Document généré le 12 oct. 2024 05:24

Théologiques

Théologiques

Le soi ou l'illusion d'une conscience unifiée
Post-scriptum — Le soi et ses émulateurs

Jean-Noël Missa et Luc Faucher

Volume 12, numéro 1-2, 2004

Le Soi dans tous ses états

URI : https://id.erudit.org/iderudit/011560ar
DOI : https://doi.org/10.7202/011560ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)
1492-1413 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Missa, J.-N. & Faucher, L. (2004). Le soi ou l'illusion d'une conscience unifiée : post-scriptum — Le soi et ses émulateurs. *Théologiques*, *12*(1-2), 165–180. https://doi.org/10.7202/011560ar

Tous droits réservés © Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Théologiques 12/1-2 (2004) p. 165-180

Le soi ou l'illusion d'une conscience unifiée[1]

Jean-Noël Missa
Faculté de Philosophie et Lettres
Université libre de Bruxelles
Fonds National belge
de la Recherche Scientifique

1. La conscience de soi : définition et origine du concept

Le concept de soi est étroitement lié à la notion de conscience. Le soi est en quelque sorte la conscience de l'unité du sujet. Lorsqu'on aborde la question de la conscience, il est indispensable de préciser la définition que l'on donne à ce terme. Bien que le terme « conscience » soit employé couramment aussi bien par les médecins que par les philosophes, il faut confesser que ce terme est vague, qu'il n'exprime pas la même chose, qu'il est loin d'être univoque[2]. « Consciousness is a mongrel concept : there are a number of very different "consciousnesses" », affirme le philosophe américain Ned Block (1995, 227) qui, dans un utile effort de clarification, retient deux types de définitions de la conscience. La conscience phénoménale (*phenomenal consciousness*, *P-consciousness*) désigne les qualités perceptives de notre vie mentale (les qualia), le vécu subjectif, « l'effet que cela fait », la manière dont les choses nous apparaissent. La conscience d'accès (*access-consciousness*, *A-consciousness*) implique la possibilité d'accéder à des représentations pour les utiliser dans le raisonnement ou le contrôle de l'action.

Une autre distinction, plus classique, oppose la conscience primaire à la conscience de soi : la première répond à la connaissance du monde extérieur ; la seconde est la conscience réfléchie, laquelle est censée être

1. Texte présenté dans le cadre du colloque « Le Soi dans tous ses états » (Montréal, 18-19 septembre 2003).
2. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le récent article sur la « Conscience », dans Houdé *et al.* 1998, 108.

propre à l'homme. La conscience de soi « consiste en la possession par un sujet d'un concept de soi et en la capacité d'utiliser ce concept pour conférer une certaine unité à sa vie mentale » (Houdé *et al.* 1998, 108).

La paternité du terme « conscience » — au sens de conscience de soi — doit être attribuée à John Locke[3]. Mais le concept est déjà polysémique chez Locke. Dans *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), « *consciousness* » est utilisé tantôt au sens de conscience phénoménale, tantôt au sens de conscience de soi. Dans la première partie de l'ouvrage, le terme « *consciousness* » fait le plus souvent référence à la conscience phénoménale. Ce n'est qu'à partir du chapitre sur l'identité (livre II, chap. 27 : *Of Identity and Diversity*) que Locke attribue pleinement au terme la signification de « conscience de soi ». Dès le premier chapitre du livre II figure la définition : « Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind. » Locke ajoute : « Can another man perceive that I am conscious of anything, when I perceive it not myself ? No man's knowledge here can go beyond his experience. » (Locke 1690, § 19) Dans ce passage, Locke laisse clairement entendre que seul « un point de vue à la première personne » permet de déterminer la présence d'une conscience phénoménale chez un être. Curieusement, Pierre Coste, le premier traducteur de Locke en français, ne commence à traduire « *consciousness* » par « conscience[4] » qu'à partir du chapitre sur l'identité

3. Voir, à ce sujet, la remarquable étude d'Étienne Balibar sur « l'invention de la conscience » dans la présentation qu'il a faite du traité lockéen de l'identité (Locke 1998). Balibar centre son étude sur la « conscience de soi » et ne s'intéresse guère à la conscience phénoménale. Il nous apprend que le terme « conscience » — utilisé dans un sens cognitif, autre que moral — a été introduit en français par Louis de La Forge et Pierre-Sylvain Régis, disciples de Descartes. Ce dernier n'emploie jamais le mot « conscience », « à deux exceptions près dont l'une est douteuse et l'autre adventice » (voir Locke 1998, 24). En 1690, Régis propose une définition du terme qui correspond au sens de « conscience phénoménale » : « Je suis donc assuré que j'existe toutes les fois que je connais ou que je crois connaître quelque chose ; et je suis convaincu de la vérité de cette proposition, non par un véritable raisonnement, mais par une connaissance simple et intérieure, qui précède toutes les connaissances acquises, et que j'appelle conscience » (P.-S. Régis, *Système de Philosophie*, 1690, cité dans Locke 1998, 25). On peut également se référer à l'étude de C. G. Davies (1998).
4. Coste traduit la définition « consciousness is the perception of what passes in the man's own mind » (Locke 1690, livre II, chap. 1, § 19) de la façon suivante : « cette conviction n'est autre chose que la perception de ce qui se passe dans l'âme de l'homme » (Locke 1998, 18-19).

personnelle (livre II, chap. 27 : *Of Identity and Diversity*). Historiquement, le terme français se trouve donc étroitement associé à la notion de conscience de soi et à la question de l'identité personnelle.

2. Le problème du soi en neurosciences : deux stratégies

Une connaissance des bases biologiques du soi présuppose une compréhension des conditions d'émergence d'une conscience phénoménale. La conscience, l'esprit et le soi sont des phénomènes qui gênent beaucoup le neuroscientifique dans la mesure où il est difficile, voire impossible, de les appréhender d'un point de vue objectif. Deux stratégies ont été utilisées par les scientifiques pour résoudre ce problème. La stratégie des béhavioristes a été d'écarter la conscience et l'esprit du domaine d'investigation et de considérer le cerveau comme une boîte noire. On se contente alors d'étudier des stimuli et des réponses, des comportements. On ne s'intéresse pas à l'expérience intérieure.

La deuxième stratégie, celle des partisans de la théorie de l'identité, consiste à objectiver la conscience ou l'esprit en l'assimilant au cerveau. Cette théorie de l'identité existe depuis longtemps. C'est de la vieille marchandise, aurait dit Bergson. Mais elle a été réactualisée et défendue par des philosophes américains et australiens dans les années cinquante. Selon cette théorie, il y a identité entre le cerveau et l'esprit. Le cerveau est l'esprit. « L'homme est neuronal », écrivait le neurobiologiste français Jean-Pierre Changeux (1983, 228). « Le soi est synaptique », affirme aujourd'hui Joseph LeDoux (2002), neuroscientifique à la New York University. La théorie du double aspect constitue une variante particulière plus subtile et plus intelligente de la théorie de l'identité. Selon cette théorie, le mental et le neural, c'est la même chose, mais vue d'un point de vue différent, subjectif ou objectif, à la première ou à la troisième personne. Une approche objectiviste réductionniste est donc parfaitement compatible avec cette théorie du double aspect, pour autant qu'elle admette l'existence d'un point de vue subjectif irréductible à l'approche objectiviste. Si on admet cette théorie, on peut être d'accord avec Changeux et LeDoux lorsqu'ils clament que l'homme est neuronal ou que le soi est synaptique.

3. Les expériences sur le cerveau et la question de l'unité de la conscience

Que nous ont appris l'approche neuroscientifique du soi, depuis l'émergence de la théorie des localisations cérébrales, et les spéculations sur le rôle de synthétiseur qu'assure le cortex préfrontal au XIXe siècle ? Assurément, beaucoup de choses. Et tout d'abord que le soi est sous-tendu par la presque totalité des zones du système nerveux central, puisque les aires sensorielles, les aires motrices, les régions intervenant dans les processus attentionnels, les réseaux de la mémoire, le cortex impliqué dans la planification du comportement ainsi que les aires intervenant dans les émotions jouent tous un rôle crucial dans le bon fonctionnement du soi. L'esprit-cerveau est un tout de coordination fonctionnelle et la plupart des lésions cérébrales engendrent des troubles du soi. Une lésion du cortex préfrontal peut rendre le soi psychopathe, on le sait depuis les travaux du Dr Harlow sur Phineas Gage. Damasio a brillamment montré comment les interactions entre le cortex préfrontal et les zones émotionnelles du cerveau pouvaient affecter le soi dans ses prises de décisions. Les incisions temporales du neurochirurgien Scoville chez le patient H.M., épileptique devenu amnésique par la faute d'une neurochirurgie aux risques mal mesurés, ont permis à Brenda Milner de montrer que des lésions des réseaux de la mémoire peuvent emprisonner le sujet dans un passé devenu éternel présent. H.M. ne fut d'ailleurs pas le seul patient à subir la résection chirurgicale. D'autres patients schizophrènes, que l'histoire a oubliés, furent aussi opérés par Scoville, ajoutant l'amnésie aux troubles psychotiques préexistants. Chez les schizophrènes, le soi devient schizoïde suite à des troubles structurels et neurochimiques, peut-être engendrés par une anomalie développementale ou par une autre cause qu'on cherche à identifier sans grand succès depuis plus d'un siècle. Là aussi, le cortex préfrontal serait impliqué, de même que la neurotransmission chimique à la dopamine, au glutamate et à d'autres neurotransmetteurs. Certaines lésions pariétales entraînent des phénomènes d'anosognosie ou d'héminégligence affectant le corps et le monde extérieur. Bref, une bonne partie des troubles neuropsychologiques affecte donc le soi en le privant de l'un ou l'autre de ses attributs ou en le dédoublant. Le plus spectaculaire de ces troubles neuropsychologiques est sans doute celui qui affecte les êtres au cerveau divisé. La section chirurgicale du corps calleux nous apprit que l'esprit — et donc le soi — se dédouble lors de lésions naturelles ou chirurgicales de la commissure reliant les deux hémisphères cérébraux.

Le débat sur les hommes au cerveau divisé en engendra un second, qui s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui, sur les notions de soi et d'unité de la conscience. Le débat sur le soi est assez proche de la question de l'unité de la conscience qui fut abondamment débattue après les expériences de Sperry et Gazzaniga sur les hommes au cerveau divisé. À l'époque des premières expérimentations sur le cerveau divisé, dans les années soixante-dix, certains neuroscientifiques remirent en question de manière radicale les notions traditionnelles d'esprit, de conscience et d'unité de la conscience, ou d'un soi unique. Les uns (tels Gazzaniga, Bradshaw et Geschwind) se basèrent sur le phénomène du *split brain* pour avancer l'idée que l'esprit est composé d'un ensemble de « centres mentaux » fonctionnant collectivement. Les autres (tels Churchland et Nagel) considérèrent que les concepts d'esprit, de soi ou de conscience sont des termes appartenant à la psychologie de tous les jours, au sens commun, et qu'ils ne sont pas forcément adaptés à une approche scientifique de l'esprit-cerveau (*mind-brain science*).

4. La multiplicité des soi dans un même cerveau ?

Mike Gazzaniga, lors du colloque « Le Soi dans tous ses états[5] », nous a rappelé que la division du cerveau produit deux entités mentales indépendantes (« deux esprits dans un même cerveau »). Consécutivement à l'étude du phénomène du *split brain*, Gazzaniga pense par ailleurs que l'esprit, même chez le sujet au cerveau intact, est un ensemble de systèmes mentaux (LeDoux et Gazzaniga 1981, 110).

Selon Gazzaniga, le cerveau normal est « organisé en systèmes de traitements modulaires se dénombrant par centaines ou peut-être même par milliers » (1987, 69). Il dit aussi :

> J'affirme qu'une personne normale ne possède pas de mécanisme conscient unitaire dans lequel le système conscient peut accéder aux sources de tous les actes. J'entends démontrer que le cerveau normal est organisé en modules et que la plupart de ces modules sont capables d'actions, d'humeurs et de réponses. (1987, 105)

À l'époque des premières expérimentations sur le cerveau divisé, des neuroscientifiques comme Geschwind et Bradshaw avaient fait exploser la notion d'unité de la conscience. Selon eux, la conscience et l'esprit

5. La communication de M. Gazzaniga n'est pas publiée dans ce numéro.

doivent être assimilés à des mosaïques de structures physiologiques fonctionnant en interrelation. « Il y a dualité et même multiplicité de la conscience », nous dit Geschwind (1981, 106). Le psychologue J.L. Bradshaw pense lui aussi que chaque hémisphère cérébral est composé d'une collection de centres mentaux.

> Pourquoi ne pourrions-nous pas attribuer des fonctions mentales à des parties du cerveau, chacun de nous étant peut-être une mosaïque de personnalités ? [...] Y a-t-il une raison quelconque pour que chacun de nous ne possède pas un certain nombre de systèmes non-verbaux cognitifs, émotionnels et mnémoniques, une mosaïque de processus subconscients, faiblement coordonnés peut-être, à la manière d'une colonie de polypes sur un corail ou de cellules dans une éponge ? Nous sommes souvent l'objet de désirs, de caprices et de comportements conflictuels : une partie de nous désirant une chose, une autre partie désirant autre chose. [...] Il est donc plausible de parler d'une mosaïque de « soi » [« *selves* »] conscients (et inconscients) » (1981, 101, notre traduction).

Il faut cependant formuler des réserves à l'égard des théoriciens qui multiplient à l'excès le nombre d'esprits (*minds*) ou de soi (*selves*). Cela n'a pas beaucoup de sens de dire, avec Bradshaw, que le système cognitif est un soi (*self*), le système émotionnel un deuxième soi, le système mnémonique un troisième soi, et ainsi de suite. Comme ces différents systèmes sont partiellement imbriqués aux niveaux anatomique et fonctionnel, ils ne peuvent être considérés comme des entités séparées, et encore moins comme des « soi », des « esprits » ou des « personnalités ». Considérer chaque faculté mentale comme un soi séparé, c'est presque en revenir à la phrénologie de Gall[6], ce savant du XIXe siècle qui prétendait

6. Ce médecin avait dressé une liste de vingt-sept facultés mentales innées indépendantes les unes des autres. Chacune de ces dernières trouvait dans une partie du territoire cortical sa condition matérielle de possibilité. Parmi les facultés (ou penchants) que Gall pensait avoir découvertes, citons la mémoire des personnes, le sens du langage et de la parole, le sens des couleurs, le sens de la mécanique et de la construction. Certaines sont plus pittoresques : la sagacité comparative, l'esprit métaphysique et la profondeur d'esprit, la fermeté du caractère, le penchant au meurtre, le penchant à la ruse, l'instinct de propagation, etc.

   Le philosophe positiviste Auguste Comte s'est servi des théories (erronées) de Gall pour critiquer le principe de « l'unité du moi » (ou de « l'unité de l'âme ») et pour soutenir, de façon prémonitoire, une thèse — proche de celle de Bradshaw — mettant l'accent sur la pluralité des fonctions mentales. Comte stigmatise les métaphysiciens qui

avoir mis en évidence une série de facultés mentales innées correspondant chacune à une zone cérébrale précise.

5. L'inadéquation de la notion d'unité de conscience en neurosciences

Le problème relatif à la recherche des bases biologiques du soi ou d'autres concepts mentalistes est qu'il consiste à attribuer des mots d'usage courant comme *esprit*, *conscience* ou *soi* à des structures physiologiques. Selon nous, cette manière de voir soulève un problème fondamental, celui de vouloir faire coïncider, peut-être de manière inadéquate, des termes appartenant à la psychologie du sens commun ou à la tradition philosophique avec des structures ou des mécanismes physiologiques. Nous pensons avec Patricia S. Churchland (1981), que la définition d'un phénomène à expliquer coévolue avec les découvertes expérimenta-

---

> conservent, par un principe unique ou du moins souverain, ce qu'ils ont appelé l'unité du moi, afin de correspondre à la rigoureuse unité de l'âme, qui leur était nécessairement imposée par la philosophie théologique, dont il ne faut jamais oublier que la métaphysique n'est qu'une simple transformation finale, si l'on veut réellement comprendre la marche historique de l'esprit humain. (1838, 781)

Il loue au contraire, la méthode des « savants positifs » :

> Les savants positifs, qui ne s'assujettissent d'avance à aucune autre obligation intellectuelle, que de voir, sans aucune entrave, le véritable état des choses, et de le reproduire, avec une scrupuleuse exactitude, dans leurs théories, ont reconnu au contraire, d'après l'expérience universelle, que loin d'être unique, la nature humaine est en réalité, éminemment multiple, c'est-à-dire sollicitée presque toujours en divers sens par plusieurs puissances très distinctes et pleinement indépendantes, entre lesquelles l'équilibre s'établit fort péniblement lorsque, comme chez la plupart des hommes civilisés, aucune d'elles n'est en elle-même assez prononcée pour acquérir spontanément une haute prépondérance sur toutes les autres. Ainsi la fameuse théorie du moi est essentiellement sans objet scientifique, puisqu'elle n'est destinée qu'à représenter un état purement fictif. Il n'y a sous ce rapport [...] d'autre véritable sujet de recherches positives que l'étude finale de cet équilibre général des diverses fonctions animales, tant d'irritabilité que de sensibilité, qui caractérise l'état pleinement normal, où chacune d'elles, convenablement tempérée, est en association permanente et régulière avec l'ensemble des autres, suivant les lois fondamentales des sympathies et surtout des synergies proprement dites. C'est du sentiment continu d'une telle harmonie, fréquemment troublée dans les maladies, que résulte nécessairement la notion très abstraite et très indirecte, du moi, c'est-à-dire du consensus universel de l'ensemble de l'organisme. (1838, 781-782)

les. Churchland avait déjà exposé son scepticisme quant à la possibilité de trouver les bases neurobiologiques de concepts mentalistes. Dans cet article de 1981, au titre évocateur (« How Many Angels... ? »), elle avait tourné en dérision ceux qui, trop sérieusement, s'évertuaient à compter le nombre d'esprits résidant dans un même crâne. Selon elle, cette dernière activité présente toutes les caractéristiques de la devinette (« a guess-and-by-golly affair ») en raison de l'imprécision même des concepts d'esprit et de conscience (1981, 103 ; voir aussi 2002a). On pourrait dire la même chose pour le soi :

> « Être conscient » est théoriquement si mal défini à ce stade de la science de l'esprit-cerveau, que compter les centres de conscience, c'est un peu comme compter des anges. [...] Savoir s'il existe quelque chose dans le cerveau qui correspond à « l'unité de la conscience » ou au « centre de la conscience » ou au soi (aussi imparfaites que soient ces notions) est une question empirique ; et si nos intuitions pré-théoriques s'avèrent ne pas correspondre aux faits, ce sera nos intuitions qu'il y aura lieu de réviser » (Churchland 1981, 103-104, notre traduction).

Ainsi, les notions elles-mêmes de conscience et de soi devraient être soumises à une révision : le cerveau n'est sans doute qu'un ensemble de mécanismes physiologiques fonctionnant de manière synergique sans qu'aucune région cérébrale ne coïncide avec un hypothétique « soi ». L'intérêt des expériences sur le *split brain* n'est pas de nous montrer que nous possédons peut-être plus de « centres de conscience » que nous l'imaginions. Il est plutôt de nous conduire à mettre en doute la réalité empirique de notions telles que « centre de conscience », « unité de la conscience » ou « soi ».

À cet égard, nous partageons la position de Thomas Nagel, qui est d'ailleurs assez proche de celle de Churchland. Abordant la question du cerveau divisé dans un article intitulé « Brain Bisection and the Unity of Consciousness » (1971[7]), Nagel estimait que les résultats expérimentaux

---

7. Cet article a été repris dans le recueil *Mortal Questions* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), lequel a été traduit en français (Nagel 1983). Mais comme la traduction française est émaillée de quelques erreurs ou imprécisions — « left hemisphere » est traduit à plusieurs reprises par « hémisphère droit » ; on rencontre « nerf optique » au lieu de « chiasma optique », « point de jonction cérébral » au lieu de « tronc cérébral », etc. — qui peuvent altérer la bonne compréhension du texte, il est préférable de consulter directement le texte anglais.

obtenus sur les patients au *split brain* devaient nous amener à mettre en doute le concept d'« unité de la conscience ». Chez les êtres au cerveau divisé, l'absence d'interaction entre les hémisphères en ce qui concerne la perception visuelle et l'intention consciente rend caduc le postulat de l'unité de la conscience. Or, ce dernier postulat est à la base de l'idée que l'on a de soi et des autres. On considère habituellement que l'esprit d'un individu jouit d'un accès immédiat à ses états conscients. Dès lors, il semble évident que cet individu peut mettre en relation ses différentes expériences conscientes. Une personne normale est, par exemple, capable de comparer deux objets perçus. Or, dans le cerveau divisé, des phénomènes peuvent être connus par une sphère consciente (associée à un hémisphère), tout en étant ignorés par une autre sphère consciente (associée à l'autre hémisphère). Si on montre simultanément une pomme à l'hémisphère droit et un peigne à l'hémisphère gauche, la partie gauche du cerveau perçoit le peigne et n'a pas connaissance de la pomme. Inversement, l'hémisphère droit perçoit la pomme et n'a pas connaissance du peigne.

Ce type d'expériences suggère l'hypothèse selon laquelle les patients au cerveau divisé ont chacun deux esprits. Toutefois, ce genre d'hypothèse est insatisfaisant, notamment en raison de la bonne coordination comportementale que montrent les patients, en dehors des expériences, dans la vie de tous les jours. Aussi a-t-on envie de dire qu'il y plus d'un esprit dans la tête de ces patients, mais les données expérimentales ne nous permettent pas de chiffrer le nombre exact d'esprits.

Dans ces conditions, on est amené à examiner avec scepticisme le concept même d'unité de la conscience ou de soi. Dans l'étude de l'homme au cerveau divisé, on commet l'erreur de croire que l'homme est un modèle d'unité psychologique. Nagel écrit :

> En nous servant ainsi de nous-mêmes comme pierre de touche quand nous demandons si un autre organisme peut abriter un sujet individuel d'expérience ou non, nous ignorons, sans y prendre garde, la possibilité que notre propre unité ne soit rien d'absolu, mais simplement un exemple parmi d'autres de coordination, plus ou moins effective, dans le système de contrôle d'un organisme complexe. Ce système parle à la première personne du singulier par nos bouches et cela permet de comprendre le fait que nous puissions considérer son unité comme étant, en un sens, numériquement absolue plutôt que relative. […] Mais c'est là une véritable illusion. L'illusion consiste à projeter à l'intérieur du centre de l'esprit le sujet même dont

> nous cherchons à expliquer l'unité : la personne individuelle avec toutes ses complexités. L'explication ultime de l'unité de ce que nous appelons esprit unique consiste dans une énumération des types de coordination fonctionnelle [...]. Nous savons que ceux-ci peuvent s'émousser de différentes manières, à différents degrés. Croire que même dans leur version complète ils peuvent être expliqués par la présence d'un sujet numériquement unique est une illusion. Ou bien ce sujet est le réceptacle de la vie mentale auquel cas il est complexe et on doit expliquer son unité en termes de l'opération unifiée de ses composants et de ses fonctions ; ou bien, c'est un point sans extension auquel cas il n'explique rien. (Nagel 1983, 191)

En vérité, le soi conçu comme unité de la conscience ne correspond pas à la réalité neurophysiologique :

> Même si nous analysons l'idée d'unité en termes de coordination fonctionnelle, l'unité de notre conscience sera moins claire que nous ne l'avions supposé. La conception naturelle d'une personne individuelle contrôlée par un esprit possédant un champ visuel unique, des facultés individuelles pour chacun des autres sens, des systèmes unitaires de mémoire, de décision, de croyance, etc... peut entrer en conflit avec les faits physiologiques quand nous les appliquons à nous-mêmes. (Nagel 1983, 192)

On pourrait bien concevoir le versant neural du soi comme l'ensemble de coordination fonctionnelle que représente le système nerveux central. Une altération du versant neural du soi, une lésion neurologique, entraîne une perturbation du versant mental du soi, l'isolement ou l'anéantissement d'une de ces composantes, ou même éventuellement, chez certains sujets callotomisés, le dédoublement du soi. Mais le cerveau réel semble sous-tendre divers sois conscients et inconscients. L'unité de la conscience est une illusion, un tour que notre cerveau joue à notre esprit. Le soi existe bien comme impression subjective. Mais lorsqu'on tente de l'objectiver, il nous échappe. Ce n'est guère étonnant. N'est-il pas vain de vouloir repérer dans des réseaux neuronaux ce qui n'est qu'une illusion subjective entretenue par notre cerveau ?

Post-scriptum

Le soi et ses émulateurs

Luc FAUCHER
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Je reconnais, tout comme le professeur Missa, que la conscience est un concept pour le moins polysémique. Conscience cognitive, conscience phénoménale, conscience de soi ou même simple état de conscience (l'éveil par rapport au coma ou à certaines formes de sommeil), le terme semble regrouper un ensemble de phénomènes hétérogènes. Il n'est en effet pas très clair que nous avons ici affaire à ce que les philosophes appellent une *espèce naturelle*, c'est-à-dire que le concept désigne des individus appartenant à une même catégorie en raison du fait qu'ils partagent une structure profonde similaire. (L'or, par exemple, est une espèce naturelle, puisque tous les échantillons d'or partagent une même structure moléculaire.) Historiquement, les scientifiques ont eu tendance à se débarrasser des termes qui ne réfèrent pas aux espèces naturelles : par exemple, un concept comme celui d'hystérie, qui regroupait des individus atteints de délire syphilitique, des épileptiques et des schizophrènes, fut relégué aux oubliettes au début du XXe siècle avec le progrès de la taxonomie psychiatrique. Cette position correspond à ce qu'on appelle communément en philosophie l'*éliminativisme*. L'un des chantres de cette théorie, Patricia S. Churchland (1986), propose l'idée qu'avec l'essor de la neurobiologie, plusieurs des termes appartenant à ce qu'elle nomme la « psychologie populaire » — théorie que nous employons intuitivement pour comprendre et expliquer le comportement de nos semblables et qui comporte des termes comme « croyance », « désir », « mémoire », « attention », etc. — connaîtront un sort similaire au concept d'hystérie, c'est-à-dire qu'ils seront éliminés au profit de concepts décrivant plus adéquatement la réalité. Dans un texte sur la conscience (Churchland 1988), elle soutient qu'un sort un peu différent attend le concept de conscience. Ce dernier subirait un traitement semblable à celui de feu, à savoir un réaménagement majeur. En effet, dans le cas du feu, certains

phénomènes qui semblaient en surface différents se sont avérés appartenir à la même espèce naturelle (comme la combustion et la rouille), alors que d'autres qui semblaient identiques se sont en fait avérés différents (relevant, par exemple, de la fusion et de la fission). Le concept de feu n'est désormais plus utilisé pour désigner ce qui se passe sur le Soleil ou chez certains insectes (notamment chez la « mouche à feu ») comme ce fut autrefois le cas, mais son usage est maintenant réservé à une classe de phénomènes beaucoup plus restreints, qui ont affaire avec l'oxydation, ce qui les rend semblables à d'autres phénomènes avec lesquels ils ne semblent avoir rien en commun, comme la rouille. Dans ce qui suit, je veux expliquer comment Churchland s'y prend pour démembrer le concept de conscience de soi et le lier avec des phénomènes qui semblent, de prime abord, lui être étrangers.

Dans le cas du concept de conscience de soi, Churchland (2002b) propose une stratégie dont le résultat sera, somme toute, similaire à la conclusion du professeur Missa — l'abandon de l'idée d'un soi comme entité unitaire —, mais qui a l'avantage, à mon avis, d'ouvrir une nouvelle piste pour la recherche. Sa stratégie consiste à redéfinir le concept. Voici ce qu'elle écrit : « Pour identifier le phénomène que nous voulons expliquer, il est utile de commencer avec l'idée que le concept de soi d'une personne est un ensemble d'outils organisationnels visant à "rendre cohérents" les plans, décisions et perceptions du cerveau » (2002b, p. 308, ma traduction). C'est ce genre d'outil qui est utilisé quand j'évite une balle de baseball qui vient vers mon visage, quand je tente d'agripper un verre sur la table en face de moi ou bien quand je me mets en colère parce que je crois qu'un propos désobligeant m'était adressé ou encore quand je me demande quels seront les effets d'une certaine décision sur ma vie.

> Cette remarquable gamme d'usages divers du concept de soi motive une reformulation des problèmes à propos « du soi » en termes de capacités représentationnelles de soi (*self-representational*) du cerveau. Cette façon de faire nous éloigne de la tentation de penser au soi comme à une entité singulière et encourage l'idée que l'action de se représenter soi-même (*self-representing*) implique une pluralité de fonctions, chacune ayant une gamme de tons, de niveaux et de degrés[8]. (2002b, 308-309, ma traduction)

8. Ceci n'empêche pas que plusieurs de ces capacités autoreprésentationnelles soient prises en charge par des structures voisines (voir par exemple Northoff et Bermpohl 2004).

On ne saurait ici que donner un aperçu de ces nombreux systèmes de représentations de soi auxquels fait allusion Churchland. Nous le ferons en mentionnant quelques études sur les lésions et sur les psychopathologies qu'elle décrit dans son article.

- Des patients souffrant d'une lésion bilatérale de l'hippocampe et des structures corticales associées sont incapables d'acquérir de nouvelles connaissances et perdent littéralement toute information autobiographique. Par exemple, le patient R.B. vit essentiellement dans un cadre temporel ne dépassant pas les 40 secondes. Malgré ce déficit aigu, les autres systèmes (ceux que nous verrons dans un instant) semblent intacts : R.B. sait qu'il bouge lui-même son bras quand c'est le cas, il sait qu'il est heureux, etc.
- Une personne atteinte d'une lésion du cortex pariétal droit, qui résulte en une perte de sensation et de mouvement du côté gauche, peut nier que ses membres du côté gauche sont en fait les siens. Parfois, le patient utilisera son bras droit pour pousser son bras gauche hors du lit en insistant pour dire que ce dernier n'est pas à lui.
- Lorsque nous pensons ou lorsque nous posons une action, nous avons le sentiment que cette pensée ou cette action est la nôtre, que nous en sommes responsables (ou du moins qu'elle n'est pas sous le contrôle de quelqu'un d'autre). En d'autres mots, être simplement conscient de l'occurrence d'un état mental dans notre esprit n'est pas suffisant pour décrire notre expérience consciente habituelle. Un ingrédient supplémentaire est requis : le fait que cet état mental soit vécu ou senti comme étant *le nôtre*. Il appert que, chez certains schizophrènes, cet ingrédient fait défaut et ces derniers font l'expérience *dans leur esprit* de pensées qui leur semblent étrangères (Graham et Lynn-Stephen 1995).

Un élément de l'explication de la dernière pathologie joue à mon avis un rôle important dans l'apparition de certains aspects du soi tel qu'on le connaît[9]. Plusieurs chercheurs postulent que ce qui est défaillant dans

9. Il n'est pas le seul, loin de là. Voir par exemple, le rôle que Damasio (2003) fait jouer au système intéroceptif — perception de l'activité des viscères, mais aussi de la douleur, de la position des membres, etc. — et aux émotions dans la constitution du noyau du soi (*core self*).

le cas des schizophrènes est un système qui est impliqué dans la planification et l'exécution des mouvements. Selon un modèle inspiré par les travaux de Wolpert, Ghahramani et Jordan (1995), l'action s'explique ainsi : nous formons d'abord un désir, puis nous utilisons un « modèle inverse » (*inverse model*) qui, comme son nom l'indique, inverse le flux causal en estimant la commande motrice qui pourrait réaliser notre désir. Comme il existe plusieurs séquences d'actions qui pourraient nous mener à la réalisation de notre désir, le cerveau doit vérifier si la commande choisie mène bien au but désiré. Il génère alors des prédictions des résultats anticipés de ses actes à partir d'informations sur la commande motrice et l'état du monde au moment de poser l'acte. La prédiction, ou ce que Wolpert, Ghahramani et Jordan (1995) ont nommé le « modèle anticipatif » (*forward model*), peut être comparée avec nos intentions et mener à des corrections de l'action avant l'exécution complète de celle-ci. S'il y a un désaccord entre les rétroactions sensorielles à propos des conséquences de nos actes et le modèle anticipatif, le cerveau pourra conclure à la présence de quelque influence externe et procéder à l'ajustement de la commande motrice. Dans le cas d'une dysfonction du mécanisme de comparaison (comme on suppose que c'est le cas chez les individus atteints de schizophrénie), le cerveau pourrait conclure erronément que les actes produits de façon endogène sont plutôt générés par une force externe.

Patricia S. Churchland croit que ces émulateurs neuraux rudimentaires

> … peuvent à leur tour être améliorés (*upgraded*) pour mener à des modèles internes de planification plus sophistiqués. Les émulateurs peuvent faciliter l'exécution d'un mouvement approprié après que la cible est devenue invisible […] avec une connectivité appropriée, un émulateur peut être utilisé hors connexion (*off-line*) pour planifier le futur à long terme, et ainsi déployer une manipulation étendue de l'image du corps. Des modifications additionnelles permettent l'émulation hors connexion des états cognitifs… (2002b, 310, ma traduction).

Churchland nous propose donc deux choses : d'une part, une explication de la conscience de soi qui rend ce phénomène, ou du moins une partie de celui-ci, semblable aux émulateurs nécessaires pour le mouvement adapté et, d'autre part, une histoire évolutive qui inscrit ces capacités autoreprésentationnelles dans un continuum qui va des capacités simples aux capacités plus élaborées.

Références

BLOCK, N. (1995), « On a Confusion about a Function of Consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 18, p. 227-287.

BRADSHAW, J.L. (1981), « In Two Minds », *The Behavioral and Brain Sciences*, 4, p. 101-102.

CHANGEUX, J.-P. (1983), *L'homme neuronal*, Paris, Fayard.

CHURCHLAND, P.S. (1981), « How Many Angels… ? », *Behavioral and Brain Sciences*, 4, p. 103-104.

—— (1986), *Neurophilosophy*, Cambridge, MIT Press.

—— (1988), « Reduction and the Neurobiological Basis of Consciousness », dans A.J. MARCEL et E. BISIACH, dir., *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, p. 273-304.

—— (2002[a]), *Brain-Wise*, Cambridge, MIT Press.

—— (2002[b]), « Self-Representation in Nervous Systems », *Science*, 296, p. 308-310.

COMTE, A. (1838), *Cours de philosophie positive,* t. 3, Paris, Bachelier.

DAMASIO, A. (2003), « Feelings of Emotion and the Self », *Annals of the New York Academy of Science*, 1001, p. 253-261.

DAVIES, C.G. (1990), *Conscience as Consciousness : The Idea of Self Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation.

FAUCHER, L. et R. MALLON (2004), « Soi-même comme un autre : schizophrénie et psychologie zombie », dans D. FISETTE et P. POIRIER, *Problème de conscience*, Paris, Harmattan.

GAZZANIGA, M.S. (1987), *Le cerveau social* / trad. par J. Polanis, Paris, Laffont.

GESCHWIND, N. (1981), « The Perverseness of the Right Hemisphere », *Behavioral and Brain Sciences*, 4, p. 106-107.

GRAHAM, G. et G. LYNN-STEPHENS (1995), « Mind and Mine », dans G. GRAHAM et G. LYNN-STEPHENS, dir., *Philosophical Psychopathology*, Cambridge, MIT Press, p. 91-109.

HOUDÉ, H., D. KAYSER, O. KOENIG, J. PROUST et F. RASTIER (1998), *Vocabulaire de sciences cognitives*, Paris, Presses universitaires de France.

LEDOUX, J.E. (2002), *Synaptic Self*, New York, Viking.

LEDOUX, J.E. et M.S. GAZZANIGA (1981), « The Brain and the Split Brain : A Duel with Duality as a Model of Mind », *Behavioral and Brain Sciences*, 4, p. 109-110.

Locke, J. (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*. Texte original disponible sur le site : <http ://www.ac-nice.fr/philo/textes/biblio.htm>.
—— (1998), *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Seuil.

Nagel, T. (1971), « Brain Bisection and the Unity of Consciousness », *Synthese*, 22, p. 396-413.
—— (1983) [anglais 1977], *Questions mortelles*, Paris, Presses universitaires de France

Northoff, G. et F. Bermpohl (2004), « Cortical Midline Structures and the Self », *Trends in Cognitive Sciences*, 8/6, p. 102-107.

Wolpert, D.M., Z. Ghahramani et M.I. Jordan (1995), « An Internal Model for Sensorimotor Integration », *Science*, 269, p. 1880-1882.

Résumé

La conscience est un concept plutôt fluide, même chez Locke qui, le premier, l'utilisa au sens de conscience de soi. Cela conduit les neuroscientifiques à écarter la notion comme non pertinente ou à l'identifier au cerveau. Or, les observations sur le fonctionnement des cerveaux dont les deux hémisphères ne communiquent plus suite à une lésion, conduisent à remettre en question l'unité de la conscience. Faut-il aller jusqu'à postuler une multiplicité de soi dans le cerveau (un modèle déjà entrevu par Auguste Comte) ? Sans aller jusqu'à cet extrême, il faut toutefois admettre l'inadéquation radicale de la notion d'unité de conscience.

Abstract

The conscience is a fluid concept, even in Locke's writings, where it was first used in the sense of the conscience of self. This leads neuroscientists to throw out the notion as irrelevant or to only identify conscience on the level of the brain. Therefore, observations concerning brain function, when the two hemispheres no longer communicate with one another, due to a brain lesion, lead to questions about the unity of the conscience. Must we go so far as to speculate on a multiple self in the brain (a model already explored by Auguste Comte)? Nevertheless, without going to that extreme, we must admit to the profound inadequacy of the notion of a unified conscience.

© Revue *Théologiques* 2004. Tout droit réservé.