

La conscience a-t-elle des parties ?

Denis Seron

Dans L.-J. Lestocart (éd.), *Esthétique de la complexité : Pour un cognitivisme non linéaire*, Paris, Hermann, 2017, p. 23-49.

Résumé : Classique dans la philosophie empiriste depuis Hume jusqu'aux gestaltistes, le problème de l'unité de la conscience a connu un spectaculaire regain d'intérêt dans la littérature récente, dans une perspective qu'on peut qualifier, au sens large, de « phénoménologique ». La conception dominante est aujourd'hui la conception en termes de tous et de parties. De vives controverses opposent cette conception à celle, non méréologique et d'allure jamesienne, de Searle et de Tye. Après avoir passé en revue des versions divergentes de la conception méréologique, j'en souligne les difficultés intrinsèques et plaide pour une approche résolument non méréologique. En conclusion, j'esquisse quelques réflexions en vue de reformuler sur cette base la question de l'unité de la conscience.

=====

Alors que j'écris ces lignes, j'ai l'expérience d'une multitude de choses très différentes. Mon regard, circulant dans le champ visuel, me fait apparaître un grand nombre de formes colorées, stables ou changeantes, fixes ou en mouvement, plus ou moins éclairées. J'entends le clapotis du clavier, un chien au loin, une voiture dans la rue. Je sens les touches du clavier heurter le bout de mes doigts, mes pieds peser sur la semelle. J'ai froid, par moments, et j'ai des sentiments divers, une gêne, une soudaine excitation. Parfois un souvenir traverse mon esprit sans que j'y prête attention. J'ai aussi des pensées, plus ou moins distinctes. Je cherche la formulation appropriée, me relis et comprends ce que j'ai écrit. De deux idées j'en infère une troisième. Je me rappelle distraitement que j'ai un coup de téléphone à donner, un colis à envoyer, et crains de ne pas en avoir le temps. Toutes ces choses sont données à ma conscience dans la plus grande confusion, s'enchevêtrant et entretenant des relations de dépendance d'une extraordinaire complexité. La pensée que j'ai un colis à envoyer et la crainte de ne pas en avoir le temps conditionnent ma gêne subite. Mais pourquoi pas plutôt cette pensée et cette crainte combinées à ma sensation de froid ? Pourquoi pas l'aboïement lointain ? La pensée que j'ai un colis à envoyer et la crainte de ne pas en avoir le temps peuvent-elles me causer une gêne subite indépendamment de la perception visuelle de l'écran

d'ordinateur ? Me causeraient-elles une gêne subite en d'autres circonstances ? Si oui, serait-ce alors *la même* gêne subite ? Il peut sembler que la complexité des situations les plus simples de la vie courante rende ces questions indécidables, voire futiles. Certains peut-être, après réflexion, n'hésiteraient pas à dire qu'elles n'ont même aucun sens.

Pourtant, ce n'est vrai qu'à moitié. La plupart du temps, ce genre de question ne nous paraît pas le moins du monde problématique. Nous nous attribuons couramment à autrui et à nous-mêmes des états mentaux distinctement identifiés, des perceptions visuelles, des sentiments agréables ou non, des pensées, unies par certaines relations. À quelqu'un qui me demande pourquoi je parais embarrassé, je répondrai tout naturellement, sans plus, que j'ai un colis à envoyer aujourd'hui et crains de ne pas en avoir le temps. C'est là, au minimum, un expédient dicté par les besoins de la communication courante. Mais est-ce seulement cela ? Mon expérience présente n'est-elle pas *réellement* composée d'expériences partielles unies par certaines relations ? N'est-il pas *vrai* que j'ai présentement telle ou telle expérience auditive *et* telle ou telle pensée, etc. ? Mais si c'est vrai, qu'est-ce que cela veut dire au juste ? Comment ces expériences partielles pourraient-elles alors se combiner et former, néanmoins, une unique expérience présente ? Car même à supposer que j'aie présentement une multitude d'expérience identifiables et unies entre elles par certaines relations, il reste intuitivement évident — du moins dans les cas normaux — que ces expériences sont *mes* expériences *présentes* et qu'elles forment, comme telles, une unique expérience.

La question est de savoir quel type d'unité possède mon expérience présente. Cette question, celle de l'unité phénoménale de la conscience, est certes une question classique de la philosophie, approfondie, entre autres mais emblématiquement, par Hume, Kant, James, Brentano et les Brentaniens. Mais elle est aussi, depuis au moins deux décennies, au centre de débats animés en philosophie de l'esprit. Le présent article tente une évaluation de ces derniers débats et trace quelques perspectives en vue d'une solution d'ensemble. J'examine deux conceptions concurrentes actuellement en vogue dans les débats sur l'unité de la conscience. La première, d'inspiration Jamesienne, est la « théorie de l'expérience unique » (*one-experience view*) de Michael Tye. La seconde est celle, méreologique, représentée par la plupart des auteurs contemporains, y compris Barry Dainton et Tim Bayne.

La vie mentale a la particularité étrange d'unifier des choses très différentes à des niveaux très différents¹. Par exemple, deux perceptions auditive et visuelle sont des perceptions d'un unique objet ; deux parties du champ perceptuel sont situées dans un unique espace ; toutes mes expériences présentes forment en un certain sens une unique expérience ; toutes mes

¹ Sur les différentes variétés d'unité, voir (Tye 2003 : 11-15), (Bayne & Chalmers 2003 : 24-27) et (Bayne 2010 : 9-11).

expériences passées et présentes sont des expériences d'une unique personne ; etc. Le présent article se limite — avec quelques aménagements expliqués un peu plus loin — à ce que la littérature dénomme l'*unité phénoménale*. On peut se limiter, pour le moment, à la caractérisation de Bayne et Chalmers (2003 : 26) d'après laquelle nous avons « l'intuition qu'il y a un sens substantiel où *toutes* les expériences d'un sujet — y compris, au minimum, ses expériences perceptuelles, corporelles, émotionnelles et cognitives — peuvent être unifiées. » Je commencerai par un bref aperçu de l'approche méréologique et subsomptive de Bayne, dont j'épinglerai quelques difficultés. Ensuite, je décrirai l'approche méréologique et non subsomptive de Dainton, qui permet de surmonter certaines de ces difficultés. Enfin, je plaiderai pour une approche non méréologique de l'unité phénoménale, dans le sillage de Michael Tye. J'esquisserai en conclusion quelques réflexions de nature très générale sur le sens qu'il peut néanmoins y avoir à diviser le flux de conscience en tout et parties.

Les analyses qui suivent sont conditionnées indissociablement par quatre présupposés en soi discutables, mais qu'il est impossible, faute d'espace, de discuter ici. Le premier présupposé est ce que Bayne et Chalmers ont intitulé la « thèse de l'unité ». D'après cette thèse, « nécessairement, tout ensemble d'états conscients d'un sujet à un moment donné est phénoménalement unifié » — où « phénoménalement unifié » signifie qu'« il y a un effet que ça fait d'être dans tous ces états à la fois » (Bayne & Chalmers 2003 : 24, 33, 40). Sous une forme un peu plus développée :

(TU) Nécessairement, pour tout sujet conscient d'une expérience (*S*) et pour tout temps (*t*), les états conscients simultanés que *S* a au temps *t* seront subsumés sous un unique état conscient — l'état conscient total du sujet (Bayne 2010 : 16).

