

La fermeture causale de la physique et le problème de l'évolution de la conscience : Bergson à l'aide du naturalisme

Jean-Philippe Marceau*

Résumé

Je soutiens que Bergson offre deux pistes de solution au naturalisme, actuellement confronté au problème de l'évolution de la conscience. À l'aide d'arguments de Nichols et Grantham, j'explique pourquoi ce problème, généralement relégué dans l'ombre du problème corps-esprit, est toutefois très important. J'explique ensuite, à l'aide d'un argument de Kim, que le naturaliste doit alors soit opter pour un réductionnisme, soit violer la fermeture causale de la physique. Je fais finalement appel à Bergson, qui offre une piste de solution pour chacune de ces options. Essentiellement, il défend un panpsychisme de l'action. Pour le dire dans ses mots : la matière dure. Elle est consciente et comporte un degré d'indétermination utilisé pour agir. À l'échelle macroscopique, dans la matière inerte inorganisée, ces indéterminations s'annulent statistiquement. Ce qui fait la particularité du cerveau, c'est que les indéterminations microscopiques et durées microchroniques de la matière fondamentale s'y combinent sans s'annuler, donnant lieu à des indéterminations macroscopiques et à des durées macrochroniques non triviales. Ces durées macrochroniques sont ce qu'on appelle les consciences humaines, et c'est parce qu'elles visent l'action qu'elles ont évolué jusqu'à la forme qu'on leur connaît aujourd'hui. Ceci peut être développé de façon réductionniste ou émergentiste.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

Introduction

En ce qui concerne la conscience, le naturalisme a la vie dure. Pourquoi le cerveau, vu comme un amas de matière strictement régi par les lois de la physique, serait-il, de surcroît, accompagné de conscience ? Celle-ci semble à la fois irréductible et superflue au supposé substrat physique. Les naturalistes eux-mêmes admettent un malaise : « [m]ost people, including most scientists, and even most neuroscientists, feel there is much more to human life than can be seen at the level of neurons¹ ». Ce malaise était jusqu'à récemment implicite : « [e]ven in the early 1990s, most scientists considered consciousness taboo² ». Vue comme subjective et donc impossible à étudier scientifiquement, la conscience n'était même pas mentionnée dans la quasi-totalité des recherches en sciences cognitives. On se bornait plutôt à étudier seulement ce qui était observable, comme le comportement ou le cerveau. Ceci a changé en 1990, quand Francis Crick, prix Nobel de physiologie pour avoir codécouvert l'ADN, a mis à profit son statut de demi-dieu pour briser le tabou. Avec Francis Koch, il a publié un article³ proposant explicitement un bon vieux réductionnisme, implicite au naturalisme, que la communauté scientifique tentait justement de ne pas mentionner. Depuis, de nombreux chercheurs en sciences cognitives ont suivi le pas de Crick et Koch dans l'étude naturaliste de la conscience et, ainsi, le débat à propos de la validité de projet a refait surface. Les craintes implicites sont devenues des arguments explicites. Le sérieux de la situation devient particulièrement clair quand on regarde la littérature en philosophie analytique de l'esprit, arrière-plan philosophique des sciences cognitives. David Chalmers⁴ est célèbre pour y avoir formulé clairement une difficulté : le problème difficile de la conscience. Ce problème est essentiellement une reformulation du vieux problème corps-esprit, implicite ci-dessus. Chalmers lui-même a

¹ Goguen, J. (2002), « Consciousness and the Decline of Cognitivism », p. 3.

² *Ibid.*, p. 1.

³ Crick, F. et C. Koch (1990), « Towards a Neurobiological Theory of Consciousness », *Seminars in the Neurosciences*, vol. 2, p. 263-275.

⁴ Chalmers, D. (1995), « Facing Up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n° 3, p. 200-219.

été surpris⁵ du succès de sa terminologie, considérant que d'autres auteurs, à commencer par Descartes, avaient tenu des propos similaires. Ce vieux problème occupe encore aujourd'hui une place centrale en philosophie analytique de l'esprit. Le problème est si grand que certains auteurs publiant dans des revues de sciences cognitives ou de philosophie analytique font directement appel à des auteurs qui avaient longtemps été mis de côté dans cette tradition. Pour n'en mentionner que quelques-uns, on peut penser à Evan Thompson⁶ et Alva Noë⁷, qui s'inspirent de la tradition phénoménologique en philosophie continentale, citant directement Husserl, Heidegger ou Merleau-Ponty par exemple, pour approcher le problème corps-esprit. On peut donc voir la situation en philosophie analytique de l'esprit et en sciences cognitives comme un rattrapage. Après avoir supposé un naturalisme difficile à avaler, on fait finalement face aux problèmes et on redécouvre des auteurs qui avaient développé des théories alternatives.

Mon article s'inscrit dans cette redécouverte. Plus précisément, je vais faire valoir la pertinence d'une contribution bergsonienne aux débats naturalistes en philosophie de l'esprit. Cette pertinence devient particulièrement saillante quand on prête attention à un problème présentement négligé, c'est-à-dire celui de l'évolution de la conscience phénoménale. En effet, ce problème est généralement vu comme un simple subordonné du problème difficile de la conscience. Ainsi, même lorsqu'on en parle, ce n'est habituellement que l'espace de quelques lignes⁸. L'idée est qu'une fois la nature du lien entre la conscience et le cerveau comprise, il sera aisé d'expliquer comment la conscience phénoménale s'est développée parallèlement à l'évolution du cerveau, qui, elle, est mieux connue. Au contraire, en faisant appel aux travaux de Shaun Nichols et Todd Grantham, je vais soutenir ici que le problème

⁵ Horgan, J. (2017), « David Chalmers Thinks the Hard Problem Is Really Hard », *Scientific American*, <https://blogs.scientificamerican.com/cross-check/david-chalmers-thinks-the-hard-problem-is-really-hard/>, consulté le 28/05/2017.

