de plus en plus complexes de fonctions psychiques en conciliant bases organiques, fonctions et intentionnalité. Un programme ambitieux qui dépassera probablement le cas de notre séminaire.

Si les fragments de savoirs que nous aborderons lors de nos deux années de rencontres permettent d'esquisser une définition ouverte de la conscience, nous pourrons penser au-delà de la clinique, le lien organique entre la philosophie de la conscience, la biotechnologie voire le bio politique⁽⁷⁾ et élargir le schéma ci dessous.

Je partirais pour cela d'une intuition selon laquelle le sujet et la conscience sont les préjugés nécessaires du lien théorie praxis. Cette intuition procède d'une conscience non intentionnelle qui fait comme je l'ai dit de l'exigence de la conscience un traumatisme que notre mémoire nous condamne à penser au présent. Le traumatisme comme mémoire vivante de la trace mnésique de cet événement serait une manière de décrire la conscience comme phénomène. La notion de mémoire malgré soi d'une conscience qui affecte notre corps et nous permet de dépasser un dualisme simpliste. La phénoménologie critique de cette pensée de la représentation, permet de penser un lien entre action et savoir qui dépasse la technique du problem-solving...ou la définition biologisante de la conscience

comme poignée de neurones. L'inscription corporelle de l'esprit et dans l'invitation aux sciences cognitives. Le schéma ci dessus illustre la complexité de la problématique et la diversité complémentaire des points de vue⁽⁸⁾.

Il nous restera à construire la carte polaire de la transdisciplinarité entre : Sciences cognitives, intelligence artificielle, neurosciences, génétique du développement, connexionisme et esprit, mémoire et troubles de la mémoire développement cognitif de l'enfant et émergence de la conscience morale questions qui construisent la complexité de la notion de conscience aujourd'hui. Ce qui nous servira de fil rouge, ou de boussole, métaphore moins linéaire pour un modèle pluridimensionnel, sera l'impact du changement de cadre épistémologique sur l'application clinique, mais il nous semble important de montrer l'intentionnalité de ces recherches qui si elles ont des effets sur la clinique émerge de l'intentionnalité même de l'inconscient qui nous mène à découvrir la conscience que nous créons dans le combat immémorial entre déterminisme et liberté que nos connaissances actuelles nous permettent de ne plus situer dans la dichotomie corps esprit, qui comme nous le montrerons a causé tellement de lectures réductrices de la maladie.

Les neurosciences de Bergson à Crick Penrose et Edelman

Dans un colloque récent consacré à Bergson et aux neurosciences la question se posait de l'intérêt pour le neurologue aujourd'hui de s'intéresser à Bergson qui dans Matière et mémoire paru en 1896, se repose la question des rapports de l'âme et du corps qui se pose aujourd'hui en termes d'émergence de la conscience.

Bergson reposa cette question très concrètement à partir de la question de l'aphasie. Sans avoir fait d'études médicales, un bioéthicien avant la lettre, il dépouillera pendant cinq ans toute la littérature sur l'aphasie. Pour critiquer le localisationisme et l'associationnisme régnant pour lui la conception de l'esprit comme un polypier d'images à la façon de Taine ne tient pas, on traita son initiative de folie pure et on dit qu'il devait être enfermé.

C'est à l'étranger que l'embryologiste Driesch déclara que c'est dans matière et mémoire que se trouve la théorie la plus profonde sur le corps et l'esprit. Une intuition claire ne peut-être que le fruit d'un long travail. Tel semblait l'idée principale sortant de l'œuvre de Bergson une intuition qui semblait remettre en question l'absurdité de théories qui le fit traité d'iconoclaste pour avoir mis à mal un associationnisme étroit et des images cérébrales qui détruisait un dogme scientifique. Elle eu une très grande influence sur le neurologue Pierre Marie.

L'intérêt actuel de certaines thèses de Matière et Mémoire: La thèse deux mémoires a été reprise par Ryle dans "savoir comment et savoir que (1949) Mémoire procédurale et mémoire déclarative(Cohen squire 1980) Selon Bergson seule la mémoire habitude est inscrite dans le système nerveux alors que la mémoire pure relèverait de l'esprit.

Bergson montre que la question "ou sont stockés les souvenirs est une question qui n'a pas de sens" Le cerveau est lui-même une image et ne peut donc stocker les images. La neurobiologie contemporaine n'a pas encore apporté de réponse à la trace cérébrale de souvenirs.

C'est la thèse reprise par Damasio sous le nom de marqueurs somatiques. Le corps rejoue la même réponse somatique qui génère un sentiment particulier qui contribue au processus de prise de décision et à la réponse comportementale. Ce qui est extrêmement important c'est le déplacement de la réflexion du spatial vers le temporel. Ce déplacement permet de sortir de l'affrontement horizontal pour une séparation qui mènera à la réflexion.

