

Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité

LA CONSCIENCE

Présentation de Michel Freitag et débat

Séminaire du 16 avril 1993

Cahiers de recherche

---

---

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Christine Couvrat. Toute correspondance doit être adressée à :

Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité.  
Département de sociologie  
UQAM  
C.P. 8888, Succ. A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8

Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité

**LA CONSCIENCE**

Présentation de Michel Freitag et débat

Séminaire du 16 avril 1993

Cahiers de recherche

---

---



## Quelques principes pour une analyse phénoménologique de la conscience et de l'identité.

(Après lecture du livre de Marcel Gauchet, L'Inconscient cérébral, Paris, Seuil, 1992)\*

par Michel Freitag

### Première proposition (épistémologique)

Sous quelque forme qu'on le pense ou qu'on l'exprime, nous sommes conscients de nous-même (je suis conscient de moi-même), d'autrui et du monde. Cette expérience est première, incontournable et irréductible<sup>1</sup>, non seulement pour

---

\* Je ne discute pas ici les théories présentées par Gauchet, ni les positions personnelle qu'il laisse apparaître à la fin de son livre. Je me contente de fixer pour moi-même quelques jalons qui me paraissent incontournables pour une théorie philosophique de l'identité subjective telle que je pourrais l'envisager, en mettant l'accent sur le thème de la nature de la conscience. Les propositions que j'énonce ici sont détachées de leur justification (j'ai présenté une partie de cette justification dans le premier volume de Dialectique et Société - Vol. I. Introduction à une théorie générale du symbolique - et je devrais développer celle-ci, ontologiquement, dans un ouvrage à venir sur la normativité).

<sup>1</sup>. C'est la dimension incontournable du cogito cartésien, mais pour élargir cette référence, on pourrait dire la même chose du "cogito augustinien", dont je me permettrai de rapporter ici l'expression la plus formelle (je cite, provisoirement, la traduction anglaise telle que je l'ai prise dans John Haldane, "Cultural Theory, Philosophy, and Human Affairs", in Doherty, Graham & Malek, Postmodernism and the social Sciences, New York, St-Martin's Press, 1992, p. 183) :

"We ... have images that closely resemble (external) physical objects, but they are not material. They live in our minds where we use them in thinking... But it is without any deceptive play of my imagination with its real and unreal visions that I am quite certain that I am, that I know that I am, and that I love this being and this knowing. Where those truths are concerned I need not quail when (it is said) : "What if you should be mistaken?". If I am mistaken, then I exist. For whoever does not exist can surely not be mistaken either, and if I am mistaken, therefore I exist ... It follows also that in saying that I know that I know, I am not mistaken. For just as I know that I am, so it holds too that I know that I know. And when I love these two things, I add this same love as a third particular of no smaller value to these things I know. Nor is my statement, that I love, a mistake, since I am not mistaken in the things that I love; (for) even if they were illusions, it would still be true that I love illusions." (De Civitate Dei, trad., Cambridge, Harvard Univ. Press, 1968, pp. 533-535).

Cependant, cela ne dit rien sur la nature de "je", du "I", de l'"ego", sinon que cette nature se donne dans la réflexion même sous le mode de la conscience-de-soi. Cela, phénoménologiquement, détermine absolument son mode d'être, mais ne dit encore

toute théorie de la conscience, mais aussi et plus largement pour toute théorie du monde, de la société, de la subjectivité et de l'identité individuelle et collective, parce que toute théorisation est d'emblée intérieure à elle. En d'autres termes encore, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, quoi qu'on ressente et quoi qu'on pense, on ne sort pas du cercle de l'expérience, et toute expérience est sous un mode ou un autre conscience de soi et d'autre chose, conscience de quelque chose dans la conscience de soi, et conscience de soi au coeur de la conscience de quelque chose<sup>2</sup>. (Je pourrais rattacher ce premier point à un idéalisme de type fichtéen, voire même déjà kantien, avec la critique du "dogmatisme" qu'il implique. Par contre il faudrait déjà ici critiquer Descartes parce qu'il passe de manière immédiate, et donc dogmatique, de l'évidence de la conscience à celle de l'identité substantielle du sujet conscient : réification du sujet, qui n'est pas idéaliste mais dogmatique).

### Deuxième proposition (épistémologique et ontologique)

La proposition précédente découle de la nécessité d'un parti pris<sup>3</sup> phénoménologique; je veux dire: l'exigence phénoménologique lui est immédiatement intérieure, même si son dévoilement procède d'une reconnaissance réflexive de deuxième degré, lente à opérer en face du privilège pratique de l'immédiateté. Cette nécessité du "point de vue" phénoménologique a une portée universelle, même si elle comporte ensuite des degrés qualitatifs. Au plus haut degré, mais qui est aussi le degré le plus englobant, on ne peut penser la conscience à partir d'autre chose qu'elle, car on ne sort pas d'elle en pensant (en

---

rien sur sa "consistance substantielle" ou son mode de "constitution" et d'"engagement objectif".

<sup>2</sup>. Thomas d'Aquin, en liaison avec l'extension du "cogito" à la perception sensible, ajoutera à cette certitude de soi la certitude d'une existence extérieure : "Nobody knows that he is knowing save in knowing something else and consequently knowledge of an (external) object precedes intellectual self-consciousness." (Super Boethium De Trinitate, i,3, cité par Haldane, p. 183).

L'effort qu'a fait la pensée hindoue pour séparer l'individualité, d'un côté, et la conscience réflexive de l'identité et du monde, de l'autre, et l'ascèse qu'elle a alors exigée du sujet pour parvenir à l'Être à travers la renonciation à son identité spécifique et dans la dissolution ontologique de toutes les particularités ou déterminations de l'Être (Brahman), témoigne *a contrario* de l'universalité de cette proposition en tant que proposition phénoménologique. Car ce que nie la pensée hindoue, c'est justement, de manière radicale et alors conséquente, la phénoménalité de l'être, tant dans sa dimension subjective qu'objective. Voir à ce sujet la "mise a point" qui figure à la fin de ce texte.

<sup>3</sup>. L'expression "nécessité d'un parti pris" peut paraître contradictoire : s'il y a nécessité, il n'y a pas d'alternative, ni de parti pris. L'expression doit donc s'entendre de manière normative et polémique : elle pointe vers l'exigence logique (normative) d'un dépassement critique de la prise de position dogmatique et de son insuffisance, je veux dire de la superficialité unilatérale de l'"évidence" sur laquelle tout dogmatisme s'appuie, implicitement ou explicitement.

posant) cette autre chose (ou cet "autre chose"). L'autre à partir de quoi on voudrait penser la conscience - ou à quoi on voudrait ramener la nature de la conscience - est toujours déjà pensé ou senti, c'est-à-dire objet de conscience, qu'il s'agisse de la conscience sensible ou de la conscience conceptuelle, ou encore de la conscience qui feint de s'effacer derrière l'auto-engendrement formel des relations qu'elle élabore. Cela implique, à un degré inférieur, que tout mode d'être de quelque chose qui ne serait pas lui-même conscient, est toujours déjà donné à la conscience comme non-conscient, et ne se trouve objectivé que dans et par la conscience. La "chose en soi", même lorsqu'elle est pensée comme impensable (Kant), n'est jamais que le terme objectif d'un acte de conscience subjectif.

Il s'agit ici d'un principe absolu exigeant la reconnaissance phénoménologique non seulement de l'"être conscient" (par soi-même ou au sein de lui-même, réflexivement), mais aussi celle du mode d'être-objet de tout être objectivé. Ici apparaît l'irréductibilité ontologique de la conscience, qui est immédiatement immanente au mode d'être subjectif de l'être conscient en même temps qu'elle médiatise le mode d'être objectif (objectivé) de l'être posé et pensé comme non conscient, fût-ce au fond d'elle-même, sous le mode de l'inconscient. On ne peut jamais dire que la conscience (sous n'importe lequel de ses modes) "n'est que ..." l'épiphénomène d'autre chose qu'elle-même, fût-ce la "représentation" ou l'"illusion" de quelque chose d'autre. Car il n'y a de représentation ou d'illusion que dans la conscience (cf. Saint Augustin), et la réduction n'opère qu'un déplacement verbal du problème, dont elle "oublie" ensuite qu'elle l'avait elle-même inévitablement posé avant de lui imposer sa solution. On ne peut pas dire dès lors non plus que la conscience "n'est que ..." la forme ou la manifestation phénoménale que prend "autre chose" lorsque cet "autre chose" atteint (par exemple) un certain niveau ou mode de complexité, car son être est entièrement dans ce mode nouveau de manifestation phénoménale qu'elle est précisément, et qui est lui-même la condition de manifestation de tout phénomène, donc de sa phénoménalité même, ou encore, de sa condition même d'être-objet.

