

Naturalisation de la conscience, énactivisme autopoïétique et énactivisme radical

Simon Rousseau-Lesage*

Le « problème difficile de la conscience » est aujourd'hui l'expression plus ou moins consacrée¹ pour capturer le problème de savoir pourquoi la base physique de telle expérience subjective (par exemple l'expérience visuelle de rouge) est associée justement à telle expérience plutôt qu'une autre expérience (l'expérience de vert), ou pas d'expérience du tout². Le problème est parfois posé aussi dans les termes du « saut explicatif³ » apparent entre la perspective « en troisième personne » (donc nos descriptions objectives, qui portent sur le monde physique) et la perspective « en première personne » (la subjectivité ou « l'effet-que-ça-fait⁴ » qui accompagne nos expériences subjectives). Dans le milieu de recherche sur lequel nous nous pencherons aujourd'hui, on parle aussi de « naturalisation de la conscience » comme de la possibilité « d'intégrer [les données phénoménales] dans un cadre explicatif où toutes les propriétés admises sont rendues continues avec les propriétés acceptées par les sciences naturelles⁵ ». Pour les besoins de cette présentation, j'utiliserai ces différentes expressions de façon

* L'auteur est doctorant en philosophie (Université du Québec à Montréal).

¹ Chalmers, D. (1995), « Facing up to the Problem of Consciousness ».

² Voir aussi N. Block dans Block, N. (2009) « Comparing the major theories of consciousness », qui formule le problème en termes similaires.

³ Levine, J. (1983), « Materialism and qualia : The explanatory gap ».

⁴ Traduction libre de l'expression en anglais de « *what-it's-likeness* », suivant l'article de T. Nagel : Nagel, T. (1974), « What is it like to be a bat? ».

⁵ Petitot, J. et al. (2002), p. 76.

plus ou moins synonymes, soit comme différentes formulations qui touchent toutes au problème commun de comprendre comment résoudre le gouffre apparent entre expérience phénoménale et réalité physique.

L'objectif principal de ma présentation sera de mettre en lumière des différences assez importantes entre la position dite « autopoïétique » et celle dite « radicale »⁶, sur le problème difficile de la conscience; différences qui, à mon sens, n'ont pas été encore franchement éclaircies par ceux qui travaillent dans ce milieu de recherche. Comme j'espère le montrer, ces différences impliquent des conceptions divergentes, voire opposées du *naturalisme* philosophique, et donc du rapport entre philosophie et sciences empiriques. Cette communication sera déclinée en trois temps : d'abord quelques remarques introductives sur le courant éactif, puis l'exposition des positions autopoïétique et radicale avant de conclure avec quelques remarques critiques.

1. Remarques introductives

Le mouvement éactif englobe une famille d'auteurs et de positions assez large, mais c'est d'abord à F. Varela, E. Thompson et E. Rosch, dans leur ouvrage commun de 1991⁷ qu'on doit le vocable de « éactif, éaction, etc. ». Les idées développées dans cet ouvrage constituent la base de la branche dite « autopoïétique » du mouvement, branche reprise mais aussi développée et approfondie dans le livre de Thompson de 2007⁸. Ces idées vont cependant inspirer d'autres auteurs qui vont les développer en empruntant des voies différentes que celles suivies dans le premier manifeste éactif, ou en mettant davantage l'accent sur différents aspects. C'est le cas notamment de A. Noë, avec le psychologue K. O'Regan, principaux représentant du courant dit « sensorimoteur » de l'éactivisme⁹ ; et c'est aussi le cas de D. Hutto et E. Myin, avec

⁶ Ci-après abrégés respectivement par ÉA et ÉR.

⁷ Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016), *The Embodied Mind*.

⁸ Thompson, E. (2007), *Mind in Life*.