En neurobiologie le critère temporel apparaît aujourd'hui fondamental pour l'élaboration et la dissolution de grandes assemblées neuronales. Ce qui permet au cerveau d'être un instrument d'analyse. Cela pose plus globalement la question du continu et du discontinu qui permet une représentation beaucoup plus complexe que l'associationnisme qu'il critique. Bergson reconnaît la multiplicité des arborisations terminales capables sans doute de se rapprocher diversement rend le nombre de connexions illimitées entre les impressions et les mouvements" même si lors de la perception d'un objet, le cerveau les nerfs la rétine et l'objet semble former un processus continu.

C'est ainsi que la science ne peut avoir de relation qu'avec la matière inerte et n'a pas grand chose à dire sur le vivant. Pourtant la biologie de la conscience verse sur son aile droite dans le sociobiologisme, la phénoménologie de la conscience comme trauma de la psyché et crée des modèles de la conscience qui sans s'opposer aux «technologies de l'intelligence » permette de la penser comme phénomène d'émergence de ce qu'il y de plus irréductible dans l'humain dont les technologies de l'intelligence de sont que des simulations modélisées.

Nous aurons autour du phénomène du traumatisme comme émergence de la conscience à penser un lien entre philosophies de la conscience et modélisation du processus de cognition, nous proposerons dans ce sens notamment les ouvrages de J-P Dupuy⁽⁹⁾, Pascal Engel, Searle⁽¹⁰⁾ pour savoir comment concilier ou questionner l'idée que les processus causaux explique la formation de nos connaissances en termes de croyances justifiées, ceci à un moment ou la recherche en sciences bio cognitives, en changeant de modèle exige que nous révisions nos a priori éthiques ou que nous résistions en justifiant le choix d'un modèle que Varela nomme « l'inscription corporelle de l'esprit » Mais l'association entre le subjectif et l'objectif permet de passer du lier l'un et l'autre à travers l'exemple de la mémoire "d'affirmer la réalité de La matière et de l'esprit en déterminant le rapport de l'un à l'autre par la mémoire qui participe des deux".

Mais l'esprit chez Bergson n'est pas confronté à la matière rassurante de Galilée ou de Newton mais à la matière de Shrodinger, Heisenberg et Dirac.

Contre la science contemporaine Bergson forge très tôt une conception de phénomène et une image du devenir proche du dualisme subtil d'Ecclés et Penrose.

Bergson dénonce également l'illusion philosophique du cerveau et de la pensée et démêle un mixte mal analysé entre faits scientifiques et positions métaphysiques conscience ou inconscientes. Il relance par-là le « Mind body problem » analysé par la philosophie de l'esprit anglo-saxonne. Certains sociobiologistes voudraient réduire à néant en coupant le nœud gordien et décrétant que la conscience n'existe pas. Nous aurons également à nous demander pourquoi⁽¹¹⁾.

"Le corps qui est matière, n'est que dans le présent. Cette chose, qui nous semble venir du dedans en même temps que déborder le corps nous l'appelions l'esprit"

" Dans la vieillesse se produit une graduelle régression de l'âme correspondant à la dégénérescence sénile du cerveau". (Haeckel)

Mais nous savons qu'en réalité l'âme ne déborde pas plus le corps dans le temps que dans l'espace" Tout ceci fait pencher nos contemporains vers le matérialisme qui réduit idée de conscience à un vulgaire épiphénomène" du fonctionnalisme du cerveau. Ribot proposait déjà de considérer la conscience" "comme le simple accompagnement d'un processus nerveux qui lui seul est l'événement essentiel".

C'est alors que Bergson et la phénoménologie de la conscience qu'il a généré nous intéressera. Bergson reprend en effet, la critique classique du matérialisme en disant que le système nerveux est matériel. Dès lors on aurait tort de lui faire engendrer des souvenirs et des perceptions, il est pourtant aussi peu satisfait du parallélisme des philosophes que du matérialisme scientifique. Le parallélisme implique une contradiction car il prétend que un état de conscience correspond à un état du cerveau. Contre cela Bergson veut affirmer la réalité de l'esprit (Matière et mémoire Avant propos 1911) "l'expérience nous montre que la vie de l'âme est liée à la vie du corps, qu'il y a une solidarité entre elles, rien de plus"

"Tout ce que l'observation, et par conséquent la science permettent d'affirmer, c'est l'existence d'une certaine relation entre le cerveau et la conscience".