J'ajoute ici une précision de deuxième ordre : toute conception (on pourrait dire la même chose, à son niveau, de la perception sensible : voir plus bas) d'un être autre que conscient - autre que le sujet - n'est elle-même que le résultat d'un retrait ou d'une soustraction de la conscience à un être d'ores et déjà donné dans la conscience, objet de la conscience<sup>4</sup>. Il faut donc inverser le sens ontologique du "ne que ..". S'il y a émergence, nous devons la comprendre ici - s'agissant de la

4. Voir ici, comme toutes les fois où je parlerai, dans cette réflexion, de "la conscience" ou "du sujet", la mise au point que j'ai ajoutée à mon texte après la discussion que nous avons eue dans le séminaire, et où il s'est manifestée, notamment dans les interventions de Dario de Facendis, combien il pouvait être difficile d'échapper à une compréhension a priori substantialiste.

conscience - non comme une simple émergence de "formes" dans l'être, mais comme une émergence de l'être lui-même hors de ce qui doit être retrospectivement pensé comme inaccomplissement d'être (ou de l'être), insuffisance ou inachèvement ontologique. La "fonction d'être", le mode de l'être doit ainsi être pensé par en haut et non par en bas. Or, dans notre action consciente quotidienne ou habituelle, irréfléchie en tant que consciente, la conscience est avec la matérialité phénoménale du monde notre milieu d'être et d'agir, au même titre que l'eau l'est pour le poisson. Mais ce qui compte alors pour nous circonstanciellement, c'est l'objet (chose ou autre sujet) sur lequel nous agissons et qui nous résiste, de telle façon que c'est à lui, saisi (avec l'illusion de l'immédiateté) dans sa phénoménalité extérieure, que nous attribuons spontanément la fonction d'être, confondant alors dans un même mot la copule et le substantif. C'est alors seulement un degré insuffisant de la réflexion qui nous permet de détacher ce substantif - ou ce substantiel - de la copule, en réifiant l'être à l'image de l'objet. Mais la pensée réfléchie ne peut pas ignorer, sans manifester simplement l'inachèvement de sa propre réflexion, la condition et la portée ontologiques de tout jugement qu'elle effectue et de toute rétrospection ou rétroprojection qu'elle accomplit; ou encore la valeur ontologique et ontologisante de l'acte même où elle s'exerce en posant devant elle un mode d'être extérieur, antérieur et intérieur au sien. Une telle antériorité ne vaut que par rapport à elle-même, et non comme vérité substantielle pour l'être auquel celle-ci est attribuée.

### Troisième proposition (ontologique)

Toute forme de conscience est une hiérarchie de modes de conscience, à l'exception de la toute première qui en tant que telle<sup>5</sup>, et pour cette raison, est impensable, c'est-à-dire non descriptible phénoménologiquement (simple postulat). Plus on s'élève dans la hiérarchie et plus le phénomène de la conscience se concentre dans l'idéalité d'une forme (la liberté de l'acte de conscience), en même temps que s'allonge la chaîne de sa dépendance à l'égard des contenus de conscience de niveau inférieur, qui prennent pour elle valeur d'"inconscient". L'inconscient est donc non seulement relatif à la conscience, mais il est encore lui-même de l'ordre d'une "pré-conscience", et non de l'ordre de la choséité.<sup>6</sup>

5. La philosophie, comme recherche de l'essence, est dévoilement de l'"en tant que tel". Mais il n'y a d'"en tant que tel" que pour la conscience, que ce soit la conscience propre ou la conscience d'un autre. Tout "en soi" a nécessairement un "pour soi", soit en lui-même, réflexivement (il est alors "en soi et pour soi", sujet ou du moins subjectivité), soit en dehors de lui-même (mais il n'est alors "lui-même" que pour un autre dans le champ de réflexivité duquel il tombe, et qui est en soi et pour soi).

6. Cela vaut indépendamment de toute référence à un inconscient de type freudien, constitué dialectiquement par la sanction et le refoulement qui s'opèrent au niveau de l'accès à la conscience lorsque la conscience est de mode symbolique, c'est à dire qu'elle est socialement sanctionnée en extériorité, et que l'inconscient est alors



Cette proposition s'illustre d'abord dans le rapport qu'entretient la conscience conceptuelle (ou symbolique) avec la conscience sensible animale<sup>7</sup>. La conscience symbolique - qui est à son niveau propre médiatisée par un système socio-symbolique qui est extérieur à l'entité subjective individuelle organiquement unifiée<sup>8</sup>, est en même temps enracinée dans la conscience sensori-motrice, qui est le seul fondement ultime de son individualité. Mais cette conscience sensible animale déjà unifiée est à son tour enracinée dans une conscience organique (et cellulaire) qui par rapport à elle est diffuse ou dispersée, et qu'elle unifie. En deçà, on peut peut-être encore distinguer une "conscience végétative", mais celle-ci ne représente peut-être qu'une alternative à la conscience organique, une sorte de "conscience sensitive endormie" dans laquelle la dimension motrice s'est presque entièrement estompée, ou du moins, infiniment "ralentie". Cette conscience organique peut alors aussi être comprise comme une pluralité ou une multitude de consciences dispersées et essentiellement autonomes, qui n'agissent<sup>9</sup> que latéralement et non hiérarchiquement les unes sur les autres, comme par ondes interférentes, jusqu'au niveau de la cellule et peut-être en arrière même de

---

structuré par la structure même de l'interdit (comme l'image radar est structurée par l'objet rencontré par l'onde; mais ici, c'est cet objet miroir qui est lui-même de part en part symbolique - cognitif, normatif et expressif), ce qui permet justement à Lacan de dire que l'inconscient est structuré comme un langage". Mais il ne s'agit pas tellement d'"un" langage que du langage. Mais y a-t-il d'autre langage que le langage?

7. Par l'animalité j'entend ici l'être organique doté d'un système nerveux central, et formant par là déjà une totalité individuelle dans son engagement sensori-moteur dans le monde et vivant déjà du même coup l'expérience d'un sentiment de soi unifié au moins trans-spatialement, sinon trans-temporellement. Simplement: c'est le chien qui a mal à la patte, et pas seulement (?) la patte qui souffre, même si elle souffre peut-être aussi en deçà du chien, mais non entièrement à son insu.

8. Portmann montre que cette unification organique est elle-même déjà (surtout philogénétiquement, mais aussi en partie ontogénétiquement, par apprentissage) médiatisée par des signes-signaux qui structurent le rapport de l'animal au monde extérieur. L'unité du comportement animal, dans la mesure où elle est réalisée actuellement, s'appuie donc sur l'unification "interprétative" (et particulièrement sur la spatialisation ou la territorialisation) qu'il opère à l'égard de son environnement vital, unification dans laquelle la part déjà fixée héréditairement-instinctivement n'efface jamais totalement la part (même éventuellement infinitésimale, comme chez les insectes) d'expérience vive innovatrice et absolument singulière dans laquelle se joue la capacité d'expérience et d'apprentissage individuels. Cela nous permettrait donc de parler, toutes choses égales par ailleurs (absence du symbolique et *a fortiori* de l'écriture, de l'existence d'une unité «biographique».

9. J'entend bien qu'il s'agit d'une interférence de consciences (d'états de sensibilité et d'actes sensoriels) et pas seulement de processus.

l'organisation cellulaire et moléculaire (où la dimension de conscience et donc aussi subjective devient alors phénoménologiquement indiscernable.<sup>10</sup>

#### Quatrième proposition (ontologique et théorique)

Conscience, subconscience, inconscience ne peuvent donc être substantifiées : elles constituent les niveaux hiérarchiquement articulés et solidaires d'une unique structure "fonctionnelle" ou "opératoire" (plutôt : opérante), en même temps continue sur le plan matériel (les contenus) et discontinue sur le plan formel. En effet, le mode opératoire de cette structure ou de ce fonctionnement implique une discontinuité entre les niveaux, discontinuité caractérisée par une rupture entre les modes de réflexivité constitutifs de chaque niveau. Mais si cette discontinuité est presque entière au plan de la forme, elle ne peut-être que partielle et sélective en ce qui concerne les contenus, à défaut de quoi tout lien serait rompu entre la conscience symbolique-conceptuelle et la conscience sensible (Descartes a, ici encore, fait l'hypothèse d'une telle rupture!). Ainsi, par exemple, les "contenus" propres de la conscience organique diffuse n'émergent que comme "ambiance" ou "tonalité" au niveau de la conscience animale synthétique, qu'ils soutiennent néanmoins dans tout le rapport que celle-ci entretient aussi bien avec la "totalité du corps propre" qu'avec le monde extérieur compris comme "milieu objectif", ou objectivé. Mais les contenus de la conscience sensible animale, en tant que formes perceptives et que schèmes moteurs déjà synthétiques, font directement l'objet de l'activité de conception symbolique, qui parvient cependant à déborder de partout les images qu'ils lui fournissent.

Ainsi, pour chaque niveau, les modes de conscience non réassumés des niveaux inférieurs prennent valeur ou position d'inconscience active ou déterminante, et ceci dans l'ordre même de la conscience. Ils ne sont inconscients que dans la mesure où ils ne sont pas mobilisables formellement à partir des niveaux supérieurs. Ainsi, je suis habité par des états ou même des "actes" de conscience qui échappent à l'emprise de ma conscience (symbolique), mais qui représentent

---

10. Comme dans la (pseudo-?) expérience d'une "conscience de l'eau" revendiquée par ... Philosophiquement, je dirais "pourquoi pas", sans cesser pourtant de douter de la possibilité de mettre une telle chose en évidence méthodologiquement en tant que conscience ou que mémoire, en raison de sa diffusion même, de l'absence d'un mode objectivable d'individuation. C'est d'ailleurs une hypothèse analogue - celle de la *glace-9* dont le point de fusion est à 45,9 degrés centigrades - que Kurt Vonnegut a mise au cœur de son roman politico-philosophique Le Berceau du chat). A fortiori, il en va de même pour une "conscience cosmique" - qui serait par exemple coextensive à l'"énergie". En tant que conscience, elle aussi, dans sa diffusion, doit être saisie "par en haut" - à partir de notre propre mode d'individué et symbolique de conscience - plutôt que de servir à une nouvelle façon de dissoudre cette dernière par en bas.

néanmoins dans leur obscurité mon unique mode, ou canal, de rapport concret au monde et à moi-même. Dans ce sens, ils sont "médium" plutôt que "médiation". Du point de vue de la conscience supérieure, ils sont l'"inconscient" qui peut émerger à la conscience dans l'acte de leur objectivation réflexive venant d'en-haut, qui en même temps produit alors leur transmutation d'un niveau de conscience à l'autre : ce n'est pas "en tant que tels" qu'ils entrent dans le champ supérieur de conscience, ce qui fait qu'ils conservent également par rapport à lui leur autonomie<sup>11</sup> (qui se manifeste alors d'abord de manière perturbatrice). Ou disons encore qu'ils sont "mémoire" en attente d'attention, d'éclairage, de saisie, et "énergie" en simple puissance de forme, ou de "travail". Ils peuvent former la matière du souvenir, mais jamais sa forme, son objet déterminé, signifiable. Cela exclut donc la conception d'une préformation d'"images" et d'"idées" de niveau de synthèse supérieur dans les niveaux inférieurs, et qui pourraient surgir tout faits de la profondeur ou du monde extérieur.

