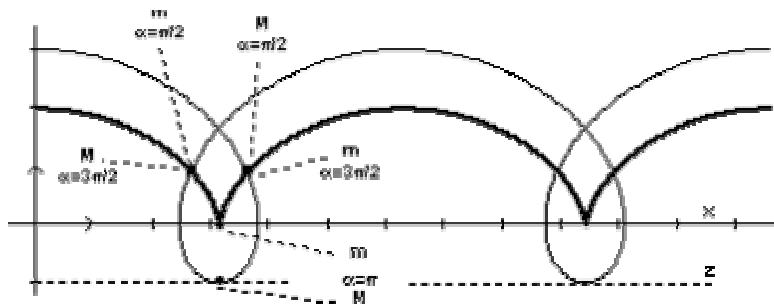


Albert Dechambre

L'avance de la conscience



*Convergence réflexive de la philosophie de l'esprit
et de la phénoménologie*

Vivre et écrire II

Introduction

« Il y a incontestablement quelque chose entre la Nature transcendante, l'en-soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit, de ses actes, de ses noèmes. C'est dans cet entre-deux qu'il faut essayer d'avancer. » (Maurice Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, folio essais, 1960, p. 210)

« Mais, là où il y a danger, là aussi
Croît ce qui sauve. »

Hölderlin cité par Heidegger dans *La question de la technique, Essais et conférences*, tel Gallimard, 1958, p. 38)

Cet essai est le second volet d'un projet balisé par *L'époque critique de l'écriture, essai sur la convergence réflexive*. Mon but est d'esquisser une philosophie des sciences de l'esprit qui aurait dans son cahier de charges l'élaboration systématique du troisième discours souhaité par Paul Ricœur, pour « référentiel » l'expérience intégrale de celui-ci et pour objet la conscience adulte de Maurice Merleau-Ponty. Qu'il soit dit également que son infrastructure est la question de *l'esprit* telle qu'elle est posée par Jacques Derrida dans le colloque fabuleux qu'il a rejoint. Ouvrir le vivre à la différence...

Intention

Nouer le monde constitué de Husserl, l'entre-deux de Merleau-Ponty, l'expérience intégrale de Ricœur et la différence de Derrida au monde des sciences de l'esprit naturalistes est la tentative de cet essai, nourrie par un sentiment têtu que la question de l'esprit ne peut être posée que d'un point de vue métadisciplinaire et soutenue par un maître mot que Ricœur soupçonne Derrida d'avoir *soustrait* à la différence, et que celui-ci emprunte à Heidegger : « rassemblement encore impensé ». Cette tentative, heureusement, peut se servir des crises de la phénoménologie et de la philosophie de l'esprit qui laissent penser que cette époque de l'histoire de la pensée est propice à une convergence réflexive entre les deux sœurs.

S'il faut désigner un point d'articulation suffisamment compréhensible pour les uns et les autres mais éminemment provisoire selon la logique d'écriture de cet essai, je pense qu'il revient à Husserl. Et bien que je me sers plutôt de la vision globale *en trois temps* de Ricœur sur son œuvre, j'aurai toujours en réserve les mises en garde de Derrida dans *Genèse et structure* « contre une présomption d'un conflit entre approche génétique et approche structurale » surimposée d'entrée de jeu¹.

Point d'articulation mais surtout un projet scientifique déçu. La critique positiviste de la métaphysique et de toute philosophie première a brouillé la visée scientifique de Husserl présentant la phénoménologie comme une discipline d'un autre temps aux yeux des philosophes de l'esprit pétris de naturalisme. Un renouveau est-il possible au moment où la philosophie de l'esprit et les neurosciences cognitives s'attaquent à la conscience et constatent qu'elle ne peut être coulée dans des modèles de type cognitiviste ? Les apories du lieu et du temps de la conscience viennent ainsi s'ajouter à l'aporie phénoménologique de son origine. Ensemble elles plaident pour une approche de type narratif, explorée selon des modalités très différentes par Ricœur, Searle, Dennett et Derrida.

Une telle approche fait de l'opposition traditionnelle entre l'empirique et le transcendantal une matière relative et en évolution, l'outil d'un naturalisme détendu.

¹ Jacques Derrida, *Genèse et structure*, in *L'écriture et la différence*, Points Seuil, 1968, p. 230.