Elle est mise en scène par la mémoire du passé ; par exemple un aphasique devenu incapable de retrouver le substantif qu'il cherche le remplacera par une périphrase (1896, P.34) ce qui impose de l'idée d'une survivance du passé en soi alors même que "le mécanisme cérébral a précisément pour fonction de nous masquer le passé, de n'en laisser transparaître à chaque instant, que ce qui peut éclairer la situation présente et favoriser notre action" Le trauma de la psyché est précisément une interruption de cette naturalisation de la conscience (1919, 3, p ; 76) Il est l'émergence de la responsabilité que l'on appelle vulgairement la conscience morale. C'est ainsi que Bergson voit dans le cerveau et dans les organes de sens "des instruments de sélection chargés de choisir, dans le champ immense de nos perceptions virtuelles, celles qui devront s'actualiser "Car c'est le cerveau qui fait partie du monde matériel et non le contraire. Mais il rejette la théorie du cerveau pur instrument, ce qui fait qu'il reste dualiste car il y a dans le cerveau "quelque chose qui fournit la bonne transition cherchée entre l'homme comme esprit et l'homme comme organisme", ainsi tout en étant lié au corps, le cerveau est en rapport avec des significations, avec des idées. Le cerveau n'est donc pas l'instrument de l'esprit, il n'est pas pur mécanisme matériel.

Comment dès lors comprendre les rapports du cerveau et de la conscience, du cerveau et de l'activité finaliste ? Si l'auteur est spiritualiste le cerveau n'est qu'un instrument d'activité finaliste, s'il est matérialiste le cerveau lui semble contenir tout le secret de cette activité finaliste.

Les conceptions de Bergson font émerger un pressentiment de la révolution scientifique constitué par la physique quantique, qui allait révéler que les principes mécanistes n'étaient pas fondamentaux. Il présentera le cerveau comme l'apparence dégradée de la conscience. Toutefois entre le dualisme et le réalisme, le tiers n'est pas exclu et le désespoir du recours au dualisme n'est pas justifié. Il est essentiel à une vision globale de la personne et du patient.

D'un conflit de cognitivisme ?⁽¹²⁾

L'intelligence artificielle est apparue comme une manifestation extrêmement forte de l'empire de la raison qui éliminait toutes les élucubrations sur " le sentiment moral". L'évolution technique est de plus en plus propice à la simulation neuronale inaugurée par la cybernétique, mais de l'ancienne cybernétique au néoconnexionisme s'ajoutent des mutations profondes des neurosciences. Nous ne nous contentons plus d'une vague analogie de comportement entre les réseaux de neurones formels et ce qui est supposé être le fonctionnement du système nerveux.

Si l'intelligence artificielle avait ouvert la voie à une simulation de la rationalité le connexionisme lui utilise d'autres outils, faut-il les combiner ? "Toutes les pièces lourdes de l'artillerie philosophique sont désormais démontées par les sciences cognitives.

L'homme machine de Hobbes, Descartes ou Leibniz doit être repensé. Cette idée s'opposait au souffle oraculaire qui animait la matière de l'homme. Les philosophes ont donc déserté les rives de l'ontologie pour reformuler de manière plus radicale le fait que l'homme soit aussi machine, non plus à partir d'une analogie mécanique mais sur une homologation dans les modes de traitement de l'information ?

Nous sommes dès lors passé de la logique pure de Frege et Husserl à un empirisme logique qui aspire à un fondement expérimental des lois de la pensée

On parlera plus d'état mental que de conscience morale. Les conflits qui dressent matérialistes contre spiritualistes se transforment en conflit entre "physicalistes et fonctionnalistes".

Que sont les états mentaux ?

La philosophie cognitive a voulu décrire l'activité de l'esprit en termes de mécanismes : à nos pensées, à notre conscience, à nos sentiments correspondraient des états mentaux sur lesquels notre esprit opèrerait à la façon d'un ordinateur. Les états mentaux résulteraient de l'activité d'un esprit pensant opérant à la façon d'un ordinateur.

C'est l'identification des états mentaux qui permet de comprendre les motivations et les agissements d'autrui dont nous disions que la conscience restait inéluctablement opaque. Mais ces états mentaux n'ont pas de légitimité scientifique indubitable. Gilbert Ryle a considéré ces états mentaux non comme des qualités que l'on décrirait mais comme des transitions entre stimuli et réponse. Ayant évacué la question du sujet cette théorie évacue ce qui était considéré comme intrinsèque au mental, i.e. la conscience, la volonté, le sentiment moral.

Le fonctionnalisme calculatoire

Les philosophes cognitivistes ont proposé dans les années 60 une manière de rompre avec le comportementalisme qui assimilait le psychisme au fonctionnement opaque d'un de ces composants élémentaires pour approcher les mécanismes psychiques et interpréter le psychisme en termes d'information de procédures et de processus qui a amené à ce qu'on appelle aujourd'hui le fonctionnalisme computationnel exposé par Putnam.

Cette théorie reposait sur les machines de Turing, fiction dont l'enjeu était de circonscrire à l'aide d'une mécanique minimaliste mais universelle, la gamme des fonctions que peut calculer un ordinateur. A supposer que le cerveau procède à des calculs et que l'esprit soit assimilable à une machine Putnam pouvait signaler l'équivalence formelle entre le comportement de notre esprit et celui d'une machine de Turing universelle.