### Cinquième proposition

La genèse d'un niveau supérieur est d'abord assujettissement du niveau inférieur, refoulement de son autonomie dans l'inconscient spécifique du niveau supérieur; la lumière propre à un niveau de conscience inférieur ne passe pas comme telle au niveau supérieur, elle est filtrée (transcodée, comme par changement de longueur d'onde), ou encore éblouie par la lumière du niveau supérieur, dans laquelle elle ne peut plus apparaître que comme une ombre, un voile, un bruit, un motif. Ainsi, l'extension de la conscience va de paire avec celle de l'inconscience. D'une part l'élargissement de la conscience extérieure va de paire avec le renforcement de la conscience intérieure, l'accroissement de son unité auto-réflexive, et d'autre part elle produit l'élargissement du champ d'inconscience qui les soutient et les nourrit. L'inconscient spécifique d'un niveau de conscience, c'est-à-dire le niveau de conscience inférieur, prend par rapport à lui une valeur d'automatisme. Mais l'emprise qu'un niveau de conscience supérieur exerce sur les niveaux inférieurs, leur "assujettissement", leur automatisation, libère aussi le niveau de conscience supérieur et accroît son ouverture réflexive à soi et au monde, qui est l'espace vivant de son auto-construction "expérientielle" (Dewey), cognitive normative et expressive-esthétique (sur toute cette question voir Portmann).

### Sixième proposition

---

<sup>11</sup>. D'où la métaphore énergétique chez Freud, que n'efface ou ne marginalise pas dans son oeuvre l'interprétation symbolique.

Le moment de réflexivité de la conscience (quel que soit son niveau) a toujours d'un côté un point d'appui extérieur, extra-organique et de l'autre un point d'ancrage intra-organique. Le premier est construit au dehors de l'organisme selon le mode propre de fonctionnement sensori-moteur de l'organisme. Il n'y a pas de conscience pure, il n'y a que "conscience de..."; mais la conscience objective se trouve réfléchie sur elle-même par la résistance propre du monde objectivé, et elle rencontre dans ce retour sur soi les niveaux inférieurs de la conscience organique, comme ancrage profond d'une identité<sup>12</sup>. Il en va ainsi, par exemple, pour la conscience sensible, interne et externe, s'agissant de la conscience conceptuelle. Cette dernière rencontre la première forme de conscience comme une résistance ou une présence intérieure dont elle peut s'emparer et qu'elle peut s'approprier comme substance ou support du "moi" (du *Selbst*), dans un acte qui est cependant aussi un acte de pure attribution (l'attribution au "ça" individué du "moi" qui est propre au niveau supérieur de réflexivité. Ainsi la réflexivité n'est jamais purement immédiate.

L'individu humain sort d'abord de lui-même, pour se ressaisir comme un et identique dans l'acte de retour, comme soi. C'est en revenant vers lui-même depuis l'extérieur, pour se découvrir comme déjà-là en soi, présent à soi, qu'il accomplit l'unification des moments particuliers de conscience de soi animale et organique qu'il découvre comme siens, et non pas seulement comme moments actuels mais virtuels. Mais alors, il transcende tous les moments actuels de son identité et de son expérience dans une identification à leur pure virtualité indéfinie et illimitée. L'identité subjective n'est plus alors seulement ce qu'est

---

12. Ceci demande à être précisé, complexifié dialectiquement. Par exemple, au niveau animal, ce que la "conscience objectivante" rencontre comme "formes" et modes de conscience en face de soi, à son niveau propre d'opérationnalité réflexive (des "êtres" et des "objets" existants dans lesquels se réalisent des "formes" ou des "schèmes" comportementaux - sensori-moteurs - déjà élaborés philo- ou ontogénétiquement par l'animal), elle le rencontre à nouveau en elle-même, dans ses propres niveaux inférieurs, comme signaux diffus dans les modifications de sa propre sensibilité interne, comme modification actuelle de son "tonus perceptif" organique. Dans l'organisme lui-même, la "puissance" d'un schème virtuel rencontre donc l'acte de sa réalisation effective-affective et ceci, alors, sous la condition actuelle d'une rencontre effective avec le monde extérieur. La conscience comportementale identifie ainsi cette présence affective interne à l'objet résistant que le schème comportemental rencontre à l'extérieur, elle s'en saisit comme de "son" objet en même temps que son propre schème comportemental projette sa forme propre sur cet objet, et découvre en celui-ci sa propre consistance objective, sa propre effectivité "matérielle". Il y a ainsi une dialectique effective, concrète, entre la "matière sensible" du milieu intérieur, le schème formel de l'appréhension-construction comportementale, et la "matière sentie" extérieure, qui implique la dualité réelle de la "matière" et de la "forme" dans l'acte de leur rapport (on peut ici encore se rapporter à Aristote, tout en l'interprétant). Le même type d'analyse dialectique s'applique aussi au niveau supérieur de la conscience symbolique, conformément à la schématisation que j'ai déjà présentée aux pages 144 et 154 du Vol. I de Dialectique et Société.

l'identité concrète, ni seulement ce qu'elle a déjà été : elle est plutôt, de manière transcendantale<sup>13</sup>, tout ce qu'elle aurait pu être, et pourrait être. Dans ce sens, l'identité spécifiquement humaine est bien effectivement ce lieu vide, mais il faut ajouter immédiatement qu'ontologiquement ce vide est toujours un vide déjà lui-même déterminé par la négation formelle de ses déterminations concrètes effectives, c'est-à-dire affectives; il n'est pas "rien" car il ne procède pas de la négation et du dépassement de "rien" (l'image du vase dans le Zen). C'est donc ce vide actif qui véritablement est, existe. C'est en lui que se tient la plus haute valeur, densité ou puissance d'être, puisqu'il est le lieu où la totalité de l'être dispersé peut être accueillie et unifiée, et prendre alors précisément aussi la figure de l'Être.

Chez l'être humain, c'est le langage, le rapport symbolique à autrui, la reconnaissance, qui constitue la médiation vers ce référent extérieur de même que vers le support subjectif substantiel (sensibilité interne) de l'identité<sup>14</sup>. Il n'y a pas plus de *Ding an sich* que de *Selbst an sich*, ou de *Ich an und für sich*, pour reprendre les termes de Fichte, sinon comme être-de-langage, comme sujet pronominal.

### Septième proposition

Cependant, en raison de sa constitution "négative" (dialectique), chaque niveau de conscience doit être défini par le degré maximum d'immédiateté réflexive vers lequel il tend, par le champ (transcendantal) du possible dans lequel s'inscrivent les actes qui le constituent, et non par les limitations particulières propres à chaque acte dans lequel il se réalise concrètement. Ainsi, la conscience conceptuelle doit être définie par l'absolu, de manière contrafactuelle, car elle est dans le symbolique où elle se meut puissance d'illimité. C'est cette virtualité qui s'actualise toute entière dans chaque concept, puisque chaque concept ne peut venir "écrire" ou "inscrire" sa figure signifiante particulière que dans son champ ou sur son fond; et c'est en cette virtualité que se projette à chaque fois toute entière la conscience de soi, tout en restant alors par nécessité structurelle ou par définition ouverte sur tous les autres concepts, tous les autres actes de conception. C'est pourquoi la conscience de soi est dans la forme de l'acte et non dans son contenu, qui reste toujours particulier, même si l'on admet que ce contenu peut s'étendre à la totalité des états de conscience conservés comme traces dormantes dans la mémoire. L'essence de la conscience humaine est dans cette puissance illimitée de transgression de tout contenu de conscience particulier - et de tout

<sup>13</sup>. De manière qui transcende tout acte et tout contenu particulier.

<sup>14</sup>. Pour une analyse plus approfondie et plus détaillée des conditions de constitution de l'identité et de ses formes, cf. mon article "L'identité, l'altérité et le politique", in Société, No 9, 1992.

rapport objectif ou intersubjectif particulier - à laquelle elle est ouverte dès son entrée dans le symbolique<sup>15</sup>. Ainsi, plus on monte dans la conscience, et plus on sort de soi comme condition de se retrouver en tant que soi-même, comme ipséité, non plus comme tel et tel particulier, mais comme pure puissance de la subjectivité, à laquelle participe notre "tel et tel" pour advenir en elle au "soi-même". Ainsi la réalité la plus hautement réelle de la conscience est son engagement dans l'idéal, dans la pure idéalité inépuisable et toujours indéterminée, sur laquelle justement toute détermination, toute expérience concrète, peut s'imprimer. Ajoutons que c'est seulement cette ouverture active vers l'idéalité qui est vraiment mortelle. Pour le reste, on peut toujours admettre qu'aucune trace de conscience jamais ne se perd, elle ne fait que se transmettre, que se disperser ici pour se reconcentrer ou se recueillir ailleurs, fût-ce seulement par le procès ininterrompu de la fixation et de la transmission génétiques. Mais ces procès ne sont pas alors auto-suffisants : ils exigent l'existence du "lieu" dans lequel ils puissent ressurgir avec leurs contenus comme actes de conscience.