⁹ Voir, par exemple : O'Regan, K. et Noë, A. (2001), « A sensorimotor account of vision and visual consciousness » ; Noë, A. (2004) *Action in Perception* ; O'Regan, K. (2011), *Why Red Doesn't Sound Like a Bell*.

leurs ouvrages de 2013 et 2017 respectivement¹⁰, qui, eux, forment la mouvance dite « radicale ». Tel que mentionné ci-haut, cette communication se concentrera essentiellement sur deux tendances (autopoïétique et radicale), non pas parce que l'énavictisme sensorimoteur serait moins intéressant, bien au contraire, mais plutôt parce que les différences épistémologiques plus fondamentales qui nous préoccupent dans le cadre de ce colloque (sur le naturalisme philosophique, le lien science et données phénoménales) sont beaucoup plus marquées entre l'ÉA et l'ÉR.

Trouver le plus petit dénominateur commun de cette famille relativement large de positions philosophiques (parfois incompatibles vient peut-être seulement au prix d'une certaine imprécision philosophique. C'est là sans doute le prix à payer de toute façon pour une famille qui puise des ressources aussi bien dans la philosophie de l'esprit de tradition plus analytique, dans les avancées les plus récentes en sciences cognitives et en neurosciences, mais aussi bien dans la tradition de la phénoménologie husserlienne.

On peut néanmoins soulever certaines idées générales qui sont partagées par ceux qui se réclament de ce courant de recherche, à commencer assurément par un rejet de l'orthodoxie *cognitivist* et de ses deux piliers théoriques, à savoir le *représentationalisme* et le *computationalisme*. Toutes les positions énavictives rejettent l'idée que la cognition serait nécessairement un traitement linéaire d'opérations abstraites (purement fonctionnelles) sur des représentations, conçues comme des entités symboliques qui représenteraient le monde extérieur de telle ou telle façon. L'énavictisme rejette l'idée selon laquelle la cognition serait un processus essentiellement passif de réception d'information, de reconstruction d'un « modèle interne », en vue de la production de comportements, croyances, etc. Cette conception plus « classique » des sciences cognitives va généralement de pair avec un *internalisme*, soit l'idée que la cognition serait quelque chose de privé, qui se passe essentiellement dans la tête du sujet, confinée aux limites de la boîte crânienne.

¹⁰ Hutto, D. D. et Myin, E. (2013), *Radicalizing Enactivism* ; Hutto, D. D. et Myin, E. (2017), *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content* ».

Plutôt, le mouvement éactif s'inscrit dans ce que l'on nomme la « cognition 4E¹¹ » pour : *extended* (étendue), *embodied* (incarnée), *embedded* (située) et *enactive* (éactive); ensemble de théories plus larges que l'éactivisme seul, mais qui partagent plus ou moins les principes suivants, à l'encontre des théories dominantes en science cognitive. *Étendue* parce que l'on considère que les processus cognitifs ne se déroulent pas seulement dans la tête, mais seraient aussi distribués sur les ressources disponibles dans l'environnement, par exemple les outils ou les technologies humaines. *Incarnée* puisque, encore une fois, la cognition ne serait pas essentiellement un phénomène mental, mais serait aussi distribuée sur des ressources corporelles, voire déterminée ou constituée par les potentialités corporelles de l'agent. *Située* renverrait au fait que la cognition est non seulement distribuée dans un environnement physique, mais aussi toujours *située* dans un horizon culturel et social, qui, encore là, informe/détermine certaines opérations cognitives possibles. Finalement *éactive* capturerait surtout l'idée que la cognition est quelque chose que l'on *fait* plutôt que quelque chose qui nous arrive ou, formulé autrement, que la cognition n'est pas seulement ce qui se produit dans le crâne, mais inclut tout le processus d'interactions dynamiques entre le système nerveux, le corps et l'environnement.

Toutes les positions qui s'inscrivent dans la cognition 4E ne sont pas éactives, mais l'éactivisme s'inscrit définitivement dans ce programme de recherche plus large qui remet en question certains des postulats centraux de l'approche dominante en sciences cognitives. La définition précise accordée aux termes ci-haut varie largement d'une approche à l'autre, voire même d'une branche du mouvement éactif à l'autre. Ceci devrait néanmoins nous permettre de situer approximativement l'éactivisme dans le panorama contemporain en philosophie de l'esprit et en sciences cognitives.