En d'autres termes, toutes les données de conscience présentes possèdent — en un sens problématique que l'objet de cet article est précisément de clarifier — un certain caractère de « co-conscience » qui fait qu'elles contribuent à un unique « champ de conscience ». Cette formulation est moins neutre qu'il n'y paraît, mais on peut s'en contenter à ce stade. La thèse a été contestée, principalement depuis (Nagel 1971). Pour certaines raisons, elle me semble néanmoins inévitable pour peu qu'elle soit comprise adéquatement.

Le deuxième présupposé est que la question de l'unité de la conscience phénoménale doit être posée non seulement au sujet des expériences sensibles, mais aussi au sujet des émotions et des pensées conceptuelles. Là encore, la question — qui renvoie au problème plus général de la « phénoménologie cognitive » — est difficile et discutée. À la différence de Bayne et Dainton, Tye n'inclut pas les pensées dans l'unité de la conscience (Tye 2003 : 79-81 ; Tye & Wright 2011).

L'extension de l'unité de la conscience est aussi l'objet du troisième présupposé, qui est encore plus discutable. Se réclamant de l'« argument de la transparence », un grand nombre d'auteurs contemporains limitent l'unité de la conscience au contenu phénoménal de l'expérience. Pour des motifs qu'il n'est pas possible d'expliquer ici (voir Dewalque & Seron 2015), je l'étends pour ma part aux « attitudes » ou « modes psychologiques ».

Il est devenu usuel de distinguer, au niveau le plus général, entre l'unité de la conscience au sens synchronique (je perçois en même temps un son et une couleur) et au sens diachronique (je perçois deux sons se succédant). Mais il n'est pas sûr que la distinction soit relevante pour notre problème, du moins au sens où les deux points de vue réclameraient un traitement séparé. Naturellement, rien n'empêche d'examiner abstraitement ce qui est inséparable *in concreto*. Mais le point, me semble-t-il, est que la question de l'unité de la conscience n'a peut-être de sens que posée simultanément au double point de vue synchronique et diachronique. C'est du moins ma conviction et j'en fais mon quatrième et dernier présupposé. Par là, je n'ai rien de plus en vue que le fait qu'une conscience de durée extrêmement courte, comme à plus forte raison une conscience instantanée, est quelque chose d'impossible. Une douleur d'un milliardième de seconde n'est pas une douleur : l'expérience d'une douleur réclame nécessairement une certaine durée, parfois évaluée à 100-150 millisecondes (Dainton 2010). Ce présent étendu doit être distingué du « présent spécieux » de William James, qui correspond à une durée maximale plutôt que minimale². Il correspond mieux à ce que Husserl a appelé le « présent vivant » (Husserl 2006 : 11-12, 62) — ce pourquoi je me servirai de l'expression dans ce qui suit.

1. La conception méréologique et subsomptive (Bayne et Chalmers)

Comme je l'ai suggéré, la façon la plus naturelle d'aborder le problème de l'unité de la conscience est de partir de l'idée que plusieurs expériences peuvent contribuer à une unique expérience. Bayne et Chalmers (2003) ont introduit en ce sens la notion de « subsomption ». L'idée, très générale, est que l'expérience présente d'un sujet révèle généralement une multiplicité d'expériences et que celles-ci sont unifiées pour autant qu'elles sont « subsumées » sous une unique expérience. C'est le sens de leur « thèse de l'unité subsomptive » :

² Voir (James 1950 : 612-613). James traite de la durée de conscience minimale dans les pages qui suivent, où il en donne quelques estimations issues de la littérature contemporaine. Bayne (2001 : 87) note que James évaluait le présent spécieux à « une douzaine de secondes ou moins » (James 1950 : 613), là où Dainton (2000 : 171) l'évalue à une demi-seconde. « On peut se demander, conclut-il avec raison, si Dainton et James parlent bien de la même chose ».

(US) Pour tout ensemble d'états phénoménaux d'un sujet à un certain moment, le sujet a un état phénoménal qui subsume chacun des états de cet ensemble (Bayne & Chalmers 2003 : 40).

Les mêmes auteurs caractérisent la relation de subsomption comme étant réflexive (une expérience se subsume elle-même), antisymétrique (si a subsume b et si $a \neq b$, alors b ne subsume pas a) et transitive (si a subsume b et b subsume c , alors a subsume c). La réflexivité leur paraît nécessaire pour éviter l'objection de la régression à l'infini. Autrement, en effet, la subsomption de a et b par c réclamerait la subsomption de a et c par une nouvelle expérience d , et ainsi de suite — ce qui n'est plus le cas si nous stipulons que c peut se subsumer lui-même (Bayne & Chalmers 2003 : 40 ; Bayne 2010 : 29 ; cf. Tye 2003 : 21-22).

Comment comprendre la thèse de l'unité subsomptive ? La façon la plus naturelle de la comprendre semble de le faire en termes méréologiques. « Le cas paradigmatique de subsomption, observent Bayne et Chalmers (2003 : 40), est la relation entre un état phénoménal complexe et un état plus simple qui est intuitivement l'une de ses "composantes". » Il en résulte la thèse plus restrictive que Brook et Raymont (2010) ont intitulée la « thèse des parties expérientielles » :

(PE) Pour tout ensemble d'états phénoménaux d'un sujet à un certain moment, le sujet a un état phénoménal dont chacun des états de cet ensemble est une partie.

En d'autres termes, si un même sujet a plusieurs expériences au même moment, alors il a une expérience totale — un unique état conscient — qui a ces expériences pour parties. S'il a l'expérience a et en même temps l'expérience b , alors il a l'expérience totale E dont a et b sont des parties. On verra un peu plus loin que cette nouvelle thèse n'implique pas la thèse plus forte de l'associationisme, suivant laquelle a et b peuvent être les uniques parties expérientielles de E , qui serait en conséquence exhaustivement analysable en a et b .

Avec des aménagements et sous des formes diversifiées, cette approche méréologique, ou analytique, a fourni un modèle historiquement prépondérant de la vie mentale, spécialement depuis Hume et dans la tradition empiriste. Elle est également majoritaire dans le débat contemporain sur l'unité de la conscience. Bayne (2010 : 20) défend centralement « une explication méréologique de l'unité phénoménale, suivant laquelle les états conscients sont unifiés en vertu du fait qu'ils surviennent en tant que parties d'un unique état de conscience ». Dainton (2000 : 90) déclare « tenir pour acquis que les flux de conscience sont composés de parties qui sont unifiées par la relation de co-conscience ». Shoemaker soutient que « nos expériences des différentes parties de la chose (...) doivent être reliées de manière à former une expérience unifiée de la chose, une expérience qui représente les relations entre les parties représentées par les expériences composantes » (Shoemaker 1996 : 177).

2. Difficultés de la conception méréologique

Quelque intuitive qu'elle soit, l'approche méréologique présente d'importantes difficultés. La principale est usuellement attribuée à William James. En voici une formulation couramment citée, tirée du premier volume des *Principles of Psychology* :

Prenez cent <sentiments>, déplacez-les et entassez-les aussi près les uns des autres que vous pouvez (peu importe ce que ça peut bien vouloir dire) ; chacun demeure le même sentiment qu'il a toujours été, enfermé en lui-même, sans fenêtres, ignorant de ce que les autres sentiments sont et veulent dire. Il y aurait ici un 101^e sentiment si, quand un groupe ou une série de tels sentiments se met en place, une conscience appartenant au groupe comme tel devait émerger. Et ce 101^e sentiment serait un fait entièrement nouveau ; les 100 sentiments initiaux pourraient, par une curieuse loi physique, être un signal pour sa *création* quand ils surviendraient ensemble ; mais ils n'auraient avec lui aucune identité substantielle et il n'en aurait pas non plus avec eux ; on ne pourrait jamais déduire ce sentiment des autres ou dire (en un sens intelligible) que ceux-ci le *développent* (*evolved*). (James 1950 : 160)

Bayne prend en considération l'objection de James et y apporte une réponse. Sa réponse est que, dirigée contre son approche méréologique de l'unité de la conscience, l'argument manque sa cible. En substance : son approche méréologique n'affirme pas la thèse que James conteste.

D'après Bayne, la thèse contestée par James est que le 101^e sentiment est identique à la somme méréologique des 100 sentiments qui le composent. En se limitant par commodité à trois expériences partielles, on pourrait noter cette thèse — associationniste — comme suit :

[MER1] $E = a + b + c$

(où E désigne l'expérience totale et les lettres minuscules les expériences partielles qui la composent). Maintenant, Bayne déclare s'accorder avec James. Non seulement la thèse [MER1] n'est pas contenue dans son approche méréologique, mais Bayne la rejette sans hésitation : « Nous pouvons — en fait, nous *devons* — accepter l'idée que la simple combinaison d'expériences n'est pas identique à l'expérience de la combinaison. » (Bayne 2010 : 34) Comment comprendre cela ? Son idée est que l'expérience totale E est certes composée des expériences partielles a , b et c , et qu'en ce sens il est permis de conclure de E à

a, *b* et *c*, mais que la converse est fautive : « Avoir l'expérience des parties d'un objet pourrait bien être *nécessaire* pour avoir l'expérience de l'objet comme tel, mais ce n'est pas *suffisant*, et les deux formes d'expérience ne doivent certainement pas être identifiées. » (Bayne 2010 : 35)³ Ce qui rejoint pleinement l'affirmation de James qu'« on ne pourrait jamais déduire » le 101^e sentiment des 100 sentiments qui le composent.

Il ne me semble y avoir qu'une manière de rendre cette idée intelligible : l'expérience *E* contient les expériences *a*, *b* et *c*, mais elle *contient aussi autre chose* (peu importe quoi ici) qui fait d'elle, précisément, une expérience différente de la somme méréologique de *a*, *b* et *c*. En d'autres termes, il doit y avoir, à côté des parties *a*, *b* et *c*, une partie supplémentaire, que je noterai « *v* » comme « unité » :

$$[\text{MER2}] E = a + b + c + v$$

Pourtant, il n'est pas sûr que la réponse de Bayne suffise à écarter l'objection jamesienne. L'affirmation de James, dans le passage cité, suivant laquelle « le 101^e sentiment serait un fait entièrement nouveau » (*a totally new fact*), suggère que Bayne a sous-estimé l'ampleur de l'objection. Comme l'écrit James un peu plus loin, la sommation de trois expériences *a*, *b* et *c* peut bien *produire* une expérience *E*. Mais il faut précisément comprendre le mot « produire » au sens fort — au sens où la production en question « est celle d'une nouvelle entité psychique et est *toto caelo* différente d'une “intégration” des états inférieurs » (James 1890 : 162). La nouvelle expérience n'a pas même pour parties les expériences qui l'ont produites : elle est « entièrement nouvelle ». D'après cette interprétation, James ne rejette pas seulement [MER1], mais aussi [MER2]⁴.

³ Cette idée me semble contenue dans la formulation de Bayne et Chalmers en termes d'implication (*entailment*) (Bayne & Chalmers 2003 : 41).

⁴ Ce semble l'interprétation de Brook et Raymond lorsqu'ils attribuent à James l'idée que, « si nous disons que des expériences *a* et *b* fusionnent pour former une expérience *c*, nous devons prendre “fusionner” comme se référant à un processus au cours duquel *a* et *b* sont remplacés par *c*, et non contenus en lui » (Brook & Raymond 2010, 6.2). La question de savoir quelle était la véritable conception de James sur ce point est ici sans importance. Remarquablement, l'argument avancé ici est très semblable à l'argument de l'hypothèse de constance des psychologues gestaltistes de l'école de Berlin, dont il peut être lu comme une variante. D'une part, l'idée que la conjonction des parties est une condition nécessaire mais non suffisante de l'expérience totale est en substance celle défendue par la première génération des psychologues gestaltistes. La mélodie, observait Ehrenfels (1890) contre la conception associationniste, n'est pas la simple somme des notes qui la composent, mais elle réclame quelque chose de plus, une « qualité figurale », qui vient s'ajouter aux notes individuelles de manière à former un phénomène total (Seron 2012 : 100 suiv.). D'autre part, les gestaltistes de la deuxième génération ont objecté à ceux de la première que l'hypothèse de la constance des parties pour des expériences totales différentes est un présupposé non dérivable de l'expérience, proposant pour ce motif une approche non analytique (non méréologique) de la vie mentale. Pour une vue d'ensemble de ce débat, voir (Seron 2013).

Laissant de côté James, on peut formuler les choses de la manière suivante. Supposons trois expériences partielles a , b et c produisant une expérience totale E . Par exemple, j'entends une note, puis une autre, puis une troisième, d'où il résulte que j'ai l'expérience de la mélodie formée par les trois notes. L'approche méréologique requiert que, d'une façon ou d'une autre, j'aie les expériences a , b et c des trois notes au moment où j'ai l'expérience E de la mélodie : E doit avoir pour parties (c'est-à-dire contenir en qualité d'expériences partielles) les expériences a , b et c .

Mais ce cas très simple engendre déjà toutes sortes de difficultés. L'expérience E survient quand survient l'expérience c , celle de la dernière note, car l'expérience d'une ou de deux notes seulement n'est pas suffisante pour avoir l'expérience d'une mélodie formée de trois notes. On doit donc supposer, de manière quelque peu énigmatique, que le sujet « retient » a et b au moment où survient c , de manière à avoir l'expérience de la mélodie totale. Mais l'idée est problématique. Admettons que, comme je l'ai suggéré plus haut, les expériences aient une certaine durée plus ou moins constante D , qui est donc aussi la durée de l'expérience E . Les expériences des notes isolées ont aussi une certaine durée, mettons d . Les durées d comme D doivent être suffisantes pour que le sujet ait l'expérience (une note ou une mélodie d'un milliardième de seconde sont inaudibles) et nous pouvons les supposer égales entre elles (ou moins plausiblement d supérieur à D). Mais dans ce cas, il est impossible que le sujet ait l'expérience des trois notes au même moment, car elles auraient alors une durée inférieure à D et seraient donc inaudibles. Il ne peut en entendre au maximum que deux en même temps, à savoir a et b puis b et c . Ce qui signifie que quand le sujet entend la mélodie totale, il y a au moins une note, a ou c , qu'il n'entend pas. Cette note est forcément a , puisque, on l'a vu, E doit survenir au moment où survient c . Mais comment l'expérience de la mélodie peut-elle avoir a pour partie, si par ailleurs elle survient à un moment où il n'y a pas d'expérience a ? Serait-il maintenant possible d'*entendre* une mélodie de trois notes en entendant seulement deux d'entre elles ? Ou bien le sujet entend les deux dernières notes et *se souvient* de la première : mais alors il n'a pas l'*expérience auditive* de la mélodie. Se souvenir d'un parent disparu, ce n'est malheureusement pas tout à fait la même chose que le voir.

Prenons alors un exemple qui, à première vue, ne présente pas les mêmes difficultés, celui d'un accord musical. L'approche méréologique semble dans ce cas très naturelle. Entendant un accord de do majeur, le musicien exercé ne peut-il pas discriminer un do, un mi et un sol ? Et ceux-ci ne peuvent-ils pas aussi être entendus séparément ? Supposons qu'un organiste joue d'abord un do isolé puis, tout en maintenant la note, un accord de do majeur. Nous dirons tout naturellement que *le même* do d'abord joué isolément se retrouve dans l'accord de do majeur joué ensuite, et nous pourrions nous en assurer au besoin en observant les doigts de l'organiste. Cependant, en est-il vraiment ainsi de l'*expérience auditive* elle-même ?

L'expérience du do est-elle vraiment dans l'expérience de l'accord de do majeur ? Comment pouvons-nous nous en assurer ?

Précisément, répétera-t-on, l'oreille exercée peut distinguer le do dans l'accord de do majeur. N'est-il pas naturel de supposer que le sujet peut de manière analogue, par l'introspection, *analyser* son expérience *E* en ses parties *a*, *b* et *c*, c'est-à-dire focaliser son attention sur elles ? Cependant, cette réponse n'est pas satisfaisante et la difficulté reste entière. Quand le sujet analyse son expérience en ses parties, il survient un nouvel état mental, mettons *F*, dont tout porte à croire qu'il est complètement différent du premier. Avoir une représentation introspective de la perception d'une mélodie, ce n'est pas la même chose que percevoir une mélodie. Beaucoup d'auteurs ont même soutenu, pour de bonnes raisons, que les deux ne pouvaient être contemporains, avec pour conséquence que l'introspection est nécessairement de nature mémorielle (Seron 2003 ; Feest 2014).

Supposons que ces auteurs aient raison. L'analyse de la perception de l'accord nous met en présence de deux états mentaux successifs, d'abord l'expérience *E* dont l'objet intentionnel est l'accord, ensuite l'expérience introspective *F* dont l'objet intentionnel est, pour simplifier, la combinaison (successive ? simultanée ?) de *a*, *b*, *c* et *v*. Les deux expériences sont très différentes : elles n'ont pas le même objet intentionnel et une perception est phénoménologiquement très différente d'un souvenir. Mais le problème réside dans l'identité de *E* et de la combinaison de *a*, *b*, *c* et *v* qui est représentée dans *F*. Cette identité doit évidemment être présupposée, si c'est bien *E* qui est composé de — et analysé en — *a*, *b*, *c* et *v*. Comment peut-on savoir que les deux sont identiques ? Je ne peux pas dire que je *vois dans E* ses parties *a*, *b*, *c* et *v*, car il n'y a tout simplement rien à voir : *E* a disparu au moment où je l'analyse en ses parties ! En d'autres termes, on aimerait pouvoir s'assurer que le sujet se souvient *de l'expérience E* qu'il a eue un instant auparavant, c'est-à-dire que *E* est bien identique à la combinaison de *a*, *b*, *c* et *v*, qui est l'objet de son souvenir. Sans doute, on pourra toujours dire que *F* rend *distinct* ce que *E* donnait de façon indistincte. Mais comment sait-on que c'est *le même* phénomène mental qui est d'abord inarticulé et ensuite articulé, que *E* contenait déjà, indistinctes, ces mêmes parties que *F* a ensuite rendues distinctes, et que celles-ci ne sont pas plutôt de simples produits de l'analyse ?

Peut-être la situation serait-elle moins problématique si nous admettions que *E* et *F* peuvent être contemporains. Dans la perspective méréologique, nous dirons alors que les deux expériences sont subsumées sous une unique expérience plus large *G*, qui a pour objets intentionnels et l'accord de do majeur et la combinaison de *a*, *b*, *c* et *v*. À première vue, cette option rend la situation moins délicate. Car il semble maintenant possible de dire que le sujet *voit dans E* ses parties *a*, *b*, *c* et *v*. De même qu'on focalise son attention sur les parties d'une fleur présente sous ses yeux, de même on focalise son attention sur les parties d'une expérience qu'on est en train de vivre présentement.

Visiblement, pourtant, cette manière de voir demeure très problématique. Une première difficulté, très générale, est qu'on ne voit pas clairement quel sens donner à l'idée que le sujet pourrait examiner réflexivement et analyser en ses parties une expérience qu'il est au même moment en train de vivre. Une deuxième difficulté est que, même à supposer que cela ait un sens, il est franchement difficile de croire que la réflexion n'altère pas l'expérience, que, par exemple, ma colère demeure identique quand je l'examine réflexivement tout en éprouvant de la colère. Comment puis-je savoir que l'expérience E survenue à un instant t_0 est identique à l'expérience E' survenant avec F à l'instant t_1 différent de t_0 ? En d'autres termes, même à supposer que je puisse m'assurer que $E' = a + b + c + v$, comment puis-je m'assurer que $E = E'$? D'accord, dira-t-on, l'analyse en parties ne décompose pas E , mais E' : mais cela ne change rien sur le fond. Il reste qu'une expérience totale est bien analysée en ses parties a , b , c et v . En réalité, il n'est même pas nécessaire que E soit survenu avant G . Cependant, il subsiste alors même une troisième difficulté. Car on a supposé que E' et F étaient des parties d'un état plus large G , la seconde étant pour ainsi dire tournée vers la première. Or, c'est là une évidente pétition de principe. Si nous voulons éviter celle-ci, nous devons éviter de dire que $G = F + E' \dots$, et nous contenter de dire que G a pour objets intentionnels l'accord de do majeur ainsi que a , b , c et v . Ce qui nous ramène au point de départ : le sujet ne voit pas les parties a , b , c et v dans E .

3. La conception méréologique et non subsomptive (Dainton)

L'essentiel des difficultés ci-dessus résidait dans la relation d'identité entre l'expérience totale et les parties révélées par l'analyse. Cette identité est problématique parce qu'elle semble un présupposé insuffisamment garanti par l'expérience elle-même. En d'autres termes, il est problématique de supposer que l'analyse ne ferait que rendre distinctes des parties que le sujet expérimente d'abord indistinctement « dans » l'expérience totale. Comment en effet justifier l'affirmation que les parties sont expérimentées dans l'expérience totale, si par ailleurs elles n'y sont pas distinctes, c'est-à-dire expérimentées *en tant que parties* ? Cela a-t-il même un sens ? Cela ne revient-il pas à affirmer que l'expérience a des parties qui n'en font pas partie⁵ ?

Il existe des alternatives qui, selon toute apparence, échappent à cette difficulté. Très schématiquement, la solution semble de renoncer soit à la partie gauche, soit à la partie droite de l'identité [MER2]. La première option débouche sur l'idée que l'expérience, plutôt que de

⁵ Le problème disparaîtrait si en un sens ou un autre les parties étaient déjà expérimentées dans l'expérience initiale. J'ai proposé en ce sens, dans (Seron 2012 : 183 suiv.), de considérer qu'elles y étaient expérimentées périphériquement. Mais cette solution ne me paraît plus tenable aujourd'hui, pour des raisons qui seront évoquées dans la section finale.

réclamer un état total inarticulé et analysable, consiste seulement en parties reliées entre elles par une relation de « co-conscience » constitutive d'un flux de conscience. Cette approche, encore méréologique mais non subsomptive, a été défendue par Dainton sous le titre de « primitivisme ». La seconde option est de dire que l'approche méréologique est trompeuse et qu'il faut simplement renoncer à l'idée que l'expérience présenterait nativement des parties révélables par l'analyse. C'est là, en substance, la « théorie de l'expérience unique » préconisée par Michael Tye.

La différence entre les théories subsomptive de Bayne et primitiviste de Dainton peut à première vue passer pour mineure. Bayne reconnaît lui-même qu'« il n'est pas du tout clair que ces deux modèles soient vraiment si différents » (Bayne 2001 : 82). Elle est néanmoins réelle et les deux théories ont des implications divergentes pour le problème qui nous occupe. Un moyen de percevoir cette différence est de se pencher sur la manière dont les deux théories parent l'objection de la régression à l'infini. Soient deux expériences co-conscientes *a* et *b* formant une expérience totale *c*. Celle-ci doit elle-même être co-consciente avec *a* et *b* de manière à former une nouvelle expérience *d*, qui doit être co-consciente avec *a*, *b* et *c*, formant à son tour de nouvelles expériences *e*..., et ainsi de suite à l'infini.

Bayne, on l'a vu, règle le problème en stipulant que la relation de co-conscience est réflexive. À cette condition, la co-conscience de *a* et *c* s'explique par le fait que *c* subsume *a* et se subsume lui-même. Bien qu'elle ait un résultat assez semblable, l'approche de Dainton est très différente sur le fond. Rapportant une communication personnelle, Bayne explique : « Dainton lui-même suggère que la manière la plus simple de résoudre le problème <de la régression à l'infini> est de nier que *d* et *e* (et les constructions semblables) soient des expériences supplémentaires ou additionnelles (*extra or additional experiences*) : l'état résultant est seulement *c* sous un nom différent » (Bayne 2001 : 84)⁶. En clair, l'approche de Dainton prescrit que l'expérience *c* est simplement l'expérience de certains contenus phénoménaux en tant qu'ils sont co-conscients, c'est-à-dire du flux de conscience lui-même : la relation de co-conscience « n'est pas elle-même un caractère qualitatif ordinaire des expériences et de leurs parties » ; elle « n'altère ni n'augmente les caractéristiques qualitatives "ordinaires" d'une expérience » (Dainton 2000 : 215-216). La relation de co-conscience, affirme Dainton, est « un phénomène primitif et inanalysable » (Dainton 2000 : 216).

Il en résulte une certaine variante de la *bundle theory* (Dainton 2000 : 84), cependant différente de celle de Hume. Sans doute, le modèle méréologique n'est pas plus remis en cause que l'idée que la co-conscience elle-même est expérimentée. Mais l'idée d'expérience totale acquiert un sens nouveau, non subsomptif. En vue de décrire l'unité de la conscience, il

⁶ Je change les lettres pour les besoins de l'exposé.

n'y a pas lieu de supposer autre chose que le flux d'expériences lui-même, c'est-à-dire les expériences partielles structurées de telle ou telle manière⁷. La différence avec Hume est que Dainton rejette l'approche « atomiste » des expériences partielles et opte pour une approche « holiste ». D'après lui, les expériences partielles sont parfois interdépendantes, principalement à l'intérieur d'une même modalité (Dainton 2000 : 191 suiv.).

Le traitement réservé dans les débats contemporains aux relations de dépendance entre expériences partielles n'est pas toujours clair ni complet⁸. Plusieurs questions doivent en tout cas être distinguées : telle expérience *a* co-consciente avec une expérience *b* varie-t-elle si *b* varie, voire disparaît ? Peut-elle subsister si *b* disparaît ? Est-elle bien encore la même expérience ? etc. Par exemple, bien qu'il s'accorde avec Dainton pour dire que les expériences partielles ne sont interdépendantes que dans quelques cas principalement intramodaux, Bayne estime, contre l'objection des blocs de construction de Searle, que « l'état phénoménal total est antérieur aux parties expérientielles qu'il subsume, et plus fondamental qu'elles » — ce qui signifie que les expériences partielles ne sont pas des « unités autonomes de conscience » (Bayne 2001 : 89-90 ; Bayne 2010 : 36). Comment comprendre cela ? Cela veut-il dire que l'expérience totale *c* subsumant les expériences partielles *a* et *b* peut persister après que *b* eut disparu ? Assurément non, car Bayne affirme que l'expérience totale implique (*entails*) l'expérience partielle qu'elle subsume (voir *supra*). Ce qui exclut la possibilité que le sujet ait l'expérience *c* sans avoir l'expérience *b*. Une seconde interprétation serait celle-ci : *b* peut varier — sans disparaître — sans qu'il en résulte une variation ni une disparition de *c*. Mais cette interprétation nous confronte aussitôt à des difficultés abyssales. Comment savoir si *b* ne fait que varier et ne cède pas la place à une nouvelle expérience ? Percevoir une forme rouge et percevoir la même forme légèrement plus claire, est-ce vraiment la même expérience ? Pourquoi pas une autre ? Comment savoir si *c* est bien toujours la même expérience après que *b* a varié ? L'expérience totale n'a-t-elle pas plutôt cédé la place à une autre expérience ? Ces questions sont-elles même décidables ?

Sans entrer dans le détail, considérons l'exemple suivant, dû à Dainton et repris par Bayne de manière convergente :

La qualité ressentie d'un sentiment de mélancolie en serait-elle altérée si le bruit des voitures qui passent était un soupçon plus élevé, ou si la pièce était légèrement plus lumineuse ? Et en sens inverse : le

⁷ « Les théories du faisceau (*bundle theories*) sont confrontées à un problème : qu'est-ce qui relie ensemble ce qui est en faisceau ? D'un point de vue phénoménal, nous pouvons maintenant voir que ce n'est pas vraiment un problème. Nous avons à disposition un agent reliant de l'espèce requise : la co-conscience, conçue comme une simple relation expérientielle entre des contenus phénoménaux. » (Dainton 2000: 84)

⁸ L'exposé précis de (Dainton 2000 : 185 suiv.) est une exception.

bruit que font les voitures qui passent aurait-il un caractère auditif différent si mon humeur était un soupçon plus radieuse ? Ce semble improbable. (Dainton 2000 : 194, cité par Bayne 2001 : 89).

À première vue, il n'est pas absurde de se demander si la variation d'une des deux expériences altère l'autre. Et à première vue, ce n'est pas aussi improbable que ne le déclare Dainton. Serait-il si étrange qu'un sujet ferme la fenêtre dans l'espoir que le silence atténuerait sa mauvaise humeur ? Et sa mauvaise humeur ne peut-elle pas lui faire entendre le bruit des voitures subjectivement plus fort ? À y réfléchir de plus près, pourtant, le problème pourrait bien être plus vaste et plus profond.

Dainton considère ici deux expériences supposées immédiatement successives, dont la première combine un sentiment a_1 et une perception auditive b_1 , la seconde un sentiment a_2 et une perception auditive b_2 . Si $b_1 \neq b_2$, l'hypothèse qu'il juge la plus plausible dans l'exemple cité est que $a_1 = a_2$. Mais à nouveau, comment puis-je m'assurer que $a_1 = a_2$? Et dans le cas contraire, comment s'assurer que $a_1 \neq a_2$? Dainton pose comme critère d'individuation des expériences la conjonction de trois facteurs : le sujet (ou la « base physique »), le temps, le caractère phénoménal (Dainton 2000 : 24-25, 186). Nécessairement, si deux expériences sont identiques, alors elles sont des expériences d'un même sujet, elles ont lieu en même temps et elles ont le même caractère phénoménal, donc sont du même type phénoménologique. On peut concevoir que les expériences partielles a_1 et a_2 soient, dans l'hypothèse de Bayne, numériquement identiques, avec pour conséquence qu'elles ont lieu en même temps alors même qu'elles sont co-conscientes d'abord avec b_1 et ensuite avec b_2 supposé différent de b_1 . Cela est autorisé par la thèse de Dainton suivant laquelle, « comme la plupart des expériences ont une certaine durée, le temps auquel a lieu une expérience sera habituellement un intervalle temporel plutôt qu'un moment sans durée » (Dainton 2000 : 23). Mais comment allons-nous décider si a_1 et a_2 ont ou non le même caractère phénoménal ? Les sentiments ne sont pas ce genre de chose qu'on peut extraire de l'expérience totale pour les observer et les comparer isolément, comme on le fait avec des objets physiques. Si je tourne mon attention vers a , il en résulte une nouvelle expérience complètement différente de la précédente.

L'incertitude pesant sur l'identité des expériences partielles ne peut que s'étendre au modèle méréologique en général, du moins si l'on comprend l'expression au sens usuel. Elle rend douteuse l'idée que, quand j'entends mélancoliquement le bruit des voitures dans la rue, j'aie deux expériences unies entre elles par une relation de co-conscience, deux expériences dont l'une pourrait peut-être varier sans que l'autre varie. Car si l'individuation des expériences co-conscientes est irréductiblement aporétique, si par exemple la question de savoir si deux expériences ont une partie propre en commun se révèle intrinsèquement indécidable, alors c'est la notion de partie propre elle-même qui semble irréductiblement aporétique, avec pour conséquence que l'approche méréologique devra peut-être être abandonnée. En un certain

sens, cet abandon ne serait pas aussi contre-intuitif que le modèle méréologique est intuitif. Il n'est que de considérer la bizarrerie avec laquelle il arrive aux philosophes de parler de parties d'un « effet que ça fait ».

4. La conception non méréologique (Searle, Tye)

Il est difficile de voir jusqu'à quel point l'approche méréologique est prise au sérieux par ses promoteurs eux-mêmes. Bayne et Chalmers voient en elle « une aide à l'intuition plutôt qu'une proposition ontologique sérieuse » (Bayne & Chalmers 2003 : 40). De même Shoemaker :

En parlant des expériences comme possédant des « parties », je n'entends pas adhérer à une conception de l'expérience en termes de sense-data, ou à une conception atomiste (...). Aussi mon emploi du mot « synthèse » doit être pris *cum grano salis* ; il ne faut pas supposer que les parties sont antérieures au tout et que le second est en quelque sens construit à partir des premières. (Shoemaker 1996 : 177)

Je propose ici de prendre à la lettre ces remarques, en en renforçant quelque peu le sens. Ma suggestion est que la conception méréologique n'est pas la bonne théorie, bien que la métaphore du tout et des parties présente incontestablement, s'agissant de la conscience, une certaine efficacité heuristique en vertu de laquelle elle peut utilement fournir une « aide à l'intuition ». Le résultat est une approche très différente des précédentes, baptisée « théorie de l'expérience unique » (*one-experience view*) et développée principalement par Michael Tye dans le sillage de Searle.

Dans un passage souvent cité d'un texte de 2000, Searle rejetait l'approche méréologique en ces termes :

Les expériences visuelles entretiennent-elles avec le champ de conscience total une relation de tout à partie ? C'est ce que presque tout le monde pense et ce que je pensais moi-même, mais il y a une autre façon de voir les choses. (...). Nous sommes tentés de penser à notre champ de conscience comme étant fait de diverses composantes — visuelles, tactiles, auditives, flux de pensée, etc. (...) Mais je pense que c'est peut-être une erreur dans le cas de la conscience. (...) En effet, il est peut-être erroné de penser à la conscience comme étant faite de parties en général. (Searle 2002 : 54-56)

Tye lui a emboîté le pas peu après, déclarant :

En réalité il n'y a pas d'entités telles que des expériences purement visuelles, des expériences purement auditives ou des expériences purement olfactives dans la conscience normale de tous les jours. (...) Ce sont des fictions dues à l'imagination des philosophes et des psychologues. (...) Il y a simplement une expérience multimodale, descriptible de manière plus ou moins riche. (Tye 2003 : 28)

Pour des raisons qui tiennent à sa conception de l'expérience et de la temporalité, Tye se limite essentiellement à des cas d'intermodalité perceptuelle. Je pense néanmoins que la majeure partie de ses conclusions resteraient valides dans le cadre plus large qui est celui de la présente contribution (en vertu de notre deuxième présupposé initial). Il n'est pas sûr que son argument principal, l'objection de la régression à l'infini, résiste aux parades de Bayne et Dainton, mais son intuition me paraît juste. Sans doute, les conclusions qu'il en tire sont encore essentiellement négatives et une grosse part du travail positif reste à faire. Une importante contribution positive au problème serait de clarifier en quel sens les prétendues expériences partielles sont « des fictions dues à l'imagination des philosophes et des psychologues », et pourquoi elles procurent une « aide à l'intuition ». Ces caractérisations, selon moi, sont intimement reliées à l'idée de Tye suivant laquelle l'expérience est « descriptible de manière plus ou moins riche ». Les analyses qui suivent — en fait quelques esquisses de réflexions plutôt que de vraies analyses — fournissent des éléments en ce sens.

5. Petit retour aux choses mêmes

Les questions à poser me semblent celles-ci : de quels faits doit rendre compte notre conception de l'unité de la conscience ? Quels faits motivent la description de la conscience en termes de tous et de parties ? Ces motivations sont-elles suffisantes ? Sachant que la description en termes de tous et de parties engendre des difficultés, une approche moins problématique des mêmes faits ou données n'est-elle pas possible ?

Plusieurs faits importants, me semble-t-il, doivent d'emblée être pris en compte en vue d'une évaluation d'ensemble. Le premier fait est que, comme je l'ai suggéré, l'approche méréologique a un certain caractère intuitif qui fait qu'elle est couramment utilisée dans la vie ordinaire. Un sujet pourra s'attribuer assez naturellement une humeur mêlant la tristesse et la colère, ou, s'il écoute et regarde simultanément un pianiste, une même expérience renfermant deux parties visuelle et auditive. Ce fait n'est pas forcément un argument en faveur de l'approche méréologique. Il s'explique peut-être, comme le pense Searle (2002 : 56), par le fait que le vocabulaire des tous et des parties est non problématique et bien adapté pour

décrire la réalité physique, qu'il a largement fait ses preuves dans les sciences et que notre langage sert plus couramment à parler de la réalité physique que de notre vie mentale.

Le second fait, moins souvent discuté à l'exception notable de Dainton, est une certaine sensation d'arbitraire accompagnant, du moins d'un point de vue phénoménologique, les divisions du flux de conscience en parties et les typologies d'états mentaux. L'expérience visuelle et auditive d'une sonate peut être divisée en deux parties visuelle et auditive. Mais pourquoi ne pas simplement voir en elle une perception, sans composantes distinctes ? Pourquoi pas deux perceptions continue et discontinue, agréable et non agréable, ou des états distingués d'après leur intensité ? Dans une large mesure, cela semble une affaire de convention. La division du flux en parties peut dépendre de distinctions de nature linguistique. Si un langage donné ne distingue pas entre la tristesse et la colère (comme ce semble souvent le cas chez les jeunes enfants), ses locuteurs ne s'attribueront sûrement pas un état composé de tristesse et de colère. Ils s'attribueront, mettons, un simple état de tristolère. « Comme toute expérience totale donnée peut être divisée en parties de beaucoup de façons différentes, observe Dainton, la division de E en e_1 - e_N est une affaire de convention (*a conventional matter*) ; il y a d'autres manières possibles de diviser E en parties, tout comme il y a plus qu'une manière de diviser une chaise en parties. » (Dainton 2000 : 187)

Pourtant, il est évident que les divisions du flux de conscience en parties ne sont pas totalement arbitraires. Toutes s'enracinent d'une manière ou d'une autre dans les données phénoménales. Cela ne contredit nullement leur caractère conventionnel. Alors même qu'elle est linguistiquement déterminée, il y a bien un sens où le locuteur français a l'expérience de la différence entre tristesse et colère. Un sujet qui, à la suite d'une quelconque malformation cérébrale, serait incapable de ressentir la différence, serait également incapable d'apprendre l'usage français des mots « tristesse » et « colère ». Pour ma part, et contrairement à Dainton (si je le comprends bien), je ne vois aucune raison de ne pas étendre ces constatations à des cas moins flous comme celui des modalités perceptuelles, ni d'opposer ces divisions « purement conventionnelles » à ce qu'il appelle énigmatiquement des divisions « bien fondées » (*well-founded*)⁹. Du moins il ne me semble pas du tout aller de soi que l'auto-attribution d'une perception visuelle et d'une perception auditive simultanée soit « bien fondée » au sens où elle « s'enracine dans la nature intrinsèque des phénomènes eux-mêmes (...), à la différence, mettons, des frontières purement conventionnelles qui délimitent certaines nations désertiques » (Dainton 2000 : 95). Il me semble que les deux cas, celui de la

⁹ « Un flux de conscience typique peut être divisé en expériences particulières de beaucoup de manières différentes. Bien que certaines divisions soient mieux fondées que d'autres, je ne présupposerai pas qu'il y a une manière de diviser un flux donné en ses parties constitutives qui serait meilleure que les autres. » (Dainton 2000 : 23)

tristesse et de la colère et celui de la vision et de l'audition, sont exactement superposables. Rien n'empêche d'imaginer un langage ignorant la distinction entre vision et audition, un langage dont les locuteurs (s'ils sont normalement constitués) auraient certes l'expérience du contraste entre données auditives et visuelles, mais ne diviseraient nullement leur expérience de la sonate en expériences visuelle et auditive.

Mais alors, qu'est-ce qui « fonde » les divisions du flux de conscience en parties ? Il convient, ici, de revenir à quelques observations minimales qui, sans nécessairement l'impliquer, sont à la base de l'approche méréologique elle-même. Considérons les deux exemples suivants :

(1) *S* regarde le salon avec colère.

(2) *S* voit une commode dans le salon.

Ces exemples, naturellement, peuvent être interprétés en termes méréologiques, voire subsomptifs. On dira là qu'une expérience totale a pour parties une perception visuelle et un sentiment de colère, ici que la perception du salon a pour partie la perception de la commode. Mais cette interprétation est-elle suffisamment motivée ? S'agissant de l'exemple (1), une motivation pourrait être la suivante : il peut arriver, à un autre moment, que *S* voie le salon avec tristesse. D'où on conclut que la perception colérique du salon et la perception triste du salon *doivent avoir une partie en commun*, et qu'en conséquence les deux expériences ont la particularité d'avoir des parties. Cependant, cette conclusion n'est pas contenue dans les données phénoménales. Ce qui est vraiment assuré, ce n'est pas une relation de tout à parties. C'est plutôt et seulement que la perception colérique du salon et la perception triste du salon *contrastent à certains égards et sont semblables à d'autres égards*. Or ces expériences sont des expériences *totales* — ou *maximales*, pour éviter toute connotation méréologique et suivant l'usage de Tye — numériquement distinctes, et les relations de contraste et de similitude n'induisent rien qui ressemble à des relations de tout à parties.

L'exemple (2) n'est pas non plus une motivation suffisante et évidente pour l'approche méréologique. Le fait que la commode apparaît à *S* dans le salon n'implique pas que l'expérience de la commode est une partie de l'expérience du salon. Le penser, me semble-t-il, a aussi peu de sens que de penser que l'appartenance du nombre 2 à l'ensemble \mathbb{R} implique que ma pensée du nombre 2 est une partie de ma pensée de l'ensemble \mathbb{R} ¹⁰. C'est ce que

¹⁰ Cette confusion semble celle de Shoemaker lorsqu'il affirme que « l'expérience visuelle d'une chose spatialement étendue est une synthèse d'expériences visuelles de parties de cette chose » (Shoemaker 1996 : 177). Cf. (Shoemaker 2003 : 65) : « Je pense que nous pouvons légitimement penser qu'une expérience perceptuelle d'un objet spatialement étendu a des parties correspondant aux parties perçues de l'objet. » L'opinion contraire est suggérée par Searle : « Pensez à l'expérience visuelle de la table non comme à un objet qui serait dans le champ de conscience comme la table est un objet dans la pièce, mais pensez à l'expérience

suggère Tye, me semble-t-il, lorsqu'il déclare que l'unité phénoménale ne réunit pas des expériences partielles, mais qu'elle « est une affaire de qualités perceptuelles expérimentées simultanément qui entrent dans le même *contenu phénoménal* » (Tye 2003 : 36). Mais alors, que nous dit l'expérience ? Ce qui est assuré, à nouveau, semble seulement ceci : la perception de la commode et la perception du salon *contrastent à certains égards et sont semblables à d'autres égards*.