#### Huitième proposition

Dans l'analyse de la logique de l'organisme et de sa conscience inhérente, il est important de ne pas confondre :

(a) - ce qui est de l'ordre de son ouverture sensori-motrice vers l'extérieur (de mode analytique, même si elle met en oeuvre des schèmes partiels déjà synthétiques, c'est-à-dire antérieurement synthétisés onto- ou philogénétiquement par l'exercice de la puissance propre à la réflexivité interne individuelle), ainsi que de sa réflexivité unifiante ou synthétique interne;

(b) - ce qui est de l'ordre de la mémoire interne, organique, qui soutient le fonctionnement du niveau (a) et qui peut éventuellement se diffuser en lui comme "tonalités" de conscience, voire occasionnellement être objectivé en lui comme objet de conscience (et éventuellement déconnecté des conditions spatio-temporelles de l'expérience externe actuelle, comme dans le rêve). Mais ce niveau se trouve sans doute toujours engagé de manière diffuse dans l'expérience de

---

<sup>15</sup>. L'espèce humaine est d'emblée dans le symbolique, le symbolique est son genre (*genus proprius*). Pour l'individu, le procès d'entrée dans le symbolique (qui est alors le procès de constitution de la personne, entendue au sens commun et large) est le procès d'acquisition du genre proprement dit, qui n'est pas donné. Mais il ne s'agit pas alors d'un simple apprentissage, mais d'une véritable "essentiation", qui ouvre accès à la totalité du "mode d'être humain" quelles qu'en soient ensuite les formes, degrés et conditions de réalisation individuelle et inter-personnelle effectives. La théorie psychanalytique - mais elle n'est pas la seule ! - nous éclaire au moins partiellement sur la dynamique, la structure et les moments de cette "essentiation" ou de cet "engagement dans l'essence comme telle".

niveau (a) en tant qu'il fournit le substratum "quasi-substantiel" de l'identité subjective, son lieu ou son point d'attache (modèle du dépassement : maintien avec transposition à un autre niveau).

### Neuvième proposition

Le noeud de tout le problème de la conscience est la réflexivité, dont il faut reconnaître au moins trois niveaux : celui du réflexe (je reprend la notion telle qu'elle est mise en oeuvre dans la théorie psycho-organique, mais en l'ouvrant d'emblée sur les niveaux suivants plutôt que de la fermer sur elle-même comme notion première ou auto-suffisante), celui de la réflexivité sensori-motrice, celui de la réflexion symbolique<sup>16</sup>. Ces niveaux sont reliés entre eux par des rapports hiérarchiques et dynamiques, au centre desquels se tient celui de la réflexivité sensori-motrice. En effet, seule une subjectivité déjà unifié *hic et nunc* dans et par sa réflexivité sensori-motrice interne et externe peut s'engager dans l'activité symbolique pour devenir une personne<sup>17</sup>. Mais seul un tel sujet-agent peut aussi s'assujettir des fonctionnements instinctuels, qu'il faut alors concevoir (en suivant Portmann) comme des fixations et condensations d'actes acquis dans la réflexivité actuelle consciente au cours de la phylogenèse et de l'ontogenèse, et fixés sous forme d'automatismes par leur assujettissement même. Mais cela interdit alors de comprendre les réflexes comme de purs processus, puisque considérés à leur niveau propre, ils opèrent sans doute déjà et toujours encore selon le mode d'une réflexivité locale, qui s'exerce de proche en proche plutôt que hiérarchiquement, et qui simplement n'est plus intégrée (ou éclairée) dans la réflexivité synthétiquement unifiée du comportement, et qui échappe dès lors normalement à son contrôle. De nombreuses fonctions participant au maintien en vie de l'organisme (la digestion, la circulation sanguine, les contrôles et régulations homéostatiques, la fonction d'élimination, etc.), et donc de nombreux organes, fonctionnent - ou à leur niveau "agissent" - essentiellement selon ce mode. Du même coup, la réflexivité centrale, proprement comportementale, et la conscience sensible, l'attention, le sentiment de soi, l'intentionnalité qui lui appartiennent phénoménologiquement, s'en trouvent "libérés" au profit d'une plus grande ouverture expérientielle externe et interne du sujet animal proprement dit.

---

16. Il faudrait ajouter un quatrième niveau, dans l'analyse duquel je ne veux volontairement pas entrer ici : celui de la réflexivité inhérente à la "pensée" proprement dite, qui est réflexion sur les conditions du "sens". Mais il serait beaucoup trop long de seulement vouloir préciser la signification donné ici à ce dernier terme. (Voir mon intervention au colloque "La philosophie et ses institutions", UQAM, 16 avril 1993, et le texte qui paraîtra dans les "Actes" publiés au département de philosophie de l'UQAM).

17. Ce n'est pas ici l'endroit d'élaborer sur la fiction juridique des "personnes morales", mais c'est dans le même cadre qu'il conviendrait de l'examiner philosophiquement.

Ainsi le réflexe ne serait pas premier, mais second : il est le résultat d'une fixation (comme en psychanalyse le complexe et ses symptômes sont le résultat d'un refoulement; mais ce refoulement est alors spécifique au niveau de la conscience socio-symbolique). Le comportement réflexif n'est donc pas composé de réflexes (il n'est pas un "effet de surface" ou de "complexité"), puisqu'il dépend d'un moment de synthèse qui seul en est proprement constitutif. Relativement au réflexe, le comportement organique doit donc être considéré comme premier dans la philogenèse, qui renvoie du même coup nécessairement à des moments de l'ontogenèse des organismes individuels. Chez l'étoile de mer, la digestion reste encore une activité (peut-être la principale<sup>18</sup>). On peut d'ailleurs trouver ici un support objectif pour une psychologie des profondeurs organiques (chamanisme, etc.).

### Dixième proposition

Il faut donc en finir aussi avec l'argument de la complexité : il n'y a de complexité qu'à la mesure d'un simple synthétique. La conscience est d'ordre synthétique, elle est l'advenue du simple à soi-même en même temps qu'en lui-même. La pensée de la complexité n'est que la dernière mode du réductionnisme dogmatique, pré-critique et pré-dialectique. Une banalité.

### Contre-proposition concernant les machines pensantes ou à penser<sup>19</sup>

---

18. Dès lors aussi : les organes externes (sens et organes de locomotion, de préhension...) ne sont pas de simples "instruments" assujettis à l'estomac ou à la digestion, ni même de simples médiations entre les "besoins" fixés en eux et le monde extérieur; ontologiquement, c'est plutôt l'estomac et la digestion qui sont assujettis (pour les entretenir ou les soutenir) au plus haut niveau de conscience, d'activité de la surface vivante tournée vers l'extérieur et dans laquelle l'être animal s'accomplit ontologiquement comme expérience. Renversement portmannien du darwinisme, de la sociobiologie, etc., et aussi réintégration du finalisme, non plus, certes, au niveau abstrait de "La Nature", mais au niveau concret des "êtres naturels", de l'existence animale singulière, de son expérience intentionnalisée et du procès onto- et philogénétique du développement orienté dans le champ de cette expérience vive. Cela implique évidemment qu'on rejette également le dogme de la "non-transmission des caractères acquis" ou du fossé absolu entre ontogenèse et philogenèse. Mais il ne s'est jamais s'agit là d'autre chose que d'un dogme déterministe ou mécaniste (voir à ce sujet, par exemple, L'Evolution, une théorie en crise, de C. Bronson).

19. Je ne fais qu'effleurer ici la question, qu'il faudrait d'abord aborder à partir d'elle-même. Mais on verrait alors que le problème n'est pas vraiment intéressant au niveau de la métaphore de la "machine" ou encore de l'"automate" individué, qu'il ne devient réel qu'au niveau de la totalité du "système", niveau auquel nous sommes effectivement maintenant concrètement confronté. Pour une propédeutique quasi-empirique à la "bonne manière" de poser la question ou de saisir le problème, voir John Bowers, "Post-modernity and the Globalisation of Technoscience : the Computer,



Dans l'ordre du vivant (et on ne peut pas dire qu'il commence quelque part : on peut seulement avouer à partir d'où on ne le voit plus phénoménalement), il y a, d'un niveau à l'autre de conscience, continuité d'engendrement et de croissance, et discontinuité de forme, dépassement (saut vers la "transcendantalité" d'un niveau vis-à-vis des autres, et du mode ontologique de constitution de chaque niveau sur tous les "actes" concrets particuliers qui peuvent s'y déployer). Chaque niveau supérieur est dépassement des niveaux inférieurs, comprenant la conservation, la fixation - éventuellement dans le refoulement-, l'assujettissement, la mise passive dans l'obscurité (l'image du "fidèle serviteur") ou la projection active dans l'ombre (l'image du "maître caché")<sup>20</sup>, avec seulement discontinuité de mode<sup>21</sup>. Il en est ici, conceptuellement, comme dans le discours de la "déconstruction" critiqué plus haut. Dans la construction artificielle de la machine, la continuité dans la croissance est rompue en même temps qu'est abolie la discontinuité des modes de réflexivité et d'expérience: le modèle du plus "complexe" est le point de départ, et il est réalisé par assemblage d'éléments (et c'est pourquoi le concept même de complexité est ici, et ici seulement vraiment adéquat - et ici seulement peut alors surgir aussi éventuellement le risque de la catastrophe!): le vivant dans l'ordre de son essence phénoménale va au contraire vers le "simple", du dispersé vers l'unité synthétique de l'acte<sup>22</sup>).

Pour avoir un ordinateur "pensant" (et je fais ici abstraction des niveaux propres à la pensée), il faudrait des puces pensantes qui d'elles-mêmes apprennent à penser ensemble à un niveau supérieur (mais cela a pris déjà, la seule fois que c'est arrivé, quelques milliards d'années). Et il faudrait des mémoires et des réseaux non seulement sensibles (comme les nerfs, les nodules spinaux, etc.) mais pensants. Et il faudrait enfin la dialectique de la reconnaissance qui est au fondement du symbolique et de l'activité conceptuelle, qui est au fondement de toute pensée. Et en arrière des "puces" (ces cellules mécaniques et machinales), il faudrait encore des molécules, des atomes pensants, après avoir eux-mêmes déjà

---

Cognitive Science and War", in Doherty, Graham & Malek, Postmodernism and the social Sciences, New York, St-Martin's Press, 1992, pp. 111ss. Cf. ég. Bruno Latour, ...

20. Et bien sûr qu'il y a des deux, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose de vrai à reconnaître dans chaque image, selon le point de vue qu'adopte alors la conscience supérieure, ou qu'on adopte à sa place, depuis la prétention de se mettre en sa place.