⁶ Thompson, E. (2007), *Mind in life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 543 p.

⁷ Noë, A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press, 277 p.

⁸ Voir, par exemple, Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, p. 171.

de l'évolution de la conscience est non seulement très sérieux, mais qu'il a aussi des implications importantes quant au problème corps-esprit lui-même. Le cœur de l'argument est que notre conscience phénoménale est beaucoup trop complexe pour ne pas être une adaptation. Ainsi, elle doit jouer un rôle causal dans le monde naturel. Faisant appel à l'argument de l'exclusion causale de Jaegwon Kim, je vais montrer que ceci ne laisse que deux options au naturaliste quant au problème corps-esprit : ou bien réduire la conscience à la matière, ou bien expliquer comment elle en émerge. Ce n'est qu'après avoir sélectionné l'une de ces alternatives que le naturaliste pourra espérer expliquer plus précisément l'évolution de notre conscience phénoménale. Qu'il opte pour l'une ou l'autre de ces alternatives, je vais soutenir que le naturaliste gagnerait grandement à faire appel aux travaux de Henri Bergson.

1. Évolution et fermeture causale

Dans cette première section, je veux commencer par exposer en détail le problème central de mon article, c'est-à-dire le problème de l'évolution de la conscience pour le naturaliste, et puis je dresserai un plan des sections suivantes, qui visent à l'adresser. Démarrons donc notre étude du problème de l'évolution de la conscience en faisant appel à deux exemples de Shaun Nichols et Todd Grantham⁹ : la ligne latérale des poissons et les ampoules de Lorenzini. Chez plusieurs espèces de poisson, on peut observer la présence de lignes sur les flancs. En y regardant de plus près, avec des appareils spécialisés, on peut constater que les lignes sont constituées par des structures complexes. Il y a des tubes qui laissent entrer et sortir de l'eau à travers les écailles du poisson, ces tubes sont connectés à des amas de cellules nerveuses, éventuellement reliées au cerveau du poisson. Dans le cas des ampoules de Lorenzini, en utilisant des méthodes d'observations anatomiques, on découvre la présence de tubes remplis de gel à la surface de la peau des requins. L'autre extrémité du tube est reliée à des amas de cellules nerveuses, c'est-à-dire les ampoules de Lorenzini, qui sont éventuellement reliées au cerveau du requin. À la lumière de la théorie de l'évolution, les scientifiques étudiant ces systèmes ont

⁹ Nichols, S. et T. Grantham (2000), « Adaptive Complexity and Phenomenal Consciousness », p. 656.

immédiatement inféré qu'ils étaient face à des adaptations, même s'ils n'avaient aucune idée de l'utilité de ces adaptations. Les lignes latérales et les ampoules étaient simplement trop complexes pour envisager qu'elles ne servaient à rien. Des travaux subséquents ont donné raison à ces biologistes. On sait aujourd'hui que les lignes latérales servent, entre autres, à détecter les vibrations et les changements de pression dans l'eau. Ces lignes latérales sont essentiellement les équivalents aquatiques de nos oreilles. Les ampoules des requins, elles, servent à détecter les champs électriques, et ainsi à détecter des proies potentielles. Ainsi, quand on découvre une structure biologique complexe chez une espèce, on infère immédiatement qu'elle remplit une fonction, qu'elle a été sélectionnée par l'évolution, même si l'on ne sait pas encore quel serait son rôle.

À l'inverse, quand on est face à une propriété simple, alors le principe de complexité ne s'applique pas et cette propriété ne correspond pas nécessairement à une adaptation. Pensons à la couleur blanche de nos os, une propriété simple. Est-ce une adaptation ? Non, la blancheur de nos os n'influence en rien notre survie, ce n'est donc pas une adaptation. C'est plutôt l'effet secondaire d'une ou plusieurs autres adaptations, par exemple l'évolution d'un squelette solide et flexible, composé d'os constitués de collagène et de minéraux blancs. La blancheur des os n'a donc aucune fonction, elle est tout au plus accidentelle.

Or, dans le cas de la conscience phénoménale, on est bien plus près de la ligne latérale et des ampoules de Lorenzini que de la blancheur des os. On a en effet affaire à un système très complexe. Au cas où vous n'en seriez pas intuitivement convaincus, Nichols et Grantham offrent un argument détaillé. Ces derniers¹⁰ commencent par souligner l'unité de la conscience, en utilisant un exemple de Searle :

I do not just have an experience of a toothache and also a visual experience of the couch that is situated a few feet from me and of roses that are sticking out from the vase on my right, in the way that I happen to have on a striped shirt at the same time as I have on dark blue socks I

¹⁰ Nichols, S. et T. Grantham (2000), « Adaptive Complexity and Phenomenal Consciousness », p. 659-661.

have my experiences of the rose, the couch, and the toothache all as experiences that are part of one and the same conscious event¹¹.

L'idée est que la conscience rassemble plusieurs expériences dans un ensemble unifié et cohérent. Nous n'avons pas affaire à un collage hasardeux d'expériences complètement distinctes. De plus, chacune de ces expériences peut également elle-même être une unification complexe. Par exemple, l'expérience de la rose est une unification de plusieurs expériences plus fondamentales des parties ou propriétés de la rose.

Ceci nous amène au deuxième point de Nichols et Grantham à propos de la complexité de la conscience¹². C'est un grand nombre de canaux d'information qui sont unifiés dans la conscience phénoménale. Ici, Nichols et Grantham ne fondent pas leur argument sur l'union qui nous vient tout de suite en tête : celle de nos différents sens, bien qu'on pourrait probablement le faire également. Leur argument se fonde plutôt sur des résultats à propos de la neuropsychologie de la vision, qui démontrent l'existence de plusieurs canaux d'information unifiés dans la vision phénoménale. Par exemple, les patients souffrant de prosopagnosie n'ont pas de conscience phénoménale de visages entiers, et les patients souffrant de simultagnosie n'ont pas de conscience phénoménale d'ensembles comportant plus d'un objet. Ceci suggère que la conscience visuelle phénoménale unifie plusieurs canaux, dont certains, par exemple, qui reconnaissent les visages, et d'autres qui reconnaissent les ensembles comportant plus d'un objet. Nichols et Grantham donnent d'autres exemples, et il y aurait d'autres sens à discuter, mais je crois en avoir assez dit pour illustrer l'idée. La conscience unifie plusieurs modalités sensorielles, ce qui nous permet de dire qu'elle a une structure complexe.

Nous avons donc de fortes raisons d'affirmer, comme les biologistes qui ont étudié la ligne latérale et l'ampoule de Lorenzini, que la conscience, exhibant une structure complexe, est une adaptation et remplit une fonction. Pour le dire en termes bergsoniens que nous réutiliserons plus tard : on a affaire à l'évolution d'une structure très

¹¹ Searle, J. (1992), *The Rediscovery of Mind*, p. 129-130.

¹² Nichols, S. et T. Grantham (2000), « Adaptive Complexity and Phenomenal Consciousness », p. 661-664.

complexe, derrière laquelle se cache une fonction beaucoup plus simple. Le naturaliste doit donc expliquer comment la conscience peut jouer un rôle causal dans le monde naturel, et plus précisément pourquoi, étant donné ce rôle causal, elle a évolué jusqu'à la forme qu'elle a aujourd'hui.

Ce premier aspect du problème, c'est-à-dire attribuer un statut causal à la conscience phénoménale dans le monde naturel, est plutôt bien connu, et la conclusion généralement acceptée est le réductionnisme. Jaegwon Kim¹³ est célèbre pour avoir clairement formulé l'argument. À la base du naturalisme, il y a l'idée que le monde est fondamentalement physique et complètement régi par un ensemble de lois. Étant donné un ensemble d'objets physiques, nous pourrions en principe utiliser les lois de la physique et décrire, au moins statistiquement, le futur, et le passé, de cet ensemble. Chaque événement physique a donc une cause physique complète. C'est la fermeture causale de la physique, qui tient également, par exemple, dans le cas du cerveau, ou de tout autre siège physique possible de la conscience. Kim se servait ensuite de ce constat pour inférer les deux seules possibilités de naturalisme. Supposons qu'un événement mental M cause un événement physique P'. Or, suivant ce qui vient tout juste d'être dit, comme P' est un événement physique, il existe un autre événement physique P qui a causé P'. P' aurait donc deux causes, P et M. Question d'éviter une surdétermination systématique, nous avons deux possibilités : soit M se réduit à P, soit M est épiphénoménal, c'est-à-dire qu'il ne cause rien. Notons que l'argument peut être formulé de manière statistique, en toute connaissance de la révolution quantique¹⁴. Dans ce cas, on dira que la probabilité de P' est complètement fixée par P, et donc que si M modifie la probabilité de P', il faut que M soit réductible à P, ou que M soit épiphénoménal. Kim conclut donc que les deux seules possibilités de naturalisme sont soit de réduire les états mentaux à des états physiques (par exemple, à des états cérébraux), ou bien de reléguer les états mentaux au rang d'épiphénomènes. Or, comme j'ai tenté de le montrer ci-dessus, la conscience a évolué. Elle est une adaptation et accomplit une fonction. Par conséquent, elle n'est pas épiphénoménale.

¹³ Kim, J. (1989), « Mechanism, Purpose, and Explanatory Exclusion », *Philosophical Perspectives*, vol. 3, p. 77-108.

¹⁴ Papineau, D. (1993), *Philosophical Naturalism*, p. 22.

Dans ce contexte, on peut reformuler le problème de l'évolution de la conscience comme suit. Le naturaliste doit : ou bien faire sens du réductionnisme, avec tous ses problèmes bien connus¹⁵, ou bien, ce qui serait encore plus controversé, carrément rejeter la prémisse de Kim, c'est-à-dire la fermeture causale de la physique, à la base du naturalisme. Une fois l'une de ces alternatives choisies, le naturaliste pourra ensuite se plonger sur la difficulté supplémentaire de savoir plus précisément pourquoi la conscience a évolué jusqu'à la structure complexe qu'on lui connaît aujourd'hui. Notons ici qu'en prenant le problème de l'évolution de la conscience sérieusement, le naturaliste a grandement réduit les possibilités de réponse au problème corps-esprit. Il n'a maintenant que deux choix. Il peut soit réduire la conscience à la matière, soit, s'il rompt la fermeture causale de la physique, expliquer comment la conscience a émergé de la matière par sélection naturelle.