Partant, je pense que le problème de l'unité de la conscience pourrait être reformulé comme suit. D'abord, nous avons l'expérience de similitudes et de contrastes entre des expériences maximales. Ensuite, comme l'observe Tye, celles-ci peuvent être décrites de façon plus ou moins riche. La richesse descriptive — la finesse de grain de l'expression linguistique des similitudes et des contrastes — dépend manifestement du répertoire conceptuel disponible. Mais les concepts ne sont pas tout à fait indépendants de l'expérience. En un sens ou un autre, peu importe lequel ici, des concepts peuvent être, comme dit Dainton, « fondés », mettons tirés abstractivement de similitudes et de contrastes expérimentés. Par ailleurs, ceux-ci en conditionnent l'apprentissage : un sujet physiologiquement incapable de ressentir un contraste entre tristesse et colère serait incapable d'apprendre l'usage des mots « tristesse » et « colère ». Mais l'essentiel est que la division du flux de conscience en « parties » est une affaire de *description*, et qu'elle est comme telle de nature linguistique. C'est pourquoi elle peut faire l'objet de connaissances *a priori* de nature purement conceptuelle, par exemple : il est impossible de voir un son et d'entendre une couleur.

Pourtant, dira-t-on, je n'ai pas seulement l'expérience, par exemple, de contrastes qualitatifs entre des zones distinctes d'un champ visuel unifié. Plus significativement pour notre problème, je dois aussi avoir l'expérience, au sein d'un « présent vivant » unifié, d'un contraste qualitatif entre ma tristesse et ma colère successives. Or, il n'est pas clair si les deux sentiments sont des expériences maximales successives ou plutôt des parties d'une même expérience de courte durée. Si l'approche préconisée ici est correcte, il semble que l'expérience de la transition entre tristesse et colère doive être décrite comme une expérience maximale semblable d'une part à l'expérience maximale de tristesse qui précède et d'autre part l'expérience maximale de colère qui vient après. Cette description aurait l'avantage de rendre compte des transitions continues de façon plus économique et plus satisfaisante, car la relation de similitude, à la différence de la relation de tout à partie, admet des gradations continues. Dans notre exemple, la transition entre tristesse et colère peut être décrite comme une expérience (maximale) qui devient de plus en plus semblable à la colère totalement non triste et de moins en moins semblable à la tristesse totalement non colérique.

comme à une modification du champ de conscience, comme une forme nouvelle prise par le champ unifié. » (Searle 2002 : 55) La même confusion est notoirement critiquée par (Dennett 1991 : 131 suiv.).

Il est difficile de cerner avec précision le sens et les implications des quelques remarques qui précèdent. Un point essentiel, me semble-t-il, est qu'elles ne disqualifient pas plus toute approche méréologique de l'unité de la conscience qu'elles ne rendent les divisions du flux de conscience en parties purement arbitraires comme le sont les délimitations entre certaines nations désertiques. L'approche méréologique reste valide, pour peu qu'on garde à l'esprit qu'elle ne met pas au jour des parties réelles, mais des parties logiques ou conceptuelles comparables, mettons, à des aspects ou propriétés d'un objet ou aux points d'un continuum¹¹. Ce qu'elles suggèrent, c'est que la conscience n'est pas *réellement* composée, qu'elle n'a pas *réellement* de parties, mais plutôt ce qu'on a parfois appelé des « quasi-parties », révélables par une analyse qui n'est pas une analyse proprement dite, mais une « quasi-analyse ». Bref, le problème de l'unité de la conscience est un problème d'idéologie — ou de grammaire — plutôt que d'ontologie.

Références

- Bayne, T. (2001), « Co-consciousness : Review of Barry Dainton's 'Stream of Consciousness' », *Journal of Consciousness Studies*, 8/3, p. 79-92.
- Bayne, T. (2010), *The Unity of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
- Bayne, T. & Chalmers D. (2003), « What is the unity of consciousness ? », dans A. Cleeremans (éd.), *The Unity of Consciousness : Binding, Integration, Dissociation*, Oxford, Oxford University Press, p. 23-58.
- Brook, A., & Raymont, P. (2010), « The unity of consciousness », version révisée, dans E.N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL : <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-unity/>

¹¹ La notion de partie abstraite ou inséparable a été notoirement développée par Franz Brentano sous l'appellation de « partie distinctionnelle » (Seron 2012 : 165-166 ; Dewalque 2013 : 459 suiv.), par quoi il faut entendre des parties produites par des distinctions conceptuelles. Contre la conception défendue ici, Brentano pensait cependant que la conscience pouvait être réellement composée, c'est-à-dire renfermer aussi des parties réelles (séparables), par exemple deux présentations visuelle et auditive. Assez proche de cette notion est celle de « partie logique » introduite récemment par (Paul 2002), qui évoque des relations d'« empiètement » (*overlapping*) plutôt que des relations de similitude. Sur les notions (gestaltistes et carnapiennes) de « quasi-partie » et de « quasi-analyse », voir (Seron 2012 : 167 suiv.).

- Dainton, B. (2000), *Stream of Consciousness : Unity and Continuity in Conscious Experience*, New York, Routledge.
- Dainton, B. (2010), « Supplement to temporal consciousness : Some relevant empirical findings (psychology, psychophysics, neuroscience) », dans E.N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL : <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/empirical-findings.html>
- Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, Boston Toronto London, Little, Brown & Co, 1991.
- Dewalque, D. (2013), « Brentano and the parts of the mental: a mereological approach to phenomenal intentionality », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12/3, p. 447-464.
- Dewalque, A., & Seron, D. (2015), « Existe-t-il des phénomènes mentaux ? », *Philosophie*, 124, p. 105-126.
- Ehrenfels, C. von (1890), « Über Gestaltqualitäten », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, p. 249-292.
- Feest, U. (2014), « The continuing relevance of nineteenth-century philosophy of psychology : Brentano and the autonomy of psychological methods », dans M.C. Galavotti, D. Dieks, W.J. Gonzalez, S. Hartmann, T. Uebel, M. Weber (éds.), *New Directions in the Philosophy of Science*, Dordrecht, Springer, p. 693-709.
- Husserl, E. (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien, vol. 8, Dordrecht, Springer.
- James, W. (1950), *Principles of Psychology*, New York, Dover, vol. 1.
- Nagel, T. (1971), « Brain bisection and the unity of consciousness », *Synthese*, 22, p. 396-413.
- Paul, L.A. (2002), « Logical parts », *Noûs*, 36/4, p. 578-596.
- Searle, J. (2002), « Consciousness », dans Id., *Consciousness and Language*, Cambridge UK, Cambridge University Press, p. 36-60.
- Seron, D. (2003), « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », *Études phénoménologiques*, 37-38, p. 111-142.
- Seron, D. (2012), *Ce que voir veut dire : Essai sur la perception*, Paris, Le Cerf.

- Seron, D. (2013), « Phénoménologie de style husserlien et psychologie de la forme : Arguments *pro et contra* », *La Part de l'Œil*, 27/28, p. 101-111.
- Shoemaker, S. (1996), « Unity of consciousness and consciousness of unity », dans Id., *The First-person Perspective and Other Essays*, Cambridge MA, Cambridge University Press, p. 176-197.
- Shoemaker, S. (2003), « Consciousness and co-consciousness », dans A. Cleeremans (éd.), *The Unity of Consciousness : Binding, Integration, Dissociation*, Oxford, Oxford University Press, p. 59-71.
- Tye, M. (2003), *Consciousness and Persons : Unity and Identity*, Cambridge MA, MIT Press.
- Tye, M., & Wright, B. (2011), « Is there a phenomenology of thought? », dans T. Bayne & M. Montague (éds.), *Cognitive Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press, p. 326-344.