21. Et donc pas non plus de "catastrophe", celle-ci étant, dans son concept, toujours encore appréhendée - fût-ce négativement - à partir d'un modèle ontologique mécaniste, réductionniste.

22. Cela est au coeur de la problématique systémique de Luhmann (l'exigence systémique de la réduction de complexité"), mais l'exclusion de la dimension phénoménologique oblige Luhmann à construire tout son modèle dans la dimension du fantasme, d'où son obligatoire complaisance dans la "paradoxicalité" de son propre discours, de sa propre "pensée", de sa propre "théoricité" (Luhmann représente sans doute le comble de la théorisation dans le déni le plus absolu de tout *theurein*).

été "sensibles"). Or dans le procédé même de l'assemblage, dans la pure hétérogénéité du montage et l'hétéronomie de la conception, tout rapport de croissance et de reproduction, d'apprentissage endogène, de dépassement immanent, est rompu entre ces niveaux. Il n'y a plus de niveaux, ni de réflexivité, ni de sensibilité, ni de pensée. Seulement la "complexité", comprise au raz de son concept mathématique, informationnel, opérationnel ou informatique. La mesure sans l'image, l'analyse sans la synthèse. Le monde à l'envers ou l'envers du monde.

Il n'y a apparemment, dans le monde organique de la sensibilité et de la conscience, qu'un seul et unique enchaînement, indéfiniment diversifié et ramifié (et ceci ne fut pas essentiellement "en catastrophe", encore une fois, même s'il y en eût accidentellement, dont les résultats se sont perdus ou eurent la chance ou l'obstination de se "recycler" ontologiquement). Pas de saut absolu, seulement des seuils qui ne sont tels que d'avoir justement été franchis. Ontologiquement, l'être est un<sup>23</sup> en sa racine et en son déploiement. Toutes les ruptures qui y sont survenues y ont été des morts, des retours à la dispersion propre aux niveaux inférieurs, et ceci éventuellement jusqu'à la pure dispersion qu'est l'inerte, la "matière première" (laquelle n'est évidemment qu'un concept limite, celui de la pure disponibilité non-agissante, le vrai "en soi" compris de manière post-kantienne).

A propos de Minsky (cf. Gauchet, p 186).

"L'intelligence sort de ce qui n'est pas elle."

Cela dépend de ce qu'on entend par cette altérité. Il est bien de montrer l'ampleur des racines, et celle du tronc et des branches. Mais ce qui compte ce sont les feuilles et les fleurs, et les radicules : c'est là que l'arbre vit, que l'arbre pousse. C'est là qu'il est arbre, qu'il existe comme arbre. En masse c'est très peu, et en être c'est presque tout (déjà le pollen). Les racines, le tronc et les branches ne sont que le support du déploiement, support qui est d'ailleurs originellement de même nature que l'être qui se déploie, mais lignifié (toutefois ce durcissement "mécanique" ne peut pas aller jusqu'à la pétrification, car cela est ce qui est mort, qui est vraiment autre, à travers quoi la vie ne passe plus. Le bûcheron reconnaît

---

23. Il est peut-être nécessaire de préciser qu'il ne s'agit pas là de "holisme", au sens très grossier que lui confèrent ses adversaires : cette unité n'est que dans le déploiement de la diversité, et il n'y a de macrocosme que dans et par la synthèse qu'opèrent les innombrables "microcosmes" qui y participent. Le problème ne doit donc pas être pensé en termes substantialistes, mais dialectiques; ce qui est en jeu, c'est le concept logique et la réalité ontologique de la synthèse.

l'arbre mort, sur lequel ne pousse plus que la mousse, et auquel ne peut que s'accrocher le lierre, mais qui ne soutient plus et ne nourrit plus le bourgeonnement d'une vie propre).

Ainsi, l'altérité dont sort la conscience n'est que l'altérité relative d'un autre niveau et d'un autre mode de conscience.

### Réflexions complémentaires sur l'argument de l'antériorité ontologique de la matière

Cet argument s'appuie sur une double équivoque concernant les concepts de matière et de temporalité. La temporalité n'est qu'un mode phénoménal de l'être (Kant). Cette phénoménalité renvoie à un mode de sensibilité et à un mode de conscience. Elle fait partie de l'accroissement de l'être, d'un certain degré de son accomplissement subjectif. Si l'on veut partir de l'essentiel, de l'"originel", il ne faut pas partir du "commencement" (du temps), mais de l'a-temporel (qu'on peut aussi appeler "éternité" - comme Nietzsche - à condition de ne pas comprendre l'éternité comme l'infinité quantitative du temps! Ni même comme l'"éternel retour" , car rien ne s'y meut.). C'est le présent de la présence qui règne sur l'être. La représentation est le mode de l'extension réflexive de la présence. Toute réflexivité est le centre de la présence, et le symbolisme - la conscience humaine - unifie les centres (nous ne connaissons pas d'autre mode ni d'autre "lieu" d'unité de tous les centres : les centres organiques de la synthèse sont dispersés, les individus et les genres animaux sont en même temps dispersés et unifiés, de proche en proche, par la médiation des schèmes d'appréhension et d'interaction objectives, les schèmes d'expérience, qu'ils ont élaborés).

La "matière" n'est pas première : elle n'est (existe) objectivement que par la réflexivité de l'"Esprit", par la conscience sensible et symbolique. Il y a donc un paradoxe dans l'attribution de la temporalité (l'avant et l'après) à la matière, en l'absence du témoin : la matière avant et après la vie.

Dans l'être, il y a seulement de la qualité qui apparaît en lui, et qui peut disparaître de lui, avec la genèse de la vie, après l'extinction de la vie. La temporalité est une qualité adjacente à la conscience, et ses modes sont adjacents aux modes de conscience. Et la conscience est la même chose que la réflexivité. De l'être sans qualité, on ne peut rien dire, et (pour paraphraser Wittgenstein) il ne faut donc rien dire. Et surtout pas dire qu'il existait avant la conscience, parce que cela signifie avant le temps (et avant l'espace, la différence de lieu dont les termes sont rapportables les uns aux autres).

La conscience est notre limite, et tout être que nous pouvons concevoir se tient avec elle (nous en elle, elle en nous) dans cette limite. Nous ne pouvons la transgresser dans notre dire sans nous "contre-dire" au sens le plus fort. La conscience constitue (institue sous son mode spécifique d'objectivité) la "matière" comme ce qui lui résiste, ce qu'elle ne pénètre pas, mais qu'elle ne fait que heurter et éclairer du dehors en étant renvoyée à elle-même par cette résistance, à travers la résonance sensible qu'elle provoque en elle. Elle appelle "être" cette résistance et cette opacité qui pourtant ne résiste et n'est opaque qu'à elle (je parle aussi bien sûr de la conscience sensible, qui est le fondement de toute conscience). Mais la conscience de son côté n'est pas plus "être originel" ou substance que la "matière" : l'être est le rapport et son déploiement, et dans ce rapport, la matière elle-même reste un "différentiel".

La conscience peut avoir sa source dans ce qui lui est sous-jacent, mais non dans ce qui est mis en face d'elle par son acte propre.

\*

Pour ce qui est finalement de l'être de la conscience, son être se résume à celui de l'être-conscient, tel qu'il nous est toujours déjà immédiatement donné dans la conscience même, dans l'acte de conscience. Ce n'est pas un être qu'on peut découvrir, mais seulement celui qu'on habite déjà, et que du dedans, on peut regarder avec attention. La conscience porte en elle-même l'évidence de son être et le mystère de son être. Son auto-évidence est son mystère ( et tout ce qui pense résoudre ce mystère reste dedans lui).

Ceci est nécessairement réversible. Si l'être-de-la-conscience, c'est l'être conscient, alors il en va de même de l'être de l'être, qui est conscience de l'être. Hegel disait "Esprit".

\*

Mise au point, à la suite d'une première discussion (en particulier avec Dario de Facendis, cf le "Bulletin" No... du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité).

Lorsqu'il est ici question de "la conscience", je parle phénoménologiquement de l'"état de conscience" ou de la "conscience comme mode existentiel de toute expérience". Je n'entend donc pas désigner une quelconque substance (comme le fait Descartes à travers l'opposition explicite de la *res cogitans* et de la *res extensa* : *res* , dans la métaphysique médiévale dont il se sert encore, veut dire

quelque chose !), ni aucune des formes particulières de son éventuelle substantification. Il en va de même lorsque j'invoque "le sujet" : il s'agit dans tous les cas du "moment" de la subjectivité, en tant qu'il est impliqué par définition dans tout "état de conscience" et dans toute "expérience". Je ne préjuge donc d'aucune forme particulière de substantification du sujet et de la conscience, sinon de celle qui ferait justement l'objet de ma description à tel ou tel moment de mon analyse. Ce qui veut dire que sans substantifier a priori la conscience et le sujet, je reconnais aussi l'existence objective de telles substantifications. Je me trouve donc simplement traiter du "cas générique" (ou matriciel) de toute "réification". A partir de cette affirmation ou de cette reconnaissance (et elle n'est pas seulement implicite dans le texte ci-dessus), je peux il me semble laisser les termes de "réification" et de "substantialisation" parler tout seuls, dans leur langue maternelle critique!