Ce naturalisme détendu et la présence diffuse sont les deux lignes de force de cet essai pour faire converger la philosophie de l'esprit et la phénoménologie. Détendre le naturalisme, c'est montrer, en croisant Husserl et Searle, qu'aucune menace réductionniste ne pèse sur les phénomènes intentionnels pour autant que leur nature intentionnelle intrinsèque soit élucidée. C'est de manière positive déterminer le rapport *naturel* que l'esprit entretient avec les substrats neuronaux et symboliques. Diffuser la présence c'est affirmer, en croisant Dennett et Derrida, que les schémas dedans-dehors, avant-après, originaire-dérivé, sont à la fois nécessaires et inopérants pour décrire le flux intentionnel. Le premier le montre sur le plan empirique et le second, compilant sa tradition, balise la voie en épuisant ces schémas. La présence diffuse est l'envers positif de la présence différée qui a nourri le débat interne à la phénoménologie.

Parcours

L'ignorance et l'incompréhension mutuelles règnent entre la philosophie de l'esprit et la phénoménologie, pour des raisons historiques liées au décalage entre la phénoménologie transcendantale née au début du XX^e siècle sur fond de positivisme logique et une philosophie de l'esprit issue de la synthèse de la philosophie analytique et des sciences cognitives, et pour des raisons épistémologiques liées à l'opposition jugée irréductible entre le naturalisme et le transcendantalisme. Cet essai a pour objectif de corriger cette situation en présentant des travaux récents qui se tiennent aux limites des deux disciplines et des débats qui offrent l'occasion rare d'une confrontation directe.

Je suis pour ma part plutôt un philosophe de l'esprit et non un phénoménologue. Mais je suis persuadé que le programme de constitution des différentes régions de l'être que s'était fixé Husserl, reste étonnamment moderne. Tout aussi significative est l'évolution de sa pensée qui, de sa période constitutive médiane à sa dernière période génétique, préfigure le débat dans les sciences cognitives entre le courant computationnel et le courant enactif. Je suis surtout troublé par la profondeur et la douleur des remises en question qu'aussitôt il suscita et qui conduiront à son éclatement ou au maniérisme. Si cet essoufflement, ce déséquilibre constitutif (Derrida, *Genèse et fonction*) doit par une nécessité interne faire partie de l'histoire de ce mouvement philosophique, il ne remet pas en question l'idée d'une science de l'esprit initiée par Husserl sur les bases jetées par Dilthey et Brentano, puis travaillée par Merleau-Ponty pour rendre toute sa place, *partout et nulle part*, à l'interrogation philosophique.

Il me semble urgent aujourd'hui de mettre en perspective l'évolution de la phénoménologie et celle des neurosciences, en particulier dans la modélisation des fonctions cognitives comme systèmes dynamiques et comme produits de l'évolution culturelle. Il est difficile, pour la même raison, d'accorder à des philosophes de l'esprit objectif (*Geist*) comme Cassirer que la progression vers le symbolique nous dispense désormais d'une analyse de l'esprit originaire subjectif. Aussi étrange que cela paraisse, nous sommes revenus à un stade exploratoire dans l'étude de l'esprit si nous le définissons ici comme matière animée par le sens.

Le rejet du naturalisme doit être réévalué en fonction de la crise actuelle des sciences cognitives. Celles-ci ont donné un nouveau cadre scientifique aux spéculations mécanistes remontant au XVII^e siècle (Descartes, Hobbes) en introduisant le concept hybride de symbole physique. En revanche, les fondements computationnalistes de l'idée séminale de Turing² ont occulté ou relégué au second plan les domaines cognitifs qui résistaient au modèle comme la conscience et la rationalité. Au début du XVIII^e siècle, Leibniz critiquait déjà le modèle mécaniste de Hobbes : « Et feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on puisse y

² Turing a démontré qu'une machine dite de Turing est capable de réaliser tout calcul qu'un ordinateur peut réaliser. Il en a tiré la conjecture, dite de Turing, que tout processus intelligent est un processus de calcul sur des symboles matériels.

entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans que des pièces, qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi, c'est dans la substance simple, et non dans le composé ou dans la machine qu'il faut la chercher »³.

Partant de cette citation, Daniel Dennett⁴ en montre l'héritage contemporain chez Searle par exemple dans son argument de la chambre chinoise. Leibniz et ses héritiers n'avancent que des arguments épistémologiques : nous ne pouvons pas comprendre la conscience de manière mécaniste. Ils ne démontrent pas que la conscience n'est pas un mécanisme. Je pense que c'est parce qu'ils n'étaient pas en mesure de définir cette notion dans toute son extension, en particulier comme générateur de diversité et comme machine virtuelle. Mon premier objectif sera d'examiner si le cadre naturaliste renouvelé par les neurosciences cognitives et enrichi par une ontologie phénoménologique peut produire une explication et un mécanisme qui rendent justice au large spectre de l'expérience humaine : de la perception à l'éthique.

Si nous qualifions le projet initial de la philosophie de l'esprit phénoménologiquement, c'est une tentative pour expliquer comment la matière produit de la conscience et de l'esprit au risque de ruiner le fondement intentionnel de la conscience. Comme la phénoménologie matérielle de Michel Henry, la philosophie de l'esprit déborde la phénoménologie, cette fois en offrant une solution à la question génétique, mais, contre elle, nous pouvons penser que c'est pour l'élargir. J'ai la conviction qu'une philosophie de l'esprit éclairée peut étudier aussi bien la structure *apparente* de la conscience que *sa* structure *profonde* en élucidant les contraintes mutuelles qui s'exercent entre elles. La phénoménologie éclatée nous donne le signal qu'une telle tâche doit être au moins tentée. La *stupéfiante inversion* réalisée par la phénoménologie de l'inapparent qui se délite en *pur appel* indique en creux que la pensée, de quelque bord philosophique que ce soit, a besoin d'un cadre de pensée plus vaste et d'une articulation conceptuelle audacieuse qui combinerait la cognition, l'incarnation et l'intentionnalité au sein d'un « événement unique » nourri par « une quasi-causalité expressive, non pas du tout une causalité nécessitante »⁵.

Le naturalisme biologique accueille ce complément en dégageant une causalité systémique comme contrepartie naturaliste de la causalité intentionnelle. Il traduit d'une certaine manière ce « rien » dont parle Derrida dans *Genèse et structure* qui « empêche les parallèles de se rejoindre » en nommant la psychologie phénoménologique et la phénoménologie transcendantale (p. 245). Le naturalisme biologique montre que les caractéristiques supérieures de l'esprit humain comme l'engagement intentionnel et la rationalité ne sont *solubles* ni dans la mémoire génétique ni dans les structures épigénétiques. C'est d'une autre manière renouveler la *tournure d'esprit* et la méthode de Bergson en cherchant dans la science elle-même les « zones d'indétermination » qui rendent possible l'écoulement de la matière et de l'esprit, « l'un dans l'autre »⁶.

Ce qui me surprend est que cette thèse est aussi une *traduction* naturaliste de la pensée de la différence initiée par Jacques Derrida et condensée dans l'idée que l'écriture (comme structure de supplémentarité) produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter⁷. J'ai vu dans *L'époque critique de l'écriture*, en avançant le dangereux concept de « machine à écrire l'esprit » (chapitre 8) et guidé par le principe que « là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve », comment Derrida rejoint Dennett ou Dennett rejoint Derrida, échange indécidable⁸, qui est peut-être le dernier mot, aujourd'hui, de la première question, aujourd'hui, *de l'esprit*, celle de la matière de l'esprit ou de l'esprit de la matière.

Pour la pensée naturaliste moderne, la signification de cet autre débordement *de* la phénoménologie (son débordement *par* la phénoménologie dans laquelle j'inclus Derrida comme

³ Gottfried Wilhelm von Leibniz, *La monadologie* (1714), éditions Delagrave, 1978, § 17.

⁴ Daniel Dennett, *The Zombic Hunch*, 2000.

⁵ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Epiméthée, 1968, p. 199.

⁶ Henri Bergson, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), PUF Quadrige, 1939, p. 276.

⁷ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967, p. 99.

⁸ Jacques Derrida, *Éperons, Les styles de Nietzsche*, Champs Flammarion, 1978, p. 93.

un de ses produits à retardement) est, je crois, de lui fournir les moyens conceptuels d'une réappropriation du principe d'immanence qu'elle avait refoulé sous une forme qui prend acte du renversement des pouvoirs, celui des instances constituantes traditionnelles par les entités constituées, celui de l'original et des copies par les simulacres, plus exactement, un élargissement du pouvoir de la conscience que j'associerai à l'externalisme critique de Paul Ricœur et à l'évolution culturelle. Où la conscience oscille invariablement entre la condition d'écrivain et celle de scribe.

Plan

Le premier chapitre prend acte d'une crise naissante au sein de la philosophie de l'esprit. Si les tournants de la phénoménologie sont historiquement avérés, ceux de la philosophie de l'esprit sont seulement en train de se produire, à l'exception de Hubert Dreyfus qui fût un précurseur, par la remise en question du dogme cognitiviste et computationnel. Cette crise appelle une réflexion sur la place nécessaire que la phénoménologie doit prendre en son sein et sur le statut du naturalisme qui oppose radicalement les deux disciplines. Je considère que la pensée évolutionniste fournit les moyens d'une synthèse car elle promeut un naturalisme éclairé. Elle est scientifiquement supérieure au cartésianisme fixiste qui influence encore les deux traditions. En intégrant l'évolution culturelle, l'épistémologie évolutionniste élargit le concept de constitution à des modes collectifs et surtout détend la question de la charge exorbitante qui pèse sur la conscience constituante chez Husserl. Ses dernières recherches génétiques auguraient peut-être un tel rapprochement laissant penser qu'il aurait pu accueillir favorablement cette idée élargie d'évolution. Et nous pouvons nous demander si le thème du monde de la vie (*Lebenswelt*) ne donne pas l'impulsion à un naturalisme biologique non réductionniste justifiant une investigation des fondements écologiques du psychisme, des processus subpersonnels ou des protopensées aux côtés des analyses systématiques et systémiques menées dans l'immanence du flux intentionnel et des systèmes symboliques. Si le monde de l'esprit de Husserl ou le monde 3 de Popper ou encore le monde memétique de Dennett constituent bien l'intersection suffisante de la phénoménologie et de la philosophie de l'esprit, alors les divergences sur les modes de constitution peuvent être minimisées en recherchant des traductions et des énoncés liens. Le renversement darwinien que cet essai esquisse pourrait-il, après « cette tentative insensée » de Husserl « de tout soumettre aux bienséances de la conscience », contribuer, comme Husserl d'ailleurs, à « révéler tout le reste »⁹ ?

Le chapitre deux aborde ce que Dominique Janicaud appelle les relèves de la phénoménologie. S'il fallait que son éclatement marque la fin d'un style de pensée philosophique, celui de la vision non médiée, celui-ci aurait au moins le mérite d'offrir plusieurs voies à la philosophie de l'esprit dans sa recherche d'un dépassement. Et si j'entends bien ce que dit Gérard Granel dans son article, *La phénoménologie décapitée*¹⁰, ces germes sont encore contenus dans l'œuvre de Husserl. La voie la plus prometteuse est la phénoménologie herméneutique de Ricœur, pensée d'ouverture au temps dont les liens avec la philosophie de l'esprit, en particulier celle de Dennett, apparaissent dans la figure du sujet narratif, même si le récit chez Dennett est plus chaotique car il résulte aussi de l'édition non maîtrisable de « brouillons multiples ». J'examine la critique de Janicaud de l'hétérophénoménologie qui ignore la signification de la réduction naturaliste que celle-ci met en œuvre comme pensée médiatrice entre la *pensée de la profondeur* de la phénoménologie et la *pensée de la distance* des sciences en troisième personne. Le chapitre se poursuit par un examen de l'ontologie phénoménologique renouvelée par David Woodruff Smith pour l'accommoder au naturalisme. Celle-ci forme le socle sur lequel peut se développer une philosophie de l'esprit

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre* in *Signes*, Folio essais, p. 293 (cité par Claude Lefort, *Sur une colonne absente*, N.R.F. Les essais, 1978, p. 9)

¹⁰ Gérard Granel, *La phénoménologie décapitée*, dans Dominique Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*, 1995, p. 339-353.

soucieuse de donner, sans concession, aux objectivités de sens leur véritable place dans la constitution des phénomènes mentaux. Le chapitre se termine sur une variation autour du rapport du fini et de l'infini suscitée par la lecture de *Finitude et représentation* de Daniel Giovannangeli¹¹. Cette variation, *le fini dans le fini*, rapporte la finitude ontologique de l'objet culturel à la finitude de ses apparitions, réglée par celle des systèmes symboliques dans lesquels il vient se sédimer.

Le chapitre trois ne traite le rapport complexe de la phénoménologie avec la psychologie, obsession de Husserl, et plus généralement avec les sciences positives de son temps que pour éclairer l'accueil négatif que la philosophie de l'esprit lui a réservé. Le passage vers un naturalisme éclairé est possible parce que Husserl a dégagé, bien avant Searle, la première caractéristique que le sujet biologique possède : celle de pouvoir produire « des êtres idéaux et d'en avoir une intuition ». L'attitude transcendantale occupe ainsi une place de choix dans les outils élaborés au cours de l'évolution culturelle. La science de l'esprit envisagée par Husserl dans les *Idées* ou dans le cours sur la *psychologie phénoménologique*, qui soumet l'analyse intentionnelle à une psychologie rationnelle, forme la base théorique indispensable de la synthèse en gestation au sein de la philosophie de l'esprit. Au parallélisme physicopsychique mal avisé et source de confusions, elle substitue un parallélisme psychophénoménologique authentique. L'analyse eidétique est un outil indispensable de validation de l'analyse intentionnelle mais également de l'explication intentionnelle par le sujet qui se met ainsi en scène. Mais le modèle de Husserl pose deux redoutables problèmes qui sont le caractère sisyphéen de la constitution solipsiste et le sens qu'il faut donner à l'analyse eidétique. Celle-ci oscille entre une visée finie de *l'empire intégral des idées* et une visée infinie du *domaine illimité des intuitions eidétiques*.

Ce second problème, que Derrida pose lui aussi dans *Genèse et structure*, mais en avalisant le préjugé du philosophe que la vérité doit être infinie (p. 236), peut être, sinon réglé, détendu en concevant que le sens même de l'essence, et par conséquent celui de l'analyse eidétique, puisse être de prescrire téléologiquement un principe de clôture cognitive dans le contexte de la justification mais pas dans le contexte de la découverte. Aussi la clôture explicative (par la cognition ou par la genèse) n'est pas tant le préjugé du naturalisme, vis-à-vis indépassable de l'ouverture avec laquelle se définirait le *vrai* philosophe, que son « geste spontané », vis-à-vis cette fois dialectique du geste moins spontané du philosophe de se libérer du « projet fallacieux » que représente toute structuration finie¹².

Peut-être pouvons-nous résoudre le premier problème en comprenant les processus de réduction et de constitution comme deux processus asymétriques : la réduction lente mais résolue renvoie à la conscience en régime réflexif qui décompose le monde culturel (ou le monde perçu au sens de Bergson, celui des actions possibles), la constitution rapide et automatique renvoie à la conscience en régime d'habitude. Ce rapport me permettra dans la suite de penser phénoménologiquement comment la conscience en régime réflexif est en avance sur elle-même en régime habituel.

Pour cerner ce paradoxe, il ne faut pas se priver des sources d'inspiration les plus diverses. Ainsi, en termes bergsoniens, je dirais ceci : la conscience en régime habituel dégénère en conscience empirique sans intentionnalité tangible, comme simple jeu d'un « automate conscient »¹³ alors que la conscience pleine, forte de sa méthode et des objets qu'elle a conquis avec elle, peut investir la durée pour contester précisément le caractère exclusif de la logique temporelle, un écoulement mécanique et uniforme du présent au passé et un enchaînement parfaitement déterminé du passé au présent, qu'elle a elle-même contribué à mettre en place. Nous pouvons soutenir que ce paradoxe est, dans le schématisme de la réflexion interdisciplinaire, d'un niveau équivalent au principe de l'auto-constitution du sujet, niveau problématique indépassable mais dynamique car il

¹¹ Daniel Giovannangeli, *Finitude et représentation*, Ousia, 2002. Le titre de mon essai prend à revers celui de son livre précédent : *Le retard de la conscience, Husserl, Sartre, Derrida*, Ousia, 2001.

¹² Jacques Derrida, *Genèse et structure*, p. 236.

¹³ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 176.

donne un contenu à l'auto-constitution par la circulation memétique qu'il engendre. Bergson parlerait plutôt de conservation du passé dans le présent permettant à la conscience de se soustraire à la loi même de la nécessité¹⁴ mais c'est encore d'une circulation qu'il s'agit qui brouille les catégories de l'avant et de l'après.

Le chapitre quatre traite le débat qui oppose Searle à un philosophe de l'esprit atypique, Hubert Dreyfus, sur l'articulation de la description phénoménologique et de l'analyse logique des phénomènes mentaux. Dreyfus défend la première dans le sillage de Heidegger plutôt que dans celui de Husserl, Searle la condamne dans la plus pure tradition de la philosophie analytique. Le débat porte surtout sur le primat de l'action délibérée sur les réactions habiles, contesté par Dreyfus comme paradigme de l'analyse intentionnelle. Il révèle plus des malentendus que des divergences profondes. En mettant Heidegger en avant, Dreyfus cache la visée théorique de Husserl au regard de Searle. Celui-ci prend la phénoménologie en bloc, dans la vision que lui en donne Dreyfus, comme suspendue dans *le ciel de la réduction*. Il ne peut saisir d'autres convergences encore, sur le rôle de l'arrière-plan ou sur la nature invisible de la réalité sociale, qui le rapprochent de Husserl et laissent penser que, malgré ses dénégations, il fait de la *bonne* phénoménologie. L'ontologie phénoménologique à laquelle Dreyfus aboutit subit la pression de la pensée tautologique de Heidegger et perd l'unité des trois régions ontologiques de Husserl. L'analyse en termes d'intentionnalité motrice ne rend pas compte de la forme intégrative des *comportements* habiles où la conscience n'est pas quelque chose qui vient en plus de l'action, mais en est l'éclaireur, le milieu et le porteur. En fin de compte, par le jeu des dérives et des appropriations diversement orientées, cette importation désordonnée de la phénoménologie dans le champ de la philosophie de l'esprit donne à éprouver une première fois l'intuition qui guide la neurophénoménologie d'une équivalence profonde dans le flux intentionnel entre le mode de constitution le plus originaire, celui des rétentions et des protentions, qui s'apparente ici à l'intentionnalité motrice, et le mode le plus élevé, celui des unités intentionnelles structurées par les conditions de succès. Si bien que l'analyse logique n'est pas comme le pense Searle étrangère à la recherche phénoménologique.

Le chapitre cinq discute sous un angle philosophique deux modèles empiriques de la cognition implicite, le modèle graduel d'Axel Cleeremans et Luis Jiménez, et le modèle de la conscience auto-organisée (SOC) de Pierre Perruchet et Annie Vinter. Tous deux affrontent la question de l'importance des contenus conscients dans la cognition. Ils reconnaissent une validité au principe de connexion mais le second en est le plus proche. La question de la continuité ou de la discontinuité des processus cognitifs menant aux représentations discrètes est rapportée au fonctionnement intentionnel au sens le plus large, continu de fait et discontinu de droit, ce qui nous encourage à ne pas trancher entre la perspective connexionniste continue et la perspective évolutionniste qui reste atomiste. Les orientations du modèle SOC et du modèle graduel sont rapportées respectivement aux deux orientations constituante et antéprédicative de la phénoménologie, ce qui me permet d'envisager une synthèse rétrospective avec les orientations de Searle et Dreyfus et, plus en amont encore, avec le débat sur les phénoménologies minimalistes. En définitive, tous les débats qui ont été abordés ne peuvent se résoudre que si nous appliquons la leçon du temps de Dennett : le temps phénoménologique de la décision n'occupe pas une place définie dans la succession des processus sous-jacents, ni d'ailleurs dans le temps phénoménologique du flux vécu en mode non réflexif.

Le chapitre six tente d'opérer la synthèse, côté philosophie de l'esprit. Il analyse les trois significations ontologique, épistémologique et axiologique du principe de connexion de Searle. La première assure la médiation entre l'ontologie naturaliste et l'ontologie phénoménologique. Les critiques du principe de connexion révèlent une dépendance entre celui-ci et l'explication intentionnelle, et plus généralement entre l'intentionnalité transversale et l'intentionnalité longitudinale, que Derrida constate à sa manière avec la différance et que Dennett résout avec sa

¹⁴ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, p. 264.

théorie de la conscience, combinaison de « brouillons multiples » et de « narrations ». Je discute ensuite le débat entre Searle et Derrida sur la signification logique et axiologique de la théorie des actes de langage, en reconsidérant la position de Searle à la lumière de son œuvre postérieure à *Limited Inc.* de Derrida qui, en 1990, mettait un terme au débat. Peut-être la structure double du flux intentionnel, d'ombres (jetées par le présent sur le futur) et de lumière, de continuités et de discontinuité, pourrait-elle le faire renaître sur des bases plus accueillantes à l'idée de dérive. Je me permets ainsi de rabattre Derrida sur Husserl en considérant la logique des rétentions et des protentions comme la matrice de la dérive de la marque. Si, comme l'écrit Ricœur, l'intentionnalité longitudinale repose sur la *reconnaissance* que l'intentionnalité transversale lui donne, celle « d'un quelque *chose* qui dure »¹⁵ ou si nous voulons nous immiscer dans le débat, d'un quelque *chose* qui peut être itéré, il n'en reste pas moins que cette dernière repose aussi sur une logique qui n'est plus celle d'une récursivité générale mais bien d'une intrication générale mise en œuvre par l'évolution culturelle et la compétition memétique où s'entremêlent le fait et le droit, le sujet conscient et l'agent transcendantal. Je termine le chapitre en réfléchissant à la signification minimale du naturalisme biologique en croisant le modèle de la conscience humaine d'Henri Atlan et l'analyse de Patrice Loraux des deux sens de l'être-dans et de la double inclusion, qui confirme la nécessité d'un brassage conceptuel.

Le chapitre sept évalue les apports de la neurophénoménologie, seule théorie naturaliste qui prétende respecter les principes de la phénoménologie transcendantale. Il aborde deux questions : la constitution du temps et l'accomplissement perceptif. Il apparaît que plus l'analyse des processus neurobiologiques est menée finement, plus l'intuition de l'autonomie des phénomènes intentionnels se voit confirmée par les faits. Je propose une modification au schéma de la figure du temps de Husserl amélioré par Varela selon les indications données par Merleau-Ponty dans le magnifique chapitre de la *Phénoménologie de la perception* consacré à la temporalité, de manière à représenter plus adéquatement la structure en phases des présents phénoménologiques. Le modèle dynamique de l'espace des phases de Varela révèle tout ce qu'il y a lieu de l'être sur la structure noétique de l'expérience. La neurophénoménologie poursuit ainsi la réflexion de Husserl sur le parallélisme psychophénoménologique et nous rassure : nous devons encore investiguer la matière neuronale mais elle ne nous fournit que des fragments, des inscriptions partielles de l'esprit. L'isomorphisme neurophénoménologique, si nous l'appelons encore ainsi, n'a un sens que pour décrire les modulations attentionnelles et émotionnelles, là où les variations dynamiques nous donnent une *bonne représentation* des unités cognitives pertinentes pour l'analyse intentionnelle, comme le sentiment musical éprouvé en écoutant une mélodie. Il est donc local et se tient dans la durée des présents phénoménologiques. Comme les modèles empiriques présentés dans le chapitre précédent, la neurophénoménologie fait le pas que refuse encore Changeux pour initier le troisième discours : ce sont les données phénoménologiques prises au sens large de l'expérience intégrale qui règlent la recherche scientifique dans ce domaine. L'hétérophénoménologie présentée comme une concurrente a aussi une validité dans la mesure où la conscience est aussi celle d'une créature darwinienne susceptible de se *tromper* et de *produire* des illusions phénoménologiques ayant une valeur adaptative.

Le huitième chapitre propose plusieurs synthèses des multiples croisements qui tendent vers les concepts fédérateurs de sujet narratif et de présence diffuse. Ces synthèses sont résolument spéculatives car elles conduisent à réunir la pensée systémique qui s'impose pour décrire le fonctionnement cognitif et la pensée de la différence. La première synthèse est celle du soi formel de Searle fondée sur la théorie de l'écart rationnel dont j'essaie d'extraire la teneur phénoménologique qui est d'éclairer les ombres intentionnelles en montrant qu'elles ne sont pas inéluctables. Il n'y a de flux et d'engagement intentionnels que si le sujet sait qu'il peut s'en écarter et produire un flux alternatif. La seconde synthèse est l'élargissement de la présence en prenant appui sur l'intuition immanente. Celle-ci jugée contradictoire par le naturalisme a

¹⁵ Paul Ricœur, *Temps et Récit*, 3 : *Le temps raconté*, Seuil, 1985, p. 82.

cependant un champ d'application qui élargit la présence ou, plus exactement afin de rendre justice à Husserl, prolonge celles qu'il a thématiques : *présence en chair et en os* des objets d'une intuition externe, *présence vécue sans distance* des objets immanents dans le flux, *présence se présentant sans cesse* de la subjectivité transcendantale. C'est la *présence immanente* des objets de sens dans le va-et-vient de leurs présentations subjectives et de leurs représentations matérielles codifiées, pour autant que nous ayons fixé la différence entre objets externes et internes. Pour les objets internes, le choc s'identifie à l'affect et prend la forme d'une onde de choc. Onde de choc et omni-temporalité définissent conjointement la présence immanente des objets de sens en établissant une communauté de sens entre la phénoménologie des objectivités de sens et la théorie de la réalité sociale de Searle. L'objet de sens se présente de manière répétée dans le flux via des vécus qui *se* confirment continuellement et *le* confirment comme constituant de la réalité sociale. Elargissement également de la présence du sujet : *présence diffuse* systémique le long du flux contrepartie de la présence différée ; *présence nommée* du soi au moyen de ce que j'appelle une déclaration feinte, qui fait signe autant vers la théorie des actes de langage de Searle que vers la théorie de la machine virtuelle de Dennett, et contrepartie analytique de la présence diffuse. La temporalité phénoménologique met ainsi en scène la logique double du flux : continu intentionnellement comme diffusion de la présence, discontinu rationnellement et symboliquement où s'impose la différence des marques distinctives.

La troisième synthèse porte sur les parallélismes interrogés en termes différents dans chaque chapitre. Il reçoit une ébauche de réponse en rapportant, sans surprise, le sujet psychique aux trois régions ontologiques. Celui-ci « garde la marque de sa dépendance à la nature par la médiation du corps » mais la dépasse comme personne au sein du monde de l'esprit. Si nous considérons les propriétés du sujet psychique susceptibles d'une analyse naturaliste, alors nous devons concevoir un isomorphisme entre les données psychiques et les données neurobiologiques. Mais celui-ci n'implique pas un isomorphisme entre celles-ci et le monde de l'esprit où le sujet est déterminé comme personne. Celui-ci est bloqué par le parallélisme psychophénoménologique qui est un principe épistémologique prescrivant un rapport entre des essences (le monde de l'esprit) et des sens (le monde psychique). Le monde des essences et des structures eidétiques excède celui des incarnations psychiques particulières. Si nous voulons maintenir malgré tout l'idée d'un isomorphisme neurophénoménologique pour soutenir le troisième discours, nous devons dire au mieux qu'il n'est que local car encapsulé dans des structures informationnelles, lieux des synthèses passives, ou partiel dans l'espace de travail conscient, *lieu* interne d'instanciation des outils exo-somatiques et lieu affectif également où le sujet se *personnalise* par ses modulations attentionnelles et émotionnelles. Il ne menace pas le cheminement potentiellement libre et créateur de sens de l'agent conscient et rationnel qui balaie longitudinalement ce qui ressemble à un espace-temps d'immanence, le monde humain partagé. L'expression est pédante ou évidente d'un point de vue strictement phénoménologique mais elle prend ici un sens quasi-littéral que la critique du schéma d'image qu'elle véhicule ne remet pas en cause.

Des théories comme le double aspect, le champ global ou la neurophénoménologie sont les plus proches de la synthèse naturaliste qui a été recherchée dans cet essai. Elles renouvellent le parallélisme de Spinoza en lui appliquant l'appareil des niveaux de description et d'intégration de la matière élaboré par les sciences biologiques modernes¹⁶. Ce n'est plus le parallélisme funeste dénoncé par Husserl mais un modèle intégratif mettant en œuvre deux séries discursives parallèles que j'illustre avec la mélodie : une série de présents phénoménologiques entremêlés par le jeu des rétentions et des protentions, une série symbolique représentée par la partition, marque intentionnelle régulée par les lois de l'harmonie que nous sommes libres de respecter ou d'enfreindre.

¹⁶ Henri Atlan, *Projet et signification dans des réseaux d'automates, le rôle de la sophistication*, dans Dominique Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question, Entre phénoménologie et recherches cognitives*, 1995, p. 262.

Après ce long parcours longitudinal, le lecteur peut se reporter de suite, s'il a besoin de saisir davantage les enjeux et les suites possibles de cet essai, aux suppléments qui débordent le chapitre de synthèses. Ceux-ci opèrent une coupe transversale pour tenter, par un premier recul, d'objectiver les grands thèmes développés. Ainsi je rapporte le thème du naturalisme détendu au naturalisme résiduel de Husserl. Je reviens sur l'intrication du sujet transcendantal et de la conscience empirique selon trois thèmes : l'explication par la fonction permet de dépasser les clivages épistémologiques entre objets naturels et idéaux ; l'omni-temporalité des objets de sens peut être comprise comme un énoncé de liaison (*linking proposition*) entre le sens transcendantal que Husserl leur donne dans les *Idées* et le sens naturaliste de Searle comme objets dépendant de sujets qui les représentent à l'identique ; le concept derridien de trace introduit un brouillage général dans les prétentions scripturales de tous les computationnalismes tout en éclairant la constitution du sujet comme *prise d'écart* ou espacement. Je me penche ensuite sur les schémas d'image directeurs dedans-dehors et avant-après mobilisés dans les discussions les plus serrées pour apprécier leur valeur relative. Je m'interroge encore sur le style de cet essai, que je crois inévitable, marqué par la double écriture, en évaluant la part de lyrisme et de violence qu'elle draine et en espérant qu'elle n'a pas recouvert l'intention initiale de cet essai qui était d'instruire patiemment un dossier. Je termine enfin cette répétition générale en concevant l'idée d'une philosophie des sciences de l'esprit qui se profile derrière ces croisements entre la science de la présence et les sciences de la distance.

Illustration de la couverture : Cycloïde allongée,

(http://www.sciences-en-ligne.com/momo/chronomath/cbe_elem/cycloide.html)