¹¹ Voir, par exemple, Menary, R. A. (2010), « Introduction to the special issue on 4E cognition ».

2. Énonctivisme et problème difficile de la conscience

2.1. Énonctivisme autopoïétique

L'objectif de l'ÉA, explicitement annoncé dans *The Embodied Mind*, était de résoudre le « saut explicatif », de créer une « circulation » entre les sciences naturelles et l'expérience humaine (notamment l'expérience *vécue*, en « première personne »). En bref, leur position face au problème difficile est non-réductionniste : les explications concernant les données phénoménales ne peuvent être épuisées entièrement par des explications théoriques de niveau inférieure (comme les neurosciences, la chimie ou, en définitive, la physique). En fait, leur « solution » au problème consiste moins à rendre les données phénoménales continues avec celles acceptées par les sciences naturelles, plus qu'à rendre les sciences naturelles continues avec les données phénoménales, ce qui va de pair avec une certaine reconceptualisation du « naturalisme philosophique » et en repensant le rapport entre sciences empiriques et expérience *vécue*.

L'une des idées au cœur de l'approche autopoïétique est qu'il y a continuité entre les structures dynamiques et autonomes d'organisation du vivant, et l'esprit humain; ou, comme l'exprime Thompson, que là où il y a cognition, il y a du vivant, et inversement, que là où il y a du vivant il y a cognition, même si sous une forme minimale. Le cas le plus élémentaire de ce type d'organisation autonome serait les processus d'organisation de la cellule, nommés *autopoïèse* d'après les biologistes Varela et Maturana¹² (d'où le nom d'énonctivisme autopoïétique). L'intentionnalité, et, en définitive, la structure de la conscience se trouveraient déjà présentes, même si sous une forme moins complexe, du moment qu'il y a autopoïèse, du moment qu'il y a un vivant. L'exemple le plus connu et probablement le plus cité de Thompson est celui de la bactérie. La bactérie serait dotée d'une

¹² Maturana, H. R. et Varela, J. F. (1980), *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*.

« identité » simplement du fait qu'elle cherche à se maintenir à travers le changement matériel. Du fait même de son organisation, la cellule déploie un espace de significations et de valeurs, valeurs et significations qui n'ont de sens qu'en relation à cette identité personnelle. Le sucre dans l'environnement, par exemple, acquiert, pour la cellule la signification de « nutriment ». Thompson affirme par exemple que : « Sucrose belongs to the physical order; sucrose-as-nutrient belongs to the living order. Sucrose has meaning and value as food but only in the milieu that "the system itself brings into existence" or "constitutes for itself"¹³ ».

Pour les auteurs de la mouvance autopoïétiques, une description de ces relations sur une base purement mécaniste ou physique, induirait nécessairement une perte de cette dimension normative. Plus encore, et c'est là où se noue vraiment leur position, si nous sommes en mesure de voir cette dimension dans la cellule ou le vivant en général, ce n'est qu'en vertu du fait que notre propre cognition humaine, et, en définitive, l'expérience vécue (subjective) sont elles-mêmes structurées ainsi. Nous sommes capables de saisir ces aspects particuliers du vivant, mais uniquement parce que notre expérience est toujours elle aussi normée, intentionnelle, orientée vers un monde qui se déploie avec telle signification ou de telle façon. Il y a donc, chez les énaïvistes autopoïétique, un argument qu'on pourrait qualifier de *transcendental*, en filiation directe avec l'héritage phénoménologique qu'ils désirent conserver. Pour ces auteurs, il n'y a pas de prise possible sur une quelconque réalité indépendante du sujet; toute expérience n'a de sens qu'en relation avec l'agent qui l'énaïve. Dès lors, l'expérience subjective est, effectivement, une condition de possibilité de toute objectivation : « it is that which makes possible any of our cognitive encounters with any object¹⁴ ». Non seulement l'expérience subjective serait-elle est une condition de possibilité, mais il serait impossible d'en « sortir » ou de retirer la subjectivité de l'équation pour la reconstruire sur une base objective par la suite.