Ceci dit, il se trouve que la "conscience" se trouve effectivement substantialisée dans l'expérience symbolique commune ou habituelle, et que ceci ne correspond pas seulement à une pure et simple "idéologie" de la modernité (même si cette substantialisation y a acquis une valeur et une portée "fondamentale" et donc précisément idéologique), mais correspond plus largement à cette forme d'expérience qui est celle de l'expérience médiatisée par concepts, et donc de ce qu'on nomme la pensée. De même, mais de manière beaucoup plus large et du même coup beaucoup plus diffuse et incertaine, la subjectivité et la conscience se rapportent à travers tout le règne animal à un degré quelconque d'"individuation", c'est-à-dire à un "soi" qui se déploie à partir d'un degré quelconque d'unité synthétique a priori, mais qui n'est jamais nul.<sup>24</sup>

Conscience et subjectivité se trouvent ainsi irréductiblement liées, mais sans s'identifier cependant substantiellement, puisque la conscience ne peut être qu'en acte, comme acte subjectif précisément, alors que le sujet peut exister aussi, et qu'il existe peut-être surtout, en puissance, dans l'individualité comprise comme puissance d'actes. Mais cette référence faite à la puissance et à l'acte ne signifie pas que je me rallie directement et inconditionnellement aux doctrines métaphysiques d'Aristote et de Thomas d'Aquin, ni même à la compréhension ontologique primitive du rapport entre le caché et le manifeste (laquelle se prolonge sans doute justement dans la doctrine aristotélicienne). Pour paraphraser

---

<sup>24</sup>. Je peux rappeler ici la remarque déjà faite à propos de la pensée hindoue, qui distingue pour les opposer ontologiquement le "soi" individué ("totalisé en soi-même et sur soi-même") et la subjectivité du sujet réflexif. Je dirais que la distinction nécessaire et donc valable se trouve ici appuyée par une mise en opposition dogmatique qui résulte elle-même d'une compréhension immédiatement substantielle et non "critique". Cela peut être mis en relation parallèle inverse avec la manière dont en Occident, la même distinction s'est trouvée comme résorbée dans une identification substantielle des termes, à caractère tout aussi dogmatique.

un axiome célèbre, je dirais : nihil est in potentia qui non fuerit prius in actu.<sup>25</sup> Ou bien encore, pour sauter d'un philosophe à un autre qui ne lui ressemblait pourtant pas tellement : il existe des actes "naturés" et des actes "naturants", lesquels créent originellement la puissance de leur réactualisation, par reproduction. Ces actes naturants viennent déterminer la puissance indéterminée d'un "fond", mais en déterminant cette puissance, ils la "dépassent", ils l'"étendent", ils l'"enrichissent". Et en ceci, ils ne la "réalisent" pas seulement, telle qu'elle aurait été déjà, en elle-même (comme "substance", "puissance de..."). J'ai employé le mot "créé", et c'est donc bien de création que je voulais parler. Il n'y a de création que dans l'actualisation d'une puissance subjective qui se dépasse elle-même, à moins qu'elle soit d'emblée substantiellement "toute puissante" (mais alors ...). Or ce qui manque le plus, à l'origine, à la subjectivité et à la conscience, c'est précisément la "substance". Mais on ne peut pas, sous ce prétexte, lui refuser l'"acte". L'acte va toujours au-delà de ses simples conditions, de la puissance qui s'"exprime" en lui. Et ceci parce que l'"acte" émanant d'une "puissance" rencontre toujours l'"autre", l'altérité, devant lui, comme condition de réalisation non déjà anticipée dans la puissance dont il émane quant à sa forme, mais non quant à son contenu. Le monde est Un (et il l'est) par rencontres d'autonomies, comme déploiement de jeux et de dépendances, et non par déduction. Il est procès de synthétisation, et non combinaison de résultats morts d'analyse. Son unité est d'harmonie, non de lois. Elle est active, non passive. La loi est le plus petit commun dénominateur des déterminations que révèlent et produisent les "rencontres" et les "échanges" qui s'opèrent en elles, à leur "occasion". On peut donc reprendre ici l'idée (positive) du "jeu", mais pas celle (négative) du "hasard". Le même auteur a écrit : "Jamais un coup de dés n'abolira le hasard", et "Elever la page écrite à la hauteur du ciel étoilé" (Mallarmé). Il faut choisir, dans le sens exactement inverse du choix de Monod (Le Hasard et la nécessité), et cet inverse peut s'énoncer : "la contingence et l'harmonie". L'image esthétique à la place de la mécanique. Car si l'apparence du hasard a présidé (supposons-le) à la disposition des étoiles dans le ciel, ce n'est ni le hasard, ni un coup de dés qui ont fait apparaître la GRANDEUR ou la MAJESTÉ du CIEL, mais un simple regard humain. Ce "regard" accueille l'immensité dispersée dans la profondeur elle-

---

25. Ou encore : il n'y a rien dans le genre qui ne fût d'abord dans le singulier, ni dans le général, qui ne fût d'abord dans le particulier. Mais le genre, et l'universel, existent ensuite aussi en eux-mêmes, comme gigantesque sédimentation ontologique, comme substantialisation du "temps" lui-même, hors de laquelle rien n'est n'est, hors de laquelle tout ex-iste. Le temps mange bien ses enfants, mais il s'accroît (ou s'engraisse) d'eux. Le temps n'est pas un "trou noir", car justement il n'y aurait rien. C'est pour cela - pour répondre à la question de Leibniz - qu'il y a quelque chose plutôt que rien : l'être est un animal qui s'engraisse, mais il ne mange pas de la substance, mais des "actes". Mais la réponse dépasse alors aussi la question, puisqu'elle porte sur le mode d'être de l'être, et pas seulement sur la copule existentielle de l'étant. Je ne sais pas si cet "ex-istentialisme" radical a quelque chose à voir avec Heidegger.

même illimitée d'une conscience qui s'unit au monde et dans laquelle le monde trouve alors son centre unifiant. C'est le regard qu'il faut expliquer ou plutôt comprendre, et sa connivence native avec ce qu'il voit. Car c'est dans le regard humain que le ciel s'est élevé à la vision de sa grandeur, de sa majesté, de son harmonie, de son unité. On pourrait même dire platement : de son objectivité, de son ex-istence.

Je n'insiste pas sur le fait que la désubstantialisation de la conscience implique celle de l'inconscient. La grammaire fait d'elle-même que cette seconde désubstantialisation est plus difficile que la première, et il vaudrait donc mieux parler d'un "lieu", d'un "espace", d'une dimension, d'un "topos" d'inconscience.

Dernière mise au point : la désubstantialisation dont je parle ici n'est pas identique, ni analogue, à la "déconstruction", déridienne ou autre, car elle laisse subsister la forme et l'état ontologique (statut et estate). Au contraire la "déconstruction", qui ne saisit son objet ou plutôt sa cible que sous le mode de la substance, anéantit l'être et la forme de cet objet dans la critique qu'elle en fait. Et comme elle possède encore elle-même forme et statut, qu'elle prend "position" (et surtout "posture") en s'énonçant comme pro-position, elle tombe alors elle-même dans le paradoxe. C'est la même chose qu'avec Luhmann, mais cette même chose est ici prise depuis l'autre côté.

N.B. Ces notes sont pour le moment très mal construites, et les différentes propositions qu'il aurait fallu bien ordonner s'y entrecroisent et chevauchent largement.





## LA CONSCIENCE

Séminaire du 16 avril 1993. Présentation de Michel Freitag

\*\*\*

### Exposé de Michel Freitag.\*

Présentation critique de l'ouvrage de Marcel Gauchet : L'Inconscient cérébral, Paris, Seuil, 1992.

C'est presque accidentellement que le séminaire d'aujourd'hui portera sur la conscience. Nous n'avons pas "pu" contacter Michel Serres, qu'il avait été question d'inviter ce mois à l'occasion de sa venue prévue à Montréal. Je me suis alors proposé, non pas de remplacer Serres, mais comme on dit de "boucher le trou."

Vous avez presque tous reçu avant ce séminaire le petit texte sur la nature de la conscience à partir duquel je voulais aujourd'hui engager une discussion à caractère philosophique et épistémologique. Le sujet, apparemment, n'entre pas dans nos préoccupations habituelles touchant à la postmodernité, mais on peut aussi juger qu'une réflexion fondamentale sur la conscience est une condition de la critique que nous avons à faire de tout ce vaste champ de la pensée et de la pratique contemporaines où il est question d'intelligence artificielle, de sciences cognitives, d'analyse automatique du discours, d'un côté, et des multiples psychologies conçues soit de manière béhavioriste, pragmatique, opérationnelle, soit structurale, gestaltiste, topiques, énergétique, etc., où les concepts de conscience, d'inconscience et d'inconscient (freudien ou autre, symbolique, machinique ou machinal, etc.), celles d'action, d'acte, de comportement, de processus, d'états, de dynamiques, sont devenus si importants et si embrouillés; où la notion d'information s'est généralisée et transversalisée au point de s'appliquer indistinctement aux échanges symboliques humains, à la sensibilité animale, aux procès de régulation biologiques et aux processus physico-chimiques, et où celle de communication l'a suivie dans cette dérive ou dans cette diffusion presque gazeuse; où la notion de réflexivité s'applique indistinctement à la réflexion philosophique (éthique, politique, esthétique), au réfléchir théorique et pratico-instrumental, au jugement

---

\* Dans ce texte destiné aux "Cahiers", j'ai repris les notes préparatoires de mon exposé plutôt que son contenu effectif qui s'est trouvé être si désordonné qu'une transcription m'en a parue être inutile. Les participants au séminaire du 16 avril ne reconnaîtront guère ici ce qu'ils y ont entendu, mais ils y trouveront plutôt ce que j'aurais voulu y dire.

perceptif et à la réaction motrice intentionnelle, au "réflexe" biologique, au feed-back cybernétique enfin, lequel devient alors le modèle ou le paradigme illustrant et expliquant tout le reste; et il en va de même, bien sûr, pour la notion d'apprentissage; et où enfin, en anglais surtout (mais c'est le langage de la "science" comme chacun sait), le terme *mind* signifie aussi bien l'esprit et la pensée que le cerveau et le computer. Si l'on regarde alors, d'une façon elle aussi transversale, toutes ces nouvelles aventures conceptuelles dans lesquelles se sont engagés aussi bien l'"esprit" scientifique contemporain que la conscience<sup>1</sup> la plus commune, il me semble que le problème concerne directement l'analyse critique de la postmodernité et que dans un premier temps il peut être condensé dans une seule question matricielle : *what is consciousness indeed ?*

\*

J'avais rédigé mes réflexions sur la nature de la conscience de manière très circonstancielle, pour me fixer les idées après avoir lu l'automne passé le dernier livre de Marcel Gauchet : L'Inconscient cérébral (Seuil, 1992). Cela signifie que ce livre m'avait provoqué aussi bien par le sujet qui était le sien - l'histoire de la formation du concept d'inconscient cérébral à partir d'une généralisation du modèle du réflexe élaboré par la neurologie du début du XIXe siècle et d'une extension de son application du domaine spinal au domaine cérébral tout entier - que par la "posture" que Gauchet me paraissait adopter (de manière non catégorique ni systématique, mais que je jugeais insidieuse) à l'intérieur même de sa narration historique. C'est donc par une brève présentation de ce livre, et par quelques critiques de nature philosophique que je me permettrai d'adresser à son auteur, que je veux introduire la discussion. Je me permettrai pour cela de procéder souvent par citations.