Qu'il choisisse l'une ou l'autre de ces options, le naturaliste gagnerait à faire appel aux travaux de Henri Bergson, qui a beaucoup écrit à la fois à propos de la conscience et de l'évolution. Si le naturaliste décide d'opter pour un réductionnisme, alors il gagnerait à s'inspirer du panpsychisme bergsonien, et s'il opte pour un émergentisme, il gagnerait également à consulter Bergson, qui soutint, particulièrement en fin de carrière, une telle théorie. Je vais ainsi séparer mon exposition de la thèse bergsonienne en deux sections. Premièrement, je vais aborder la possibilité de réductionnisme, où le panpsychisme de Bergson brille par son insistance sur l'action. Pour le dire dans ses mots : la matière dure. Elle est consciente et comporte un degré d'indétermination utilisé pour agir. À l'échelle macroscopique, dans la matière inerte inorganisée, ces indéterminations s'annulent statistiquement. Ce qui fait la particularité de la matière grise, c'est que les indéterminations microscopiques et durées microchroniques de la matière fondamentale s'y condensent sans s'annuler, donnant lieu à des indéterminations macroscopiques et durées macrochroniques non triviales. Ces durées macrochroniques sont ce qu'on appelle les consciences humaines, et c'est parce qu'elles correspondent à leur action qu'elles ont évolué pour prendre la forme qu'on leur connaît

¹⁵ Voir, par exemple, Chalmers, D. (1995), « Facing Up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n° 3, p. 200-219, et Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 414 p.

aujourd'hui. Deuxièmement, je vais expliquer que Bergson a développé une position beaucoup plus radicale, où la fermeture causale de la physique est brisée, ce qui rendrait l'argument de Kim caduque. Il s'agit d'un panpsychisme émergentiste, que le naturaliste qui désire nier la prémisse de Kim gagnerait à étudier. L'idée ici est qu'une fois les consciences microchroniques de la matière grise condensées en une conscience macrochronique, cette dernière serait ontologiquement et causalement irréductible. Ce serait de la causalité vers le bas, position très utile du point de vue de l'évolution.

2. Réductionnisme et panpsychisme bergsonien

Comme promis, dans cette section je vais me pencher sur la première réponse possible face au problème de l'évolution de la conscience, c'est-à-dire d'accepter la fermeture causale de la physique et de réduire la conscience à la matière. Rappelons-nous que l'idée derrière cette approche était qu'une fois la conscience réduite à la matière, elle en hériterait les pouvoirs causaux. Elle aurait alors donc effectivement une fonction, et il y aurait un espoir d'en expliquer l'évolution. Or, ce n'est pas un secret, le réductionnisme, à tout le moins tel qu'actuellement conceptualisé par le naturaliste, pose problème¹⁶. Comme il s'agit d'un problème bien connu qui fait encore aujourd'hui couler beaucoup d'encre, je ne vais pas ici m'étendre sur les arguments antiréductionnistes. Il suffit de dire que la matière étudiée par le naturaliste est inconsciente, inerte, et obéit aveuglément à des lois. Comment réduire la conscience phénoménale à une telle matière ? Pourquoi le cerveau, un amalgame de matière inconsciente, aussi complexe soit-il, serait-il accompagné d'expériences phénoménales riches et unifiées ?

¹⁶ Voir Chalmers, D. (1995), « Facing Up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n° 3, p. 200-219 et Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 414 p.

Une réponse gagnant actuellement en plausibilité et en popularité dans le milieu des sciences cognitives est le panpsychisme¹⁷. Par exemple, Chalmers lui-même considérerait un panpsychisme à la Russell pour résoudre le problème corps-esprit¹⁸. L'idée est la suivante : le naturaliste croit la matière inerte et inconsciente parce que la science nous informe seulement à propos du comportement de celle-ci, sans nous révéler ce qu'elle est intrinsèquement. Par exemple, la physique décrit le comportement des électrons à l'aide d'un ensemble d'équations, mais on ne sait pas de quoi sont faits ces électrons, ou pourquoi ils obéissent à ces équations. Autrement dit, la science décrit le contenant et son comportement, mais ultimement jamais le contenu ou la raison de son comportement. Le naturaliste fait alors l'erreur de dire qu'il n'y a simplement rien d'intérieur, de conscient chez l'électron. Pour remédier à cette erreur, le panpsychisme de Russell propose plutôt de dire que ce qui constitue intrinsèquement la matière, par exemple l'électron, est une conscience ou une protoconscience, et que c'est grâce à celle-ci que les électrons se comportent comme ils le font. Une fois la matière ainsi redéfinie comme consciente, une réduction de la conscience au cerveau pourrait s'opérer naturellement. De plus, le comportement du cerveau étant expliqué par sa nature consciente intrinsèque, de la même manière que le comportement de l'électron est dû à sa conscience, l'épiphénoménisme serait évité, ce qui ouvrirait la porte à une explication de l'évolution de la conscience.

On peut formuler l'idée fondamentale derrière le panpsychisme bergsonien de façon similaire, mais en faisant appel à une notion de conscience plus étoffée. Selon Bergson, la marque de la conscience, ou durée, est l'action, incluant mémoire et choix. C'est dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* que Bergson introduit cette notion. Il faut toutefois savoir que, dans ce premier livre, Bergson ne défendait pas encore une position panpsychiste, il y était plutôt strictement dualiste, et la durée y était définie en opposition à la matière. Milič Čapek l'a bien noté : « in his first book Bergson tended toward a strong dualism of the physical and the mental. To the psychological realm of

¹⁷ Pour un survol incluant certains développements récents, voir Skrbina, D. (2007), « Panpsychism », *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/panpsych/> consulté le 02/10/2017.

¹⁸ Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, p. 153-156.

duration, indeterminism and quality he opposed the spatial realm of determinism and quantity¹⁹ ». Notons que si Bergson en était resté là, avec un dualisme fort, il n'aurait pas pu venir en aide au naturaliste. La conscience, irréductible à la matière qui obéit aveuglément aux lois de la physique, faisait basculer Bergson dans l'épiphénoménisme, et donc dans une impossibilité à expliquer l'évolution de la conscience. Ainsi, il faudra attendre les travaux subséquents de Bergson pour le voir développer son panpsychisme et sa théorie de l'évolution de la conscience. *L'Essai* nous permet néanmoins ici de définir la durée, et ce, en la contrastant au temps de la matière. La durée est « la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs²⁰ ». Bergson parle ici d'une succession psychologique hétérogène où la mémoire se mêle au présent de manière indissociable. On ne peut pas séparer cette succession à l'infini, en instants mathématiques précis. Notre conscience est durée, faite de moments indivisibles qui incluent mémoire et choix authentiquement libres. C'est tout le contraire de la matière, dont la succession est plutôt conceptualisée par l'espace homogène. On peut diviser sa succession à l'infini jusqu'à obtenir des points mathématiques, dont l'évolution temporelle serait strictement régie par la loi de la conservation de l'énergie. C'est la physique classique et déterministe du temps de l'essai. Au contraire, la durée, succession psychologique, ne serait pas régie par des lois et ne serait pas séparable en moments instantanés distincts. Bref, dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson introduit la notion de durée psychologique, en opposition irréductible à la matière déterminée et son temps homogène.

Dans la suite de son œuvre, Bergson développa un panpsychisme, une théorie de la matière qui dure et est imprévisible : « [s]ans une mémoire élémentaire qui relie les deux instants l'un à l'autre, il n'y aura que l'un ou l'autre des deux, un instant unique par conséquent, pas d'avant et d'après, pas de succession, pas de temps²¹ ». De façon analogue à Russell qui remplit les entités vides de la physique par la conscience, Bergson remplit les entités vides de la physique par la durée.

¹⁹ Čapek, M. (1971), *Bergson and Modern Physics*, p. 287.

²⁰ Bergson, H. (2003), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 48.

²¹ Bergson, H. (1922), *Durée et simultanéité*, p. 38.

La matière dure, elle est donc consciente et agit, comme nous, c'est ce qui explique son comportement dans le temps. Ainsi, le dualisme strict de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* n'était qu'une approximation de la réalité. Il y a en fait une différence de degré entre la matière et nous, et cette différence est marquée par l'étendue de la durée²², ou, de manière équivalente, la complexité des actions possibles. On parle ici toutefois d'une énorme différence de degré²³, de sorte que le dualisme de l'*Essai* reste une excellente approximation. En effet, la durée de la matière fondamentale est tellement courte que celle-ci ne peut pas se remémorer, anticiper et agir de façon *effective*²⁴. C'est pour cette raison que nous l'observons, en laboratoire, comme simplement aléatoire et suivant des lois statistiques. Bergson est particulièrement clair à propos de la présence d'indéterminations dans *La pensée et le mouvant*, rédigé en partie après la révolution quantique : « on postule, avec la physique la plus récente, l'indéterminisme des événements élémentaires dont se compose le fait physique²⁵ ». Notons également que cette immense différence de degré explique aussi pourquoi Bergson refuse de s'associer à l'hylozoïsme²⁶, thèse qui affirme que la matière est carrément vivante, par une forte analogie avec nous. Pour Bergson, la matière fondamentale est plus près du mécanisme inerte que de la vie à proprement parler. Même si on parle de différence de degré, ça serait d'aller beaucoup trop loin que de parler de vie à une telle échelle, où aucune action effective n'est possible, où aucune téléologie n'a le temps d'apparaître et s'exprimer. Ainsi, notre conceptualisation de la matière comme une mécanique inerte obéissant à des lois se rapproche bien plus de la vérité que le vocabulaire authentique du vivant invoqué par l'hylozoïste. Afin de parler de cette différence de degré, nous dirons plutôt, suivant la terminologie de Čapek²⁷, que la matière fondamentale a une perspective « microchronique », parce que sa durée est très courte, en opposition avec notre perspective « macrochronique », qui est beaucoup plus longue.

²² Čapek, M. (1971), *Bergson and Modern Physics*, p. 199.

²³ *Ibid.*, p. 198.

²⁴ *Ibid.*, p. 290.

²⁵ Bergson, H. (2003), *La pensée et le mouvant*, p. 37.

²⁶ Mullarkey, J. et K. A. Pearson (2002), *Henri Bergson : Key Writings*, p. 368.

²⁷ Čapek, M. (1971), *Bergson and Modern Physics*, p. 192 et 195.

Maintenant, pourquoi le réductionniste naturaliste gagnerait-il à employer cette stratégie bergsonienne ? Qu'offre-t-elle de plus que le panpsychisme analytique ? Eh bien, le panpsychisme analytique est en difficulté sur les deux points ici en jeu. Non seulement sa solution au problème corps-esprit est mise en doute, il n'est pas clair qu'il puisse véritablement expliquer l'évolution de la conscience phénoménale. Je fais ici référence au fameux problème de la combinaison, que Chalmers reconnaît lui-même²⁸ : pourquoi et comment les consciences des particules fondamentales se combinent-elles de manière à former notre conscience humaine unifiée ? En effet, il est déjà difficile de voir pourquoi ces consciences se combindraient tout court au lieu de demeurer isolées. De la même façon que l'on ne voit pas pourquoi la matière du matérialiste se combinerait en une conscience humaine, on ne voit pas pourquoi les consciences de la matière panpsychiste s'unifieraient élégamment en une conscience humaine. On peut donc douter de la capacité du panpsychisme analytique à véritablement répondre au problème corps-esprit. Impliquer l'évolution ne fait que compliquer l'affaire. Étant donné les aléas de la sélection naturelle, qui suit les lois de la physique sans jamais parler de conscience phénoménale, il est très étonnant que la combinaison des particules conscientes de notre cerveau, ou de tout autre siège physique de la conscience, ait mené à la conscience complexe et harmonieuse que nous avons aujourd'hui. Certains en viennent même à proposer un genre de mystérianisme, où le panpsychisme serait vrai, mais la solution au problème de la combinaison ne serait simplement pas accessible à nos esprits humains limités²⁹. Ainsi, le panpsychisme fait face à deux problèmes. Premièrement, il n'est pas clair que son réductionnisme, confronté au problème de la combinaison, soit plausible. Et, deuxièmement, la façon précise dont la conscience humaine a évolué semble alors être un miracle, où juste la bonne combinaison de consciences fondamentales est atteinte.

C'est ici que faire appel à Bergson serait prometteur. Sa solution au problème de la combinaison est temporelle plutôt que spatiale. Il parle de condensation de durées, ou, de façon équivalente, d'actions, au lieu

²⁸ Chalmers, D. (1997), « Moving Forward on the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, n° 1, p. 3-46.

²⁹ Goff, P. et al. (2016), *Panpsychism : Contemporary Perspectives*, p. 294.

de combinaison de sujets ou d'expériences individuelles. Non seulement je n'ai rien vu de tel dans la littérature récente, mais même les articles qui mentionnent la philosophie dite « du processus », en citant Bergson ou son successeur Alfred N. Whitehead, ne font pas appel à cet aspect de la thèse bergsonienne³⁰, peut-être parce que le problème de l'évolution de la conscience a tendance à être négligé. Précédemment, nous avons expliqué que, pour Bergson, la matière fondamentale dure. Elle est consciente et agit. La conscience humaine, de durée supérieure, se trouve être une condensation des durées de la matière grise. Ainsi, la fonction de la conscience humaine se trouve être l'action de la matière grise, mais à un niveau de condensation temporelle plus élevé. C'est loin d'être banal, comme nous le verrons en contrastant avec la matière inerte à l'échelle macroscopique. Commençons par expliquer comment la matière fondamentale qui dure et agit peut se combiner en objets inertes, comme une chaise ou une table. À l'échelle microchronique, la matière constituant la chaise dure et est imprévisible, comme nous venons de l'expliquer. Or, à l'échelle macroscopique, ces indéterminations s'annulent statistiquement. C'est ce qui se produit quand un grand nombre de forces se combinent aléatoirement. On obtient alors un objet stable et déterminé. Autrement dit, les virtualités de la chaise restent latentes parce qu'elles s'annulent les unes les autres. La chaise ne peut accomplir aucune action macroscopique, ou faire aucun choix macroscopique, ce qui est équivalent à dire qu'elle n'a aucune durée macrochronique. La particularité du cerveau est de combiner ses indéterminations microscopiques de manière à ce qu'elles ne s'annulent pas toutes à l'échelle macroscopique. Ainsi, on peut voir notre conscience macrochronique comme une « condensation³¹ » de milliards ou trillions de durées microchroniques. Notre système perceptif a évolué de manière à acheminer, via les nerfs afférents, les stimuli extérieurs utiles jusqu'au cerveau, et notre système moteur, avec ses nerfs efférents, a évolué de manière à nous offrir le plus d'actions possible. À l'échelle microchronique, le cerveau n'est qu'un lieu où ces

³⁰ Par exemple, voir Hunt, T. (2011), « Kicking the Psychophysical Laws into Gear: a New Approach to the Combination Problem », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, n° 11-12, p. 96-134 et Northoff, G. (2016), « Neuroscience and Whitehead II : Process-Based Ontology of the Brain », *Axiomathes*, vol. 26, n° 3, p. 253-277.

³¹ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 300.

nerfs se rencontrent et se comportent de manière imprévisible et extrêmement complexe. Or, à l'échelle macrochronique, le cerveau est le « bureau téléphonique central³² » où les milliards ou trillions de durées microchroniques de la matière grise sont condensées et simplifiées. Comme dans le cas des objets inertes, beaucoup de durées microchroniques sont annulées statistiquement à l'échelle macrochronique, mais celles qui restent sont condensées en simples perceptions macrochroniques utiles et actions macrochroniques possibles. C'est la conscience humaine. Elle perçoit les perceptions, considère les actions possibles et en sélectionne une. L'évolution de la conscience humaine correspond donc à l'évolution de structures cérébrales de plus en plus complexes, dont les actions microchroniques se condensent de façon non triviale à l'échelle macrochronique en durées capables de simples actions. La conscience humaine a évolué parce que ses choix et actions macrochroniques sont favorables à la survie. Ainsi, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, l'évolution de notre conscience phénoménale complexe et unifiée cache une fonction simple, une capacité à agir.

En résumé, le panpsychisme bergsonien répond au problème corps-esprit en posant la nature intrinsèque de la matière comme étant durée, différente de nous en degré et non en nature. Ceci lui permet de respecter la fermeture causale de la physique, maintenant consciente, tout en expliquant que la conscience humaine, condensation macrochronique de consciences microchroniques plus fondamentales, a évolué parce qu'elle correspond aux choix d'actions de plus en plus complexes s'offrant aux hominidés.

3. Panpsychisme émergentiste

Dans la section précédente, j'ai délibérément présenté le côté *constitutif* du panpsychisme de Bergson, où la conscience humaine respecte les lois de la physique et est constituée de microconsciences. Dans cette section-ci, je veux brièvement indiquer qu'il suffit de modifier légèrement cette réponse au problème corps-esprit pour obtenir ce qui était en fait la position finale de Bergson, un

³² Bergson, H. (2003), *Matière et mémoire*, p. 17.

panpsychisme *émergentiste*³³, où la conscience humaine, bien que dépendante de microconsciences, en est ontologiquement distincte et peut rompre les lois de la physique. Même s'il s'agit de la position finale de Bergson, j'ai tenu à bien séparer ces deux sections, car, à ce jour, aucune forme d'émergentisme n'a été observée empiriquement. Ceci rend donc cette section considérablement plus spéculative, et, au cas où l'hypothèse émergentiste s'avérait empiriquement erronée, je ne voudrais pas diminuer la promesse du panpsychisme constitutif énoncé dans la section précédente.

Comme nous l'avons dit à la fin de la première section, au lieu d'un réductionnisme, l'autre option pour le naturaliste qui tente d'expliquer l'évolution de la conscience est de rejeter la fermeture causale de la physique. Il évite alors complètement l'argument de Kim, et il est libre d'attribuer une fonction à la conscience et d'en expliquer l'évolution sans passer par un réductionnisme qui respecterait les lois de la physique. Autrement dit, on a affaire à un émergentisme, où la conscience émerge du cerveau (ou de tout autre siège physique de la conscience) et l'influence causalement, mais sans s'y réduire. À travers sa carrière, Bergson en vint à formuler de plus en plus explicitement une telle position³⁴. Le fait est qu'avant la révolution quantique, la science déterministe aurait rendu une telle position beaucoup trop hérétique, et Bergson préférait donc formuler sa théorie d'une manière compatible avec ce déterminisme, où la causalité mentale devait s'accommoder, d'une certaine façon, du déterminisme physique. Ainsi, en 1896, dans *Matière et mémoire*, Bergson écrivait :

[chacun des moments de la durée de l'univers matériel] pourrait-il se déduire mathématiquement du précédent ? Nous avons supposé dans tout ce travail, pour la commodité de l'étude, qu'il en était bien ainsi [...] Conservons donc notre hypothèse, qu'il y aurait pourtant lieu d'atténuer³⁵.

³³ À propos de la distinction entre panpsychisme constitutif et émergentiste, voir Chalmers, D. *et al.* (2015), *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*, p. 246-76.

³⁴ Čapek, M. (1971), *Bergson and Modern Physics*, p. 287.

³⁵ Bergson, H. (2003), *Matière et mémoire*, p. 146.

Ce n'est qu'après la révolution quantique que Bergson se permit d'insister clairement non seulement sur l'imprévisibilité de la matière, telle que décrite dans la section précédente, mais aussi sur la possibilité, spéculative aujourd'hui encore, de panpsychisme émergentiste. Ce panpsychisme émergentiste inclut une causalité vers le bas, où la conscience macrochronique influence directement, de manière imprévisible, même statistiquement, le comportement des consciences microchroniques qui la supportent. Ainsi, ce n'est pas seulement que la conscience macrochronique est une condensation des consciences microchroniques de la matière grise, cette conscience macrochronique exploite activement, de manière statistiquement imprévisible, les indéterminations de la matière grise.

Cet émergentisme rend l'avantage évolutif qu'offre la conscience encore plus clair que le simple panpsychisme constitutif : des actions qui semblent extrêmement complexes et improbables à l'échelle microchronique peuvent être accomplies simplement et effectivement à l'échelle macrochronique. En effet, parce que la conscience humaine est un condensé de milliards ou de trillions de durées microchroniques de la matière grise, il lui suffit d'une décision simple pour agir simultanément et de manière complexe sur un nombre incroyable de durées microchroniques de cette matière grise :

[i]f a physicist or a physiologist were able to observe under the microscope the conscious reaction of the organism originated in the motor zone of the brain [,] he would be overwhelmed by the marvellously precise cooperation of the enormous number of physical elements corresponding to the introspectively simple mental quality of decision³⁶.

Autrement dit, la conscience permet à l'organisme de plier les lois de la physique à son avantage. Plus l'organisme est complexe, plus l'avantage évolutif est grand. Nous comprenons donc pourquoi Bergson écrivait, dans *L'évolution créatrice*, que « le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire

³⁶ Čapek, M. (1971), *Bergson and Modern Physics*, p. 364.

imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution³⁷ ».

Qu'est-ce qui distingue Bergson de ses homologues émergentistes analytiques³⁸ ? Principalement, c'est l'intégration fluide de la conscience et des indéterminations de la matière jusqu'à l'organisme. Contrairement à ceux-là, il n'y a pas chez Bergson de saut brusque où les lois de la physique se briseraient soudainement et où la conscience apparaîtrait. Les indéterminations et la conscience sont déjà présentes dans la matière fondamentale. Les lois de la physique sont toujours approximatives pour lui. Dans la plupart des objets, ces indéterminations fondamentales s'annulent et une prédictibilité est atteinte. Dans le cas de la matière grise par contre, ces indéterminations ne sont pas toutes annulées. L'évolution a plutôt organisé ces indéterminations microchroniques pour qu'elles laissent place, de façon croissante et progressive, aux indéterminations macrochroniques latentes. Au contraire, l'émergentisme classique, reposant sur une rupture brusque et mystérieuse des lois de la physique, rend tout aussi mystérieuse l'évolution de la conscience. Comment l'évolution aurait-elle pu façonner une structure aussi complexe si elle apparaît si brusquement ?

Conclusion

En conclusion, la conscience phénoménale est tellement complexe qu'elle doit forcément être une adaptation issue de la sélection naturelle. Ainsi, elle joue un rôle causal dont le naturaliste doit rendre compte. Bergson entre ici en jeu, lui offrant deux options. Premièrement, le naturaliste peut répondre au problème corps-esprit par un panpsychisme constitutif, où la conscience humaine est une condensation temporelle des consciences microchroniques de sa matière fondamentale. Le naturaliste, alors capable de réduire la conscience à la matière qui dure, peut expliquer que celle-ci a un réel pouvoir causal. De plus, contrairement aux panpsychismes et réductionnismes avancés dans la littérature de la philosophie analytique

³⁷ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 127.

³⁸ Pour un survol, voir Vintiadis, E. (2013), « Emergence », *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/emergenc/> consulté le 02/10/2017.

de l'esprit, le panpsychisme bergsonien explique bien pourquoi la conscience humaine a évolué jusqu'à la forme qu'elle a aujourd'hui. La conscience étant directement liée à l'action, l'évolution de la conscience est l'évolution d'actions complexes. En deuxième lieu, Bergson offre une réponse panpsychiste émergentiste au problème corps-esprit. Cette option est beaucoup plus radicale, mais il vaut la peine de la mentionner, car elle explique encore plus fortement l'évolution de la conscience. L'idée est que la conscience humaine macrochronique exercerait des pouvoirs causaux irréductibles à ceux des consciences microchroniques. Même si elle brisait ici les lois de la physique, la conscience aurait tout de même évolué de manière croissante et continue, puisque cette capacité à agir librement était déjà présente dans la matière fondamentale. Il suffisait pour l'évolution d'organiser le tout.

Bibliographie

- Bergson, H. (2003), *Durée et simultanéité*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 137 p.
- Bergson, H. (2003), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 105 p.
- Bergson, H. (2003), *La pensée et le mouvant*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 157 p.
- Bergson, H. (2003), *Matière et mémoire*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 147 p.
- Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, Paris, Puf, 693 p.
- Čapek, M. (1971), *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht, Reidel, 414 p.
- Chalmers, D. (1995), « Facing Up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n° 3, p. 200-219.
- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 414 p.
- Chalmers, D. (1997), « Moving Forward on the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, n° 1, p. 3-46.
- Chalmers, D. et al. (2015), *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*, New York, Oxford University Press, 461 p.
- Crick, F. et C. Koch (1990), « Towards a Neurobiological Theory of Consciousness », *Seminars in the Neurosciences*, vol. 2, p. 263-275.

- Goff, P. *et al.* (2016), *Panpsychism : Contemporary Perspectives*, New York, Oxford Univertisy Press, 415 p.
- Goguen, J. (2002), « Consciousness and the Decline of Cognitivism », *Advance Papers, Second Workshop on Distributed Collective Practice*, p. 1-9.
- Horgan, J. (2017), « David Chalmers Thinks the Hard Problem Is Really Hard », *Scientific American*, <https://blogs.scientificamerican.com/cross-check/david-chalmers-thinks-the-hard-problem-is-really-hard/>, consulté le 28/05/2017.
- Hunt, T. (2011), « Kicking the Psychophysical Laws into Gear : a New Approach to the Combination Problem », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, n° 11-12, p. 96-134.
- Northoff, G. (2016), « Neuroscience and Whitehead II : Process-Based Ontology of the Brain », *Axiomathes*, vol. 26, n° 3, p. 253-277.
- Kim, J. (1989), « Mechanism, Purpose, and Explanatory Exclusion », *Philosophical Perspectives*, vol. 3, p. 77-108.
- Mullarkey, J. et K. A. Pearson (2002), *Henri Bergson : Key Writings*, Londres, Continuum, 368 p.
- Nichols, S. et T. Grantham (2000), « Adaptive Complexity and Phenomenal Consciousness », *Philosophy of Science*, vol. 67, n° 4, p. 648-670.
- Noë, A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press, 277 p.
- Papineau, D. (1993), *Philosophical Naturalism*, Oxford, Blackwell, 219 p.
- Searle, J. (1992), *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, MIT Press, 286 p.
- Skrbina, D. (2007), « Panpsychism », *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/panpsych/> consulté le 02/10/2017.
- Thompson, E. (2007), *Mind in life : Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 543 p.
- Vintiadis, E. (2013), « Emergence », *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/emergenc/> consulté le 02/10/2017.