Dans cette perspective, progresser sur le problème difficile de la conscience ne peut se faire par une réduction interthéorique. Plutôt,

¹³ Thompson, E. (2007), *Mind in Life*. p. 74.

¹⁴ Voir Thompson dans la préface à Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016) *The Embodied Mind*. p. XXVIII.

Varela, Thompson et Rosch avancement la proposition, assez ambitieuse, de redéfinir le rapport traditionnellement envisagé entre science et expérience humaine. Il nous faudrait abandonner la conception « objectiviste » traditionnellement partagée par la communauté des chercheurs, donc l'idée que la science nous révèle les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment, de toute expérience. Thompson nous dit plutôt que :

Scientific models are distillations of our embodied experience as observers, modelers and interveners. In short, scientific knowledge is not the exhibition of the nature of reality as it is in itself; it is an expression of the relation between our embodied cognition and the world that it purports to know¹⁵.

Supposément, les énaclivistes ne cherchent pas à nier la valeur ou l'importance de la science, mais cherchent plutôt à changer notre façon de concevoir les sciences empiriques. Celles-ci ne porteraient pas sur la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment, mais révéleraient des invariants de notre propre expérience incarnée ou de comment se noue notre relation de signification avec le monde. Or, données phénoménales et données scientifiques pourraient alors être rendues « continues » puisqu'elles porteraient toutes deux sur la même chose, c'est-à-dire la structure de l'expérience vécue. Comme le disait Varela dans son article de 1996 : « Lived experience is where we start from and where all must link back to, like a guiding thread¹⁶ ».

La perspective neurophénoménologique défendue par Varela dans cet article était, au fond, l'application des idées autopoïétiques à un programme de recherche sur le problème difficile. « L'hypothèse de travail » de ce programme est que les données phénoménales ainsi que les données admises par les sciences cognitives se rapportent l'une à l'autre par « des rapports de

¹⁵ *Ibid.*, p. XXVII.

¹⁶ Varela, F. J. (1996), « Neurophenomenology : A methodological remedy for the hard problem ».

contraintes réciproques¹⁷ ». En s'appuyant sur la méthode phénoménologique, la neurophénoménologie essaie de tirer des données phénoménales chez des sujets entraînés (des invariants phénoménaux, des structures de l'expérience subjective comme, par exemple, la temporalité) tout en essayant d'identifier les mêmes structures dans les données neurologiques. Encore là, un domaine ne peut être réduit à l'autre, mais en mettant en parallèle ces données les unes et les autres devraient se contraindre, se raffiner, et se préciser sans cesse davantage dans une perspective qui demeure « ouverte ».

Pour résumer, la position autopoïétique sur le problème difficile préconise d'abandonner l'idée qu'on puisse réduire les données phénoménales à des données « objectives ». Notre point de départ doit être l'expérience vécue elle-même, qui a toujours (en ligne avec Husserl) un pôle objectif et un pôle subjectif. Si les données phénoménales et les données empiriques peuvent être rendues continues, ce n'est que dans la mesure où on les prend toutes deux comme des invariants de cette relation unique à deux pôles. Ce qu'on en tire alors est une connaissance plus approfondie ou plus précise de la structure de l'expérience.

2.2. *Énactivisme radical*

L'ÉR, pour sa part, fait quelque peu figure de « dernier venu » sur la scène des théories énaactives. Les auteurs qui s'inscrivent dans cette mouvance sont beaucoup plus influencés par la philosophie de l'esprit de tradition anglo-saxonne, et n'ont peu ou pas du tout de liens déclarés avec l'héritage phénoménologique husserlien. Ceux-ci s'appuient sur une conception beaucoup plus classique du naturalisme. Hutto et Myin nous disent par exemple que toute théorie des processus cognitifs, ou que la résolution des problèmes de philosophie de l'esprit doit se faire : « using only the resources of a respectable explanatory naturalism¹⁸ ».

En ce qui concerne le problème difficile de la conscience, ces auteurs nous invitent premièrement à réaliser que : « the hard

¹⁷ *Ibid.*, p. 343.

¹⁸ Hutto, D. D. et Myin, E. (2017), *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content*, p. 41.

problem is not just hard: it is impossible¹⁹ ». Ceux-ci nous proposent d'abandonner l'idée que l'on puisse *expliquer* un lien entre le phénoménal et le physique, pour simplement accepter le principe *d'identité* entre les deux²⁰. En cela, ils se réclament explicitement de certaines des principales figures de la théorie de l'identité comme U. Place et J. Smart, qui sont parfois considérés comme ceux ayant d'abord articulé la position matérialiste ou physicaliste contemporaine en philosophie de l'esprit, dans le milieu et la fin des années 1950²¹. Pour Hutto et Myin, il n'y a rien à *expliquer* dans des relations d'identité de la sorte. Il fait sens de demander une explication de pourquoi M se produit quand P se produit aussi, seulement si M est distinct de P (ou émerge de P, est causé par P, etc.); mais si M et P sont identiques, demander pourquoi M se produit quand P se produit revient à demander pourquoi M se produit quand M se produit. Pour eux, les relations d'identité ne requièrent pas d'explication; il s'agit simplement de quelque chose que l'on doit constater. Le physique et le phénoménal seraient donc au fond une seule et même chose (il n'y a pas de distinction métaphysique entre les propriétés physiques ou phénoménales), mais il s'agit de la même chose décrite sous des guises différentes.

En même temps, chaque registre de description (phénoménal et physique) conserverait sa légitimité. La proposition de l'ÉR partage certains traits communs avec la stratégie des concepts phénoménaux, sur laquelle nous ne pouvons malheureusement nous pencher en détail ici. Disons simplement que Hutto et Myin croient que là où la stratégie des concepts phénoménaux ne ferait que *postuler* un principe d'identité entre le phénoménal et le physique, sans nous donner vraiment de raisons d'adopter un tel principe, leurs ressources énaïctives viendraient en fait *renforcer* l'adoption de ce principe. L'ÉR considère la cognition comme une activité, un faire, qui implique toujours l'organisme, le cerveau et l'environnement. En portant attention aux descriptions phénoménales et à la façon dont celles-ci impliquent toujours (ou

¹⁹ Hutto, D. D. et Myin, E. (2013), *Radicalizing Enactivism*, p. 157.

²⁰ *Ibid.*, p. 169.

²¹ Voir les articles : Place, U. (1956), « Is consciousness a brain process ? »; Smart, J. (1959), « Sensations and brain processes ».

presque) des facteurs environnementaux, Hutto et Myin croient ainsi soulever des motivations supplémentaires pour maintenir le principe d'identité phénoméno-physique :

When we describe phenomenal experience, we cannot help but to mention environment-involving interactions. Thus we talk of what it is like to feel softness of sponge by squishing it, what it is like to savor the distinct flavor of a 14-year old Clynelish single malt, and what it is like to taste the cold wetness of a snowflake on one's tongue²².

La « plus-value » philosophie de la perspective énaïve viendrait du fait que, contrairement aux théoriciens plus classiques de l'identité (Place et Smart), l'identité entre le phénoménel et le physique n'a pas lieu strictement entre des états neurologiques et le phénoménel, mais entre ce dernier et toute l'activité cognitive incarnée du sujet, qui implique toujours aussi de façon constitutive l'environnement. En adoptant la perspective énaïve, non seulement le principe d'identité deviendrait moins arbitraire ou « inventé »²³, mais on viserait aussi la cible appropriée pour poursuivre une étude scientifique de la conscience. Il ne s'agit plus d'identifier des données phénoménales sur une base étroite avec des corrélats strictement neurologiques, mais avec toute l'activité incarnée de l'agent cognitif.

À la différence de l'ÉA, l'ÉR ne cherche pas à renverser complètement notre conception du rapport entre science et expérience, ni notre conception du naturalisme scientifique. La position de ces auteurs sur le problème difficile de la conscience fait montre de leur plaidoyer en faveur d'un naturalisme dit « décontracté » (« *relaxed* ») qui éviterait les écueils à la fois d'un naturalisme trop strict, et ceux d'un naturalisme trop libéral. Le naturalisme trop strict serait celui défendu notamment par les physicalistes éliminativistes. Les auteurs mentionnent par exemple A. Rosenberg et P. Carruthers; donc ceux qui adhèreraient à la position que *seules* les explications des sciences *dures* (neuroscience, chimie, physique) sont valides. Essentiellement, les ÉR nous disent

²² *Ibid.*, p. 177.

²³ *Ibid.*, p. 176.

que cela nous prive de ressources explicatives qui sont peut-être nécessaires, ou du moins tout à fait appropriées, pour décrire l'esprit humain, notamment les ressources d'autres sciences « molles », par exemple l'archéologie cognitive, l'anthropologie, la psychologie développementale, etc. En même temps, ceux-ci cherchent à nous garder de tomber dans un naturalisme trop « libéral », c'est-à-dire un naturalisme qui étendrait de façon non justifiée ce qui fait partie de l'ordre naturel, au risque notamment de tomber dans une métaphysique incohérente ou en multipliant les différents registres d'explication sans qu'on puisse établir de liens entre eux : par exemple par l'introduction d'un registre de faits normatifs qui ne peuvent être expliqués comme émergents des faits physiques; ou par une séparation rigide entre « image manifeste » et « image scientifique ».

3. Remarques critiques

La dernière section devrait nous avoir permis de mettre en lumière une différence épistémologique d'envergure entre l'ÉA et l'ÉR. L'ÉR ne cherche pas à redéfinir le rapport entre science et expérience ou à changer radicalement notre conception du naturalisme scientifique. Au contraire, l'ÉR est plutôt motivé par la volonté de développer une théorie de la cognition et du contenu de nos états mentaux qui soit strictement compatible avec le naturalisme scientifique (quoique décontracté). À notre avis, cette différence entre les deux camps énavictifs n'est pas du tout secondaire, mais se rapporte à des questions épistémologiques fondamentales. Pourtant, c'est une différence que les énavictistes radicaux n'ont pas cherché à clarifier ou à affirmer frontalement, et ce, malgré leur arrivée claironnante sur la scène des théories énavictives. Dans leur ouvrage de 2013, par exemple, Hutto et Myin affirmaient que :

In this book we remain neutral toward other, more extravagant claims associated with the original version of enactivism. Certainly they are not implied by, and play no role in, our anticontent arguments. Most prominent among such ideas is the thought that organisms “enact” or “bring

forth” their worlds – that enaction enables a world to “show up” for individuals²⁴.

Cette position de « neutralité » demeure toujours dans leur dernier ouvrage de 2017. Or de simplement qualifier « d'extravagantes » ces positions fait peu pour renforcer la position des énaquistes radicaux eux-mêmes, et les expose même à certaines représailles comme la revue critique de leur livre de 2017 par Thompson qui se concluait par l'affirmation que les énaquistes radicaux n'ont d'énaque *que le nom* :

Hutto and Myin are good gadflies. Philosophers and cognitive scientists need to be reminded of the problems with representationalism in its traditional and newfangled forms. But this book does not provide a positive alternative account, and it is enactive mostly in name only²⁵.

Cette dernière affirmation est peut-être juste dans la mesure du moins où, en évitant une polémique plus directe avec le camp autopoïétique sur ce qu'eux considéraient pourtant comme un pilier de l'approche énaque, l'ÉR laisse surtout à l'ÉA le soin de déterminer ce qui compte comme « énaque ».