### 1. Présentation du livre de Gauchet.

---

<sup>1</sup> On est bien obligé de dire le mot "au niveau du métalangage"! Admettons alors pour le moment - même si une telle proposition est en elle-même absurde ou à tout le moins "paradoxe" - que je ne le fais ici que de manière préjudicielle. On verra plus tard s'il faut se taire, ou s'il est raisonnable de tenir pour juste et inévitable que la parole se prouve en parlant, que la pensée se prouve en pensant, et que la conscience se prouve en elle-même, sans plus. Bien sûr: "tant qu'on peut", ou "tant que cela se peut". Et quand cela ne (se) pourrait plus, alors cela ne serait plus ni vrai ni faux, ni raisonnable ni absurde, ni possible ni impossible, ni être ni non-être, et surtout pas paradoxal. Nous aurions seulement, tous ensemble, réussi sans le savoir ni le vouloir, sans effort ni discipline, à atteindre l'ultime degré de la voie du sanyasin, nous serions tous entrés dans la mokhsa.

L'Inconscient cérébral se présente d'abord comme le résultat d'une recherche (d'une "enquête") ponctuelle menée, dans la perspective de l'histoire des sciences, sur la formation de l'objet et du concept d'inconscient cérébral dans la psychopathologie du milieu du XIXe siècle. Dans la deuxième partie du livre, l'auteur montre ensuite comment une conception plus générale touchant à la nature de l'esprit humain, dérivée de ce concept clinique, s'est diffusée hors de son champ d'origine dans ceux de la sociologie et de la politique (cf. "La pensée, le langage et la foule", pp. 111 ss.), de la philosophie (cf. "Nietzsche, ou la métaphysique de la psychophysiologie", pp. 127 ss.) et de la haute intelligentsia (cf. "Un réflexologue inconnu : Valéry", pp. 153 ss.), pour pénétrer ainsi dans la conscience culturelle commune contemporaine. Malgré son intérêt, je ne parlerai pas ici de cette deuxième partie, car ce n'est pas à elle que s'est accrochée ma réflexion sur la nature de la conscience, qui est partie uniquement d'une réaction critique à la compréhension "scientifique" de l'inconscient cérébral.

Cependant, Gauchet donne lui-même une portée beaucoup plus large à l'étude qui fait l'objet de son livre, puisqu'elle ne forme pour lui qu'"un rameau d'une enquête de plus grande ampleur" (p.9), enquête qu'il avait déjà commencée dans ses recherches sur l'objectivation moderne de la folie menées en collaboration avec Gladys Swain (Cf. La Pratique de l'esprit humain. L'Institution asilaire et la révolution démocratique (Gallimard, 1980), et où il s'agissait de

"...faire ressortir la portée de la mutation dans l'approche de la folie qui se joue autour de 1800." Pour lui, l'"analyse fine de ce tournant (...) ouvre l'accès à une intelligence renouvelée des origines de la grande transformation de la figure du sujet dont le monde contemporain a été le théâtre. (...) Ses enseignements, ajoute-t-il, entraînent la révision en règle tant des thèses ordinairement reçues quant à l'histoire de la folie, que de la perspective spontanément accréditée quant à l'histoire de la conscience et de ses pouvoirs. Le destin de la folie dans l'Occident moderne, discerne-t-on à partir de ce basculement décisif, constitue une illustration exemplaire du processus général de réduction de l'altérité qui, dans le cadre de la marche à l'égalité, a défait les unes après les autres les figures du dehors à l'humain." (p. 10).

On voit ici que le présent livre s'inscrit aussi dans le prolongement de la démarche conceptuelle que Gauchet avait développée dans son oeuvre maîtresse (jusqu'à présent) qu'est Le Désenchantement du monde. (Gallimard, 1985).

Enfin, Gauchet indique encore dès la première page de son livre que son enquête sur l'inconscient cérébral

"... voudrait mettre en lumière l'une des voies, et sans doute la plus mal connue, par lesquelles l'idée d'inconscient s'est introduite et accréditée dans la culture européenne" (p.9)

et cela laisse présumer que le livre sur l'inconscient cérébral n'est qu'une étape dans une étude plus large de la genèse de l'inconscient qui intégrera celle de l'inconscient psychanalytique, et impliquera une critique de la prétention freudienne à la radicale nouveauté de sa découverte (voir à ce sujet l'ensemble du deuxième chapitre : "Penser le pensable", pp. 23 ss.).

Pour résumer : le présent livre s'inscrit donc à l'intérieur d'une démarche qui vise à mettre en lumière, selon la méthode minutieuse de l'histoire critique, le destin du sujet dans la modernité, telle qu'il peut être conceptualisé à travers la mise en oeuvre systématique du paradigme (hégélien puis wébérien) du "désenchantement du monde", qui se trouve associé à l'analyse tocquevilienne de la marche moderne de l'humanité vers l'égalité démocratique, ces deux perspectives étant synthétisées dans le modèle plus spécifiquement "gauchetien" d'un déclin, observable à travers toute l'histoire humaine, de la référence faite à une altérité "transcendante" et donc de la reconnaissance d'une "dette de sens" constitutive en même temps de toute référence transitive à des normes et valeurs métasociales, et de toute référence réflexive à une constitution également transcendantale de la subjectivité humaine<sup>2</sup>. Je ne m'engagerai d'ailleurs pas ici dans la discussion de cette thèse ou de cette théorie, à laquelle Gauchet a certainement su donner une grande allure.

## 2. Quelques remarques critiques adressées à Gauchet.

En principe, un historien de la science qui étudie le développement d'une théorie, la formation d'un concept, la constitution d'un objet, et qui cherche à mettre en lumière l'influence ou l'effet d'un tel accomplissement dans l'évolution ultérieure d'une discipline, et au delà de celle-ci, sur l'ensemble des représentations communes d'une société, d'une culture, n'a pas à porter jugement sur la validité intrinsèque, c'est à dire précisément scientifique, de ce qu'il étudie. En un mot, il n'a pas - sauf à adhérer à la

---

<sup>2</sup> Je ne peux pas m'empêcher, cependant, de remarquer que cette référence faite à l'unité transcendantale de la subjectivité humaine, de la "conscience subjective", du "Sujet" substantialisé, est strictement moderne (disons pour simplifier: "post-cartésienne" - même si elle avait aussi déjà été "augustinienne"). Je reviendrai sur les conséquences de cette délimitation en même temps historique et conceptuelle.

conception positiviste de l'épistémologie comme histoire sociale des sciences, telle qu'elle s'est déployée depuis Kuhn - à faire oeuvre d'épistémologue. Ou encore, il n'a pas, par principe, à adopter à propos de la prétention de vérité de la science, une autre attitude, que celle qu'il adopterait vis-à-vis de celle de la religion, par exemple. Dans ce sens, on ne pourrait pas reprocher à Gauchet de ne pas prendre position sur la validité intrinsèque de la thèse de l'inconscient cérébral, et par ricochet immédiat, sur la nature de la conscience humaine, voire animale. Et il ne le fait d'ailleurs nulle part directement.

Le "par principe" que je viens d'invoquer recouvre ou masque cependant plusieurs problèmes, et il recèle en lui-même tout un potentiel de "positivisme de deuxième degré" (ou de redoublement du "positivisme de premier degré" immanent à l'objet d'étude) lorsque l'objet étudié - il s'agit ici de la nature de la conscience - n'est pas seulement un "objet scientifique", mais touche aux catégories les plus fondamentales de l'expérience humaine existentielle, de la culture et de l'idéologie, et ceci aussi bien au niveau de la compréhension de soi "privée" qu'à celui de la structuration "publique" des rapports sociaux, dans le droit, la politique, l'économie, etc. Or c'est bien dans cet horizon anthropologique, politique et civilisationnel, je viens de le rappeler, que Gauchet veut lui-même situer la portée de son enquête, c'est explicitement en lui qu'il veut inscrire la signification de son objet ponctuel d'étude et l'interprétation qu'il fait de sa postée socio-historique effective, ou positive. Ici, la question de principe n'est plus de savoir si l'historien doit adapter ou non une attitude purement positive vis-à-vis de son objet, mais bien celle de savoir si cela est possible, en raison de cet élargissement même du champ de la description et de l'interprétation. Je voudrais ici simplement montrer que de différentes manières, Gauchet a en fait pris position, et plus précisément, qu'il l'a fait dans un sens qui vient renforcer la légitimité du courant positiviste, scientifique et réductionniste non seulement dans les sciences humaines, mais dans toute la "culture moderne".