La métaphore heuristique de l'époque était la suivante : Le hardware serait l'analogue de notre cerveau tandis que notre psychisme serait réduit au logiciel.

Mais ces machines de Turing ne nous renseignent en rien sur la forme de nos états mentaux et leur incidence sur notre représentation. Si l'objet initial était de donner un contenu scientifique aux états mentaux issus de la psychologie il échouait à distinguer un état psychologiquement viable d'un autre état. Avec les hommes la mémoire, l'espace et le temps ne sauraient être négligés. La notion de subjectivité réapparaît, Chomsky a alors imaginé une capacité langagière innée biologiquement en chacun. Nous aurions tous en tête une connaissance intérieure que l'existence nous révélerait éventuellement (cf. Ménon de Platon) Mais le fonctionnalisme n'a pas pour autant disparu.

Les neurosciences, le néoconnexionisme ont voulu alors forger un cognitivisme hétérodoxe,

pour eux notre esprit aurait une forme complexe, spécifique et inconstante. , Notre pensée rationnelle ne serait qu'un des déguisements. On en est alors revenu aux dispositifs expérimentaux.

On en arrive à la théorie des deux hémisphères qui remettent en cause pour certains l'unité de la conscience. Mais dans la raison des émotions Damasio montre que l'esprit ne saurait être séparé du corps car l'émotion et la rationalité sont indissociablement liés. Les émotions seraient des marqueurs somatiques. Mais pour Damasio : la rationalité est aussi affaire d'émotion ; notre corps est présent partout ou notre esprit l'est sans qu'il soit aucunement possible de dissocier l'un de l'autre.

Grâce aux avancées récentes des sciences cognitives nous serions en mesure d'apercevoir notre esprit autrement que par la pensée spéculative, sa forme serait pénétrable, tout y serait matériel notre conscience serait-elle aussi divisible contrairement à ce qu'affirmaient les spiritualistes Descartes, Bacon...

Après la mort des idéologies serait- on confronté à une nouvelle guerre de religions entre spiritualistes et matérialistes ?

Il y a une discorde profonde entre deux déterminations du cognitif

1. isolement des sous champs disciplinaires
2. détermination qualifiante

Ainsi la psychopathologie est abordée soit sous l'angle cognitif, soit sous l'angle analytique soit sous l'angle neurochimique, sans que ces approches soient exclusives l'une de l'autre (13).

Qu'est ce qui fait ciment entre les différentes sciences cognitives ? Le processus de la connaissance comme objet d'étude, ainsi si la psychologie scientifique a renouvelé au 19 m les questions relatives à l'âme qui relevaient traditionnellement de la philosophie, les sciences cognitives renouvelle les questions relevant traditionnellement de la philosophie, en faisant appel aux sciences de l'information.

Trois pôles se dégagent

1. l'âme ou le sujet psychique
2. le sujet physiologique et plus précisément le système nerveux.

Entre émergence et intentionnalité, l'énaction ou cognition incarnée(14)

Depuis ce qu'on a appelé le «cognitive turn », nous nous trouvons face à un rejet du psychologisme et en cela a un certain héritage kantien, mais depuis la machine de Turing le sujet transcendantal a cédé en termes d'efficacité la place à un système symbolique physique ce qui a mené un certain cognitivisme à une mécanisation de la quête transcendantale mais Popper a montré comment il restait derrière cette entreprise scientifique un programme métaphysique. McCullough a transmué la quête transcendantale en ambition de donner une base physicaliste au jugement synthétique à priori. Ce qui a représenté un obstacle à cette mécanisation de la pensée est comme le montre Dupuy, «l'obstacle de l'intentionnalité ». C'est pourquoi le connexionisme aura lui l'ambition de montrer la capacité d'un réseau à produire de la logique comme étant une capacité émergente accompagnée d'une représentation.

Il y a dès lors une explosion de l'intérêt pour les neurosciences lié aux développements des nouvelles technologies permettant l'étude du cerveau. Cela a donné lieu à un optimisme

triumphaliste quant à une théorie unifiée de la conscience, pourtant, les résultats acquis semblent insignifiants malgré la masse d'informations mises en mémoire. La nécessité d'une théorie organisatrice reste nécessaire pour coordonner les différents domaines de recherche. Si comme le dit Ganascia: " Les plus réductionnistes parmi les neurobiologistes prétendent se satisfaire en excluant toute référence à la notion d'état mental, ces thèses défendues par les churchland n'en demeurent pas moins fragiles. La réduction précoce du déploiement de l'esprit aux quelques enchaînements matériels et fonctionnels ne peut se faire passer pour des arguments scientifiques.

La réduction de l'esprit à l'activité des cellules cérébrales n'est pas neuve, la mise à jour d'enchaînements physiologiques ne dit rien de la complexité de la conscience qui se présente comme un enchaînement inouï de relations et d'actions réciproques ou tout se meut change et périt. Si tout n'était qu'information tout ne serait pas encore réductible à un codage unique car tout se transforme. Du seul fait du nombre de cellules dans le cerveau l'approche physicaliste et fonctionnaliste s'avère insuffisante à décrire la complexité de la conscience. Si nous pouvons reconstituer l'édifice cognitif nous ne savons encore rien des principes du codage qui fixe l'information. C'est ce que l'on a appelé l'explanatory Gap, il nous faut encore une théorie pour penser le fossé entre des processus neuronaux et l'expérience phénoménale. La question difficile reste comment éviter le réductionnisme et sortir des phénomènes non partageables qui émergent dans l'intériorité de notre conscience. La conscience n'est pas quelque chose qui accompagne ou qui est produit par des états mentaux, il y a un fossé entre le fonctionnalisme et la phénoménologie qu'il nous faut dépasser. Est-il possible de répondre à la question de savoir quelles fonctions neurologiques constitue l'expérience subjective? D'un point de vue kantien, notre capacité à penser conceptuellement est si étroitement lié à notre capacité de conscience phénoménale que se serait une illusion d'imaginer que la question de la conscience se réduirait à travers le paradigme fonctionnaliste. Séparer ces deux aspects pour réconcilier les matérialistes et les sceptiques génère des illusions sur la simplification du problème.

Atlan souligne que la difficulté avec toutes les définitions de la conscience est qu'elles sont insuffisantes ou tautologiques. La conscience morale pose elle des problèmes de définition particuliers. Y a-t-il là encore moyen de réconcilier approche phénoménologique et approche neurophysiologique ? Il y a pour Atlan et Changeux une progression du développement de la conscience lié à la complexité de l'organisation neuronale. Mais ce qui nous intéresse en bioéthique face à des prises de décisions liées à des personnes incapables est que la conscience n'est attribuée qu'aux autonomes et que l'absence de cette conscience indéfinissable joue quand même le rôle de légitimation face à des arrêts de soins ou à des euthanasies d'autant plus problématique que la notion reste indéfinissable à moins de la réduire à une représentation mécaniste. Changeux souligne l'importance de cette notion dans les comités d'éthique ou il est si important de séparer la conscience de soi de la capacité intentionnelle qu'il est très dangereux de confondre en termes de respect et de devoir de protection des personnes. Le jugement moral que doit poser un médecin concerne précisément la rencontre de deux consciences l'absence de réciprocité annule-t-elle le devoir de protection ? Cette question est fondamentale et ne peut être donnée d'une manière univoque et qui exige une délibération intersubjective face aux différentes options possibles. L'impossibilité de se représenter objectivement l'état mental d'autrui ne nous oblige-t-elle pas à la prudence lorsque nous devons juger du degré de conscience d'autrui ? Comment reposer sur des règles sociétales qui permettent la solidarité envers ceux qui auraient perdu leur capacité de partager leurs états mentaux ? La plus grande difficulté est de ne pas projeter nos états mentaux sur autrui mais de suspendre notre jugement si nous sommes face à l'incertitude face à un état de conscience ou une volonté qui ne peut s'exprimer. Comment légitimer le lien quasi organique entre la notion de qualité de vie et le degré de conscience qui lui sert d'unité de mesure ?

La question de savoir si notre responsabilité est de juger du bien d'autrui à sa place est absurde car la responsabilité morale se limite à répondre à la demande de celui qui l'exprime verbalement, par écrit de manière anticipative si une altération de ses facultés par une souffrance qui le prive de conscience. La question se pose autrement lorsque la conscience n'a pas émergé dans une relation intersubjective car est-ce la conscience comme capacité, ou comme état que nous devons considérer ?

Au-delà du dualisme ou du mind body problem: Searle et la douleur comme état mental⁽¹⁵⁾

Si pour certains toute cogitation peut être admise comme un mouvement biologique, quant à nous ce mouvement biologique se présente comme un état mental qui émerge dans un système symbolique défini et ouvert à la fois. Lorsque nous sommes dans le jeu de langage de la neurophysiologie contemporaine nous sommes dans un système symbolique et biologique à la fois. C'est une séparation liante qu'il nous intéresse d'établir précisément afin d'éviter une victoire d'un jeu symbolique sur l'autre qui mènerait à un réductionnisme trop fort. Nous devons retenir que chaque science nous donne un fragment du réel, ou une interprétation particulière de la réalité mais qu'il ne s'ensuit pas que la réunion de ces visions du monde nous donne une vision unifiée de qu'est-ce que la conscience. Il s'agit d'identifier le méta langage des discours cliniques sur la conscience pour pouvoir délimiter la dimension symbolique et pragmatique de chaque jeu de langage.

Il est en effet frappant lorsque nous lisons le dialogue du phénoménologue Ricoeur et du biologiste Changeux de constater que nous sommes face à un discours multiculturel qui exige de part et d'autre un effort de traduction et d'élargissement de ses repères symboliques.

Cela pose à Searle quatre questions spécifiques:

- 1° l'existence de la conscience
- 2° l'intentionnalité de certains atomes
- 3° la dualité d'une subjectivité des états mentaux et d'une objectivité de la conception du monde
- 4° la causation d'un événement physique par un état mental.

Les trois premiers problèmes semblent avoir trouvé leur solution dans un discours neurophysiologiste mais le quatrième suppose pour Searle que les états mentaux sont des caractères du cerveau, ils peuvent être donc décrits à deux niveaux

- 1° en termes mentaux (macro-propriétés, conscience)
- 2° en termes physiologiques (micro propriétés)

Rien ne s'oppose plus pour Searle à ce que ces deux niveaux de description puissent causer des événements physiques. Ceci en se fondant sur "une vérité scientifique" qui réconcilie neurophysiologie et introspection ordinaire. C'est une solution moniste au problème biologique de l'esprit.

Ainsi si le Behaviourisme avait exclu la conscience, le cognitivisme ne peut s'en passer. De plus cette réconciliation avec la science n'implique pas de réductionnisme puisque penser ou comprendre ne peut s'identifier à une simple activité computationnelle.

Penser suppose la phénoménologie d'une conscience vécue qui renvoie à la complexité du vécu individuel. Pour Searle en effet, un ordinateur ne peut avoir d'état mental. Si trois logiques sont en jeu: logique des sentiments ou de l'affect, logique de la représentation, logique des signes, la séparation ou la liaison de ces logiques est ce qui permet l'émergence

du phénomène de la conscience qui est la possibilité de désobéir aux préjugés. Ainsi, l'intentionnalité du désir demeure dans cette approche un objet digne d'intérêt aussi bien pour la philosophie de l'esprit que pour la neurophysiologie.

Si la théorie computationnelle vise à donner une réponse universelle aux problèmes de la cognition, en termes d'architecture cognitive, qui n'est qu'une composante du système de la cognition humaine. L'enjeu épistémologique nous met face à l'exigence d'une "science du symbolique" qui engage une consubstantialité fondamentale entre philosophie et science, conscience et inconscient qui grâce au connexionisme ne fait pas le deuil de la rigueur méthodologique. Cette question a été posée par Bergson lorsqu'il combattait « la solidification fixatrice de la science » dans sa volonté de réconcilier Nature et Liberté.

L'importance du lien entre questionnement théorique et application clinique:

Le degré la complexité de la tentative de décrire le ou les phénomènes de la conscience, cette définition reste essentielle à la pratique médicale car le degré de respect ou de dignité attribuée à un être son entrée dans la catégorie de personne humaine est le plus souvent lié à la manière dont l'interlocuteur privilégié du patient le percevra comme conscient ou pas. Le degré de conscience a remplacé le souffle de vie. L'artificialisation des fonctions biologiques de respiration et de nutrition n'en font pas des fonctions purement humaines qui éveillent à l'empathie l'utilisation malheureuse de l'expression plante pour les états de conscience limitée appelé aussi états végétatifs souligne combien c'est la conscience comme capacité qui de plus en plus défini la personne humaine comme ayant droit aux soins, à la dignité, à la solidarité interpersonnelle. Il serait d'ailleurs très intéressant de vérifier l'évolution de l'utilisation de ce terme non seulement en médecine mais en droit. Searle nous dit: « if we value life, justice beauty, survival, reproduction, it is only as conscious being that we value them »

Tout se passe comme si la conscience était la condition de l'intersubjectivité transitive et le devoir de respect était liée à la transitivité que l'autre à de me percevoir moi comme être conscient. La reconnaissance se doit d'être transitive. Il est important de rappeler l'asymétrie fondamentale de l'accès à la conscience d'autrui⁽¹⁶⁾. Le lien que Sartre décrirait comme étant celui entre le pour-soi et le pour-autrui construit les représentations sociales que nous nous faisons des institutions et des principes qui constituent les fondements de nos sociétés. Il s'agit donc de conventions plus ou moins consciemment partagées ou héritées d'un contexte social inconsciemment mais comment établir un lien épistémique entre des conventions subjectivement élaborées et une réalité sociale épistémologique ment objective sur laquelle pourrait se construire un consensus minimal qui nous ferait sortir de la paresse du relativisme éthique absolu ? Ce qui fait se poser à Searle la question de l'ontologie du social et de l'institutionnel alors que l'Europe d'après guerre avait précisément lié la crise de la conscience morale et l'émancipation de la raison ontologique qui mettait en équation l'être et le savoir comme représentation de l'être. De quelle ontologie s'agit-il donc ici ?

Il serait plus précis de se demander comment la réalité institutionnelle peut fonctionner de manière causale. Les réalités sociales dépendent de notre intentionnalité, les sciences sociales ont pour objet des réalités qui dépendent de leur observateur. Un fait institutionnel est le produit d'une intentionnalité collective⁽¹⁷⁾ Searle contourne le phénomène de fraternité terreur par la notion d'assignation (assignment of function). Selon lui les fonctions sont relatives aux observateurs afin d'éviter les présupposés d'une philosophie téléologique. L'attribution d'une fonction introduit de la normativité, qui est la conséquence du fait que l'attribution fonctionnelle présuppose l'idée d'une cause à l'intérieur d'une téléologie. En effet les fonctions sont le fruit de conventions sociales elles ne sont jamais indépendantes d'un observateur (que dire de la maternité, cet argument pourrait être repris par l'épistémologie morale de féministes non-essentialistes). La causation elle est indépendante de l'observateur

et de son intentionnalité. Il faut donc distinguer les faits bruts des faits institutionnels sans marginaliser ces derniers. Ce point est d'une extrême importance dans le débat éthique qui veut établir les conditions du respect des droits des patients qui reste pour l'instant du «wishful thinking c'est à dire une intention non encore collective de la nouvelle fonction médicale qui est de prendre en considération l'intentionnalité de patients particuliers pour orienter institutionnellement une intention collective qui serait la seule définition acceptable du consensus Pour Searle cela prend la forme logique de « X compte comme Y dans le contexte C.

Ce mécanisme fragile est l'unité de base de structures sociales complexes dans la répétition et l'interaction entre faits bruts et faits institutionnels. Le langage ayant la double fonction de décrire (les faits bruts) ou de créer les faits décrits. Pour Searle ceci n'est possible que parce que tous les êtres capables d'intentionnalité crée des réalités sociales et donc de l'intentionnalité collective ? Si la conscience est un fait biologique elle permet grâce au langage d'assigner des fonctions aux objets et donc créer de la réalité sociale dépendante de ces observateurs. Cette différenciation nous permet de sortir de la logique du ou/ ou imposé par le dualisme aussi bien que par le matérialisme qui nous condamne à faire de la conscience un objet insaisissable car lié à une intentionnalité introspective.

La communication permet de sortir du dilemme universalité objectivante ou subjectivité irréductiblement singulière. Cela est possible en liant intentionnalité et langage. Si l'enfant commence à s'exprimer par une intentionnalité pré-langagière c'est le langage qui lui permet d'enrichir son intentionnalité de manière dialectique, mais il a besoin pour cela de règles conventionnelles de langage qui vont lui permettre d'entrer dans un processus d'intersubjectivité libre, grâce à une structure prédéterminée.

Cela ne veut pas dire que le langage n'est que conventionnel puisqu'il, permet de créer des faits institutionnels. Il s'agit pour conclure de souligner que la fin de la téléologie n'implique pas la victoire du relativisme éthique. La bioéthique par une réflexion sur l'éthique appliquée contribue modestement à souligner l'exigence d'une grammaire minimale pour maintenir une intentionnalité collective compatible avec les intentionnalités de chacun. Ce programme épistémologique est la condition du maintien de la démocratie comme structure symbolique qui reste en Europe investit de l'intentionnalité collective la plus forte. Partir de la souffrance de patients pour l'articuler aux intentions de la démocratie permet d'associer bioéthique et bio politique. Responsabilité médicale et responsabilité citoyenne.

C'est l'idée principale que je voulais proposer à votre réflexion dans les quelques heures qui nous sont imparties. Seule un regard critique sur votre expérience de praticien pourrait réaliser ce projet d'éthique partageable en conciliant intentionnalités plurielles et intentionnalité collective ou projet de société.

Du «corps à la Pensée »⁽¹⁸⁾ ou le regard de Bernard Golse

Ce qui nous a intéressé dans le travail de Bernard Golse Psychiatre et analyste, c'est la phénoménologie d'une pratique qui montre comment la pensée s'enracine dans le corps. Cet enracinement qui était vécu par la philosophie occidentale comme une aliénation sera présenté par Bernard Golse à travers des modélisations de la vie psychique comme la condition de l'émergence de la liberté. Car la pensée s'enracine dans le corps et dans la relation. L'étude des compétences du bébé questionne à la fois les présupposés matérialistes et ceux de la psychanalyse pour retisser un entre deux qui comme les auteurs précédemment décrits nous permette de dépasser les apories du dualisme et cela dans un ancrage clinique ou l'éthique se construit in concreto.

Le regard sur la petite enfance est transdisciplinaire, il pose la question du destin et/ou du

développement de l'intersubjectivité entre pulsions et «transformation dans la diachronie » qui lui permet de décrire ce qu'il appelle une embryogenèse de la psyché qui a l'intérêt de décrire la conscience en termes de processus de complexification progressive. L'ancrage dans le corps ne suppose donc nullement un «rabattage sur la biologie » mais pas non plus une négation des déterminismes biologiques. Il ancre sa réflexion dans la théorie de Freud qui a toujours évité le clivage entre corps et psyché qui aurait confiné la psychanalyse au champ de la parole. Le corps présente les niveaux archaïques du fonctionnement psychique. Depuis le développement des neurosciences, la psychanalyse s'est vue attaquée précisément sur ce clivage. Bernard Golse compte au contraire sur la rencontre et l'interface entre neurosciences et psychanalyse « Un des buts de cet ouvrage est de montrer que non seulement la psychanalyse n'est pas morte, mais en outre qu'elle est seule capable de fournir les éclairages nécessaires sur les nouvelles données concernant le développement de l'enfant et de sa psyché »(opus cité page 8)

Bernard Golse intègre donc à sa pratique les acquis des sciences neurobiologiques et serait assez proche de Searle lorsqu'il résiste à ce qu'un être humain soit entièrement descriptible en termes d'informatique. Ce refus théorique est un engagement quant à la prise en charge des autistes. Il souligne donc l'importance de l'étude de l'interaction du bébé et de son environnement non seulement pour la pédopsychiatrie mais pour les sciences humaines qui intégrerait la dimension relationnelle qui garantit le respect de la personne qu'est un enfant intégrant à un engagement éthique une position épistémologique.

Bibliographie

- . Bergson et les neurosciences, coll. "Les empêcheurs de penser en rond", 1997, Synthélabo
 - . Dennett, "La conscience expliquée", ed. Odile Jacob, 1998
 - . Dupuy JM, "Introduction aux sciences cognitives"
 - . Golse Bernard, "Du Corps à la pensée" , PUF, coll, Le fil Rouge. 1999
 - . Levy Pierre, "Les technologies de l'intelligence"
 - . Marietti, AK, "Les sciences cognitives", Que sais-je, 2817, PUF
 - . Joelle Proust, "Comment l'esprit vient aux bêtes" Gallimard, 1997
 - . Rosenberg, "Biocognition de l'individualité"
 - . Searle, "Mind language and society"
 - . Searle, "La redécouverte de l'esprit"
 - . Varéla, "Initiation aux sciences cognitives"
1. Mind and morals, Essays on Ethics and cognitive sciences. MIT Press, Cambridge, 1996
 2. DC. Denett la conscience expliquée
 3. L. Naccache "dissociation entre performance et conscience, thèse de doctorat en

médecine, Université Paris Descartes, Paris V, 1999

4. Changeux, Ricoeur, la norme et la règle

5. Parcherie, Naturaliser l'intentionnalité, essai de philosophie de la psychologie, 1993, PUF

6. Searle, Johnson, Varéla, JP Dupuy et la phénoménologie française seront ici nos références majeures.

7. Voir notamment Pierre Levy, Les technologies de l'intelligence ou, Jacques Rozenberg dans "Biocognition de l'individualité.

8. Carte polaire des STC "ayant le paradigme cognitiviste en son centre et les alternatives à la périphérie, "p121 dans "invitation aux sciences cognitives", éditions du Seuil février 1996.

9. Aux origines des sciences cognitives, La Découverte, 1994

10. Searle, La Redécouverte de l'Esprit

11. Bergson et les neurosciences, Collection les empêcheurs de penser en rond, 1997

12. Voir notamment, Varéla, Connaître les sciences cognitives, Seuil 1989

13. Voir Jacques Rosenberg, La Biocognition de l'individualité, cité ci dessus.

14. Varela, L'inscription corporelle de l'esprit (sciences cognitives et expérience humaine). , Seuil, 1993)

15. Voir Searle « Mind, language and society » Philosophy in the real world, 1999, by Weidenfeld and Nicolson, ainsi que « La philosophie cognitive, Angèle Kremer Marietti, Que sais-je, 2817, PUF

16. Voir notamment « How the mind works :intentionality » de John Searle qui refuse à la fois le dualisme et le matérialisme. Ceci en distinguant « intrinsic, derived and as-if intentionality ». (p98, Mind Language and society)

17. Traduction de «collective intentionality que Searle définit comme une intentionnalité du Nous, ce qui peut apparaître paradoxale dans un contexte où l'intentionnalité est décrite comme introspective et donc non partageable. La justice serait –elle une «intention collective » ? Ce qui n'est pas selon lui une intentionnalité individuelle doublée d'une croyance commune mais d'un comportement collectif qui permet la socialité dans des choses aussi concrètes qu'un jeu de foot ou un parti politique. L'on pourrait dénoncer l'aspect «fraternité-terreur d'une telle intentionnalité collective si elle ne fonctionne pas dans une séparation liante avec une intentionnalité individuelle qui la précède.

18. Bernard Golse, «Du corps à la pensée »Le fil rouge, PUF, 1999.