Or, l'ÉR a certainement à sa disposition de bons outils et arguments pour répondre au camp autopoïétique, à commencer par les problèmes que ses partisans soulevaient avec le naturalisme libéral. D'abord en lien avec l'irréductibilité du domaine normatif introduite par Varela et Thompson : l'un des problèmes que soulevaient justement Hutto et Myin avec la séparation de différents domaines de faits est que nous ne sommes plus en mesure de comprendre comment l'un se rapporte à l'autre. Nous obtenons un portrait fragmenté de la nature, voire incohérent. Le risque de tomber dans une métaphysique incohérente avec le naturalisme libéral semble aussi s'appliquer à l'ÉA. Il semble que l'on puisse tout à fait s'autoriser une lecture des positions

²⁴ *Ibid.*, p. 5.

²⁵ Thompson, E. (2018), « Book Review : *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content* ».

« transcendantales » de Varela Thompson et Rosch qui soit en ligne avec l'idéalisme philosophique. Quoiqu'eux se gardent de vouloir adopter une telle position (ils disent en fait offrir enfin une voie mitoyenne entre cette opposition qui a depuis toujours déchiré la philosophie entre réalisme et idéalisme), plusieurs éléments peuvent nous permettre de les ranger dans ce camp philosophique. En effet, un aspect central de *The Embodied Mind* qui n'a malheureusement pas pu être abordé en détail ici consiste à essayer de faire renouer les sciences cognitives avec la tradition bouddhiste. Notamment, un des points culminants de l'ouvrage est l'idée que l'on devrait embrasser la notion de « manque de fondements²⁶ » : « In Buddhist philosophy, groundlessness means that phenomena lack inherent and independent being; they are said to be "empty" of "own being". In Western philosophy, groundlessness means that knowledge and meaning lack any absolute foundation²⁷ ». De dire que l'ÉA penche du côté de l'idéalisme est donc loin d'une lecture trop peu charitable, et s'agit en fait d'une interprétation que certains auteurs (partisans à différents égards des positions philosophiques de Varela) adoptent ouvertement. Dans un numéro spécial de *Constructivist Foundations* en 2016 sur la neurophénoménologie, M. Bitbol et E. Antonova, par exemple, présentent Varela comme « un agnostique » en ce qui concerne le fondement ontologique de la réalité²⁸. Dans le même numéro Diana Gasparyan articule de façon assez convaincante un rapprochement entre la philosophie de Varela et l'idéalisme absolu hégélien²⁹. C'est là peut-être une métaphysique que certains trouveront cohérente, mais assurément pas la vaste communauté des chercheurs en sciences cognitives contemporaines.

Cette communication n'a pas la prétention de pouvoir régler une fois pour toutes la question du réalisme scientifique, mais nous

²⁶ Traduction libre de « *groundlessness* ».

²⁷ Thompson dans préface à Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016) *The Embodied Mind*. p. XVIII.

²⁸ Bitbol, M. et Antonova, E. (2016), « On the too often overlooked radicality of neurophenomenology ».

²⁹ Gasparyan, D. (2016), « Not to avoid but to legitimize : Why the gap could be natural for the enactive world ».

pouvons néanmoins formuler un argument de type « fardeau de la preuve » contre l'ÉA. Hutto et Myin ne cherchent pas à se départir de l'objectivisme ou du réalisme scientifique et cherchent à formuler un projet éactif qui soit absolument compatible avec le naturalisme philosophique (quoique dans sa forme *décontractée*). Leur position se veut plus en continuité avec les contraintes de la recherche scientifique actuelle, et donc plus disposée à faire entrer les considérations éactives sur la nature de la cognition (incarnée, située, étendue, etc.) dans la recherche contemporaine. Même si la position autopoïétique a trouvé un certain écho dans le milieu des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit, celle-ci reste tout de même marginale plus de 20 ans après sa formulation initiale. À notre avis, implicite dans la compréhension plus « conventionnelle » d'une résolution au problème difficile, se trouve l'idée justement que l'expérience subjective, ou la conscience phénoménale, ne peut pas être le genre de fondement épistémologique (condition de possibilité, transcendante) que l'ÉA cherche à en faire. L'une des motivations qui ont animé beaucoup de chercheurs qui se sont penchés sur cette question est justement l'idée que l'expérience subjective n'est pas parfaitement *transparente* ou *évidente* et que de comprendre pleinement ce phénomène requiert nécessairement de comprendre la base matérielle des données phénoménales. Les sciences empiriques ne pensent pas nous fournir des descriptions qui portent sur des « distillations » de notre expérience, mais bien sur les choses, la réalité elle-même, qui se reflète de façon plus ou moins imparfaite dans notre compréhension subjective et nos théories scientifiques. On pourrait argumenter qu'il en va aussi de même pour la conscience : le fait que nous disposions d'un contact plus immédiat avec notre propre expérience/subjectivité ne change fondamentalement rien au fait que si on veut véritablement comprendre l'essence de ce phénomène il nous faut comprendre comment celle-ci est réalisée dans le monde physique.

Pour conclure, il semble que l'ÉR possède de bonnes ressources pour donner la réplique à l'ÉA et qu'il devrait engager cette discussion de front, plutôt que de la tasser du revers. Même si certains aspects de la théorie autopoïétique leur semblent simplement extravagants, les conclusions qu'on pourrait tirer d'un tel débat, elles, sont loin de l'être. Celles-ci devraient nous

permettre de clarifier la valeur de la science tout en renforçant le physicalisme et le matérialisme philosophique.

Bibliographie

- Bitbol, M. et Antonova, E. (2016), « On the too often overlooked radicality of neurophenomenology », *Constructivist Foundations*, vol. 11, n° 2, p. 354-356.
- Block, N. (2009). « Comparing the major theories of consciousness », dans Gazzaniga, M. S. et al. (dir.), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge, MA, MIT Press, p. 1111-1122.
- Chalmers, D.J. (1995), « Facing up to the Problem of Consciousness » *Journal of Consciousness Studies*, n°2, p. 200-219.
- Gasparyan, D. (2016), « Not to avoid but to legitimize : Why the gap could be natural for the enactive world ». *Constructivist Foundations*, vol. 11, n° 2, p. 356-358.
- Hutto, D. D. et Myin, E. (2013), *Radicalizing Enactivism*, Cambridge, MA, MIT Press, 206 p.
- Hutto, D. D. et Myin, E. (2017), *Evolving Enactivism : Basic Minds Meet Content*, Cambridge, MA, MIT Press, 328 p.
- Levine, J. (1983), « Materialism and qualia: the explanatory gap » *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, p. 354-361.
- Maturana, H. R. et Varela, J. F. (1980), *Autopoiesis and Cognition : The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 42. Dordrecht, D. Reidel. 146 p.
- Menary, R. A. (2010), « Introduction to the special issue on 4E cognition », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, n° 4, p. 459-463.
- Nagel, T. (1974), « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, p. 435-450.
- Noë, A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MA, MIT Press, 277 p.
- O'Regan, K. (2011), *Why Red Doesn't Sound Like a Bell*, New York, Oxford University Press, 211 p.
- O'Regan, K. et Noë, A. (2001), « A sensorimotor account of vision and visual consciousness », *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 24, n° 5, p. 973-1031.

- Petitot, J. et al. (2002) *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 816 p.
- Place, U. (1956), « « Is consciousness a brain process ? », *British Journal of Psychology*, vol. 47, p. 44-50.
- Smart, J. (1959), « Sensations and brain processes », *The Philosophical Review*, vol. 68, n° 2, p. 141-156.
- Thompson, E. (2007), *Mind in Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 543 p.
- Varela, F. J. (1996), « Neurophenomenology : A methodological remedy for the hard problem », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, n° 4, p. 330-349.
- Varela, F. J., Rosch, E. et Thompson, E. (2016), *The Embodied Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 322 p.