La principale expression de ce biais se manifeste au plan méthodologique. Dès la troisième page de son livre, Gauchet écrit, à propos de la nouvelle compréhension de la folie qui a été élaborée au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle :

La vérité du parcours de la déraison au sein de notre monde réside dans un travail d'incorporation qui l'a arrachée à son extériorité de toujours (fût-elle familière) pour la loger au coeur de l'homme et nous engager dans une reconnaissance de nous-même comme homo demens dont nous sommes très loin d'avoir épuisé les effets.(...) Désormais le

dispositif est en place qui permettra de déchiffrer la ressemblance qui nous lie aux formes de notre propre dépossession. (pp. 10-11)

"D'autant plus ce double miroir va-t-il acquérir d'importance qu'il va fonctionner comme révélateur vis-à-vis d'un phénomène anthropologique de portée générale. Nous associons d'évidence instinctive le dégagement de l'individualité avec l'affirmation de la liberté intérieure, traduction psychologique (j.s.) du principe juridique de l'autonomie de la volonté. Ce que ramasse le cliché du "sujet bourgeois", (j.s.) aussi pleinement maître de lui-même qu'indépendant au regard de l'extérieur. Or la réalité est tout autre.(j.s.) Cette image de la souveraineté du dedans correspond historiquement à une phase de compromis : pour s'insérer dans le travail de contestation de l'ordre imposé du dessus, elle n'en suppose pas moins secrètement l'appui de cette obligation d'appartenance que par ailleurs elle contribue à ébranler. De sorte que l'advenue de la société des individus émancipés se traduit en profondeur par la ruine des fondement de la possession de soi. L'homme délié de l'assujettissement au collectif va devoir se découvrir intérieurement asservi. Ce paradoxe constitue le fait générateur de l'anthropologie démocratique." (pp. 11-12).

J'ai cité ce long passage - et je pourrais bien être d'accord avec l'essentiel de ce qu'il dit - pour montrer comment s'y amorce, dans les trois expressions que j'ai soulignées, un biais méthodologique, épistémologique, ontologique et finalement sociologique que je voudrais critiquer. J'admet avec Gauchet que la figure du sujet souverain est une figure historique qui se construit en même temps que s'impose le principe juridique de l'autonomie de la volonté. Mais je conteste qu'on puisse interpréter cela comme une traduction psychologique, puisqu'il s'agit de la condition idéologique transcendantale de la constitution conjointe de l'individualité subjective responsable et de l'institution juridico-politique de la société, caractéristique de la modernité. Le mode de constitution de la subjectivité et celui de la société doivent donc être, ontologiquement, épistémologiquement et méthodologiquement, mis sur le même plan. Bien plus, les diverses formes historiques de la subjectivité et de la société, traditionnelle, moderne, contemporaine (je ne parlerai pas de postmodernité puisque Gauchet ne s'y réfère pas) sont elles-aussi à mettre ontologiquement et méthodologiquement sur le même plan. Ce que je veux dire en clair, c'est que le modèle "bourgeois" (disons moderne pour être *fair play*) n'est pas plus un "cliché" que le modèle hopi ou hindou, ou médiéval, auxquels une "réalité" ontologiquement plus vraie touchant à la nature du sujet humain pourrait être opposée. Toute nature humaine, sociale et historique est "idéale", et dans ce sens, "idéaliste" et

contrafactuelle. Ce n'est pas la vérité objective, positive, de son être effectif que l'être humain "découvre" dans son "assujettissement intérieur" lorsqu'il défait, par la démocratie, les fondements idéologiquement objectivés de la "possession de soi", ou encore, ceux des "normes objectivées" auxquelles il se référait traditionnellement. Il passe, éventuellement, d'un état ou d'un moment de la condition humaine à un autre. En ceci je veux dire que la vérité d'une époque, d'une forme humaine d'institution collective et d'identité individuelle, est dans la manière dont elle se construit elle-même et se donne à elle-même idéationnellement, et non dans quelque réalité sous-jacente que la science, fût-elle biologique, fût-elle historique, aurait mission de dévoiler : car à vouloir dévoiler la réalité de l'homme sous l'homme tel qu'il se comprend et s'institue lui-même, on dévoilera toujours l'animal, sous l'animal tel qu'il perçoit le monde et se ressent lui-même on dévoilera toujours la chimie, et dans la chimie on finira peut-être à ne trouver un jour que de la physique (ou de la fumée...), tout cela du moins selon une certaine orientation de la pensée scientifique moderne qui justement est mise à l'oeuvre ici, et qui s'y met d'une certaine façon elle-même en question. J'ajoute encore - car il faut toujours se défendre des deux côtés à la fois - que je n'adopte aucunement ici le relativisme concernant la "nature humaine" : s'il y a un "universel humain", à valeur ontologique, il ne réside pas dans les "formes" de l'humanité ou de la société, mais dans leur mode d'être existentiel : et celui-ci est précisément symbolique et par là idéal.

Bien sûr, on pourrait dire que l'opposition du "cliché" et de la "réalité" n'est elle-même ici, sous la plume de Gauchet, qu'un cliché, comme j'en commets sans doute moi-même plusieurs par page : on parle avec les mots de son époque, même quand on ne fonde pas entièrement ses idées dans celles qui dominent à son époque. Mais plusieurs autres passages montrent qu'il ne s'agit pas seulement, chez Gauchet, d'une simple manière de parler par inadvertance et qui n'aurait aucune conséquence ou implication beaucoup plus profondes. Je cite le encore , d'abord "en majeur" :

"L'une des fonctions déterminantes de l'acquis savant est de censure : il interdit autant qu'il éveille (...) il crée historiquement de l'irréversible : il disqualifie (...) On verra que c'est un aspect essentiel dans notre affaire où le plus crucial réside peut-être dans la dissolution du substrat imaginaire que présupposait la psychologie classique de la volonté." (p. 21).

Je commente très brièvement : l'acquis savant n'est ici, pour Gauchet, en rien redevable de la catégorie de l'"imaginaire", et il se trouve investi d'une capacité de dissoudre les productions ou représentations imaginaires de

manière irréversible. Utilisé ainsi, le concept d'irréversibilité historique est en soi ambigu, mais je relève surtout qu'il n'est plus question ici d'une tendance civilisationnelle à l'égalité démocratique, mais d'objectivité ou de positivité scientifique. Quant au caractère irréversible de la science, il me semble que c'est d'un côté (le plus global) justement un a priori civilisationnel, et de l'autre (s'agissant des multiples propositions particulières de la science) une contre-vérité : dans un domaine qui est directement impliqué dans le champ d'étude de L'Inconscient cérébral, qu'en est-il en effet maintenant de l'irréversibilité de la théorie darwinienne de l'évolution, ou encore de la sociobiologie? La science se voit ici simplement conférer a priori, à l'intérieur d'une démarche socio-historique et non pas formellement épistémologique et donc normative, une valeur méta-sociale et méta-historique.

je cite encore, toujours en majeur :

"Construire une histoire du sujet qui soit autre chose qu'une histoire des auteurs et des doctrines sur le sujet : ainsi pourrait-on ramasser l'intention qui préside à la démarche d'ensemble proposée." (p. 22.)

L'objectif est parfaitement acceptable. Ce qui ne l'est pas du tout, c'est le présupposé que les théorisations de la psychiatrie puissent échapper à la catégorie des "auteurs et des doctrines", et que les pratiques cliniques de cette même discipline aient une portée a priori plus "objective" que celles, disons, de la religion, du droit ou du politique, en ce qui concerne précisément la constitution sociale effective des représentations que le sujet a de lui-même, ou de celles que la société s'en donne, et se donne d'elle-même. De nouveau pointe ici l'idée qu'il existerait au delà ou en deçà de toutes les représentations (imaginaires, discursives, théoriques, philosophiques, etc.) du sujet, un dire purement positif concernant la subjectivité, et qui ne devrait rien à la représentation réflexive que le sujet a de lui-même ni au mode de reconnaissance dont il bénéficie dans la société. Et je dis ceci, bien sûr, sans égard à l'importance que les représentations ou les doctrines psychiatrique, puis freudiennes, puis fonctionnalistes, puis béhavioristes, puis gestaltistes, puis néo-spiritistes, ont pu et ont effectivement joué dans la constitution de l'"imaginaire contemporain". C'est le privilège conféré a priori à la "science" et à la "pratique clinique" qui me dérange, comme si, par exemple, ces pratiques possédaient en soi une valeur d'objectivité incommensurable à celles par exemple des pratiques juridiques et politiques. Or, deux siècles après le "tournant" dont Gauchet nous parle, il n'y a qu'à suivre à Montréal le "procès Fabrikant" pour constater que (heureusement!), les conceptions psychiatriques et neurologiques se heurtent encore, non pas seulement à la



"résistance", mais à la prétention de droit des conceptions éthico-juridiques touchant à la nature de la responsabilité humaine. Le fantasme ou le cliché bourgeois du sujet n'est donc pas mort. Devrait-il l'être, faut-il absolument l'aider à mourir?

Encore quelques citations, en mineur cette fois, seulement pour confirmer mon interprétation critique :

"Les effets réels qui résultent paradoxalement du recours à une explication imaginaire comme la dégénérescence et grâce auxquelles des conjectures chimériques rendent lisibles des faits authentiques..."

Il faut ici avoir la préscience (post-factum) de la différence ontologique entre le réel et l'imaginaire : les théories de la dégénérescence sont effectivement devenues imaginaires, c'est à dire idéologiques ... et ceci en partie grâce au nazisme. Mais la théorie de Darwin est-elle devenue imaginaire? Et la sociobiologie? Et la théorie de l'inconscient cérébral? Et l'inconscient freudien? Plus ou moins imaginaire que la compréhension du sujet comme conscient de soi et socialement tenu responsable de ses actes? L'une après l'autre, toutes sont ou ont été plus ou moins effectives et opératoires dans tel ou tel milieu, à tel ou tel niveau de l'interprétation des pratiques humaines et de la détermination, régulation ou orientation de l'action. Et ceci, bien sûr, pas n'importe comment : les transformations historiques de l'imaginaire ont elles aussi leur cohérence et leur sens. Mais j'en viens à une dernière citation :

"On connaît bien l'inconscient philosophique, issu pour l'essentiel du romantisme allemand et relayé par Schopenhauer, Hartmann et Nietzsche. Il figure en bonne position dans toutes les généalogies de la pensée psychanalytique. Et probablement en a-t-on surestimé l'importance par rapport à deux autres inconscients, de moindre prestige culturel, mais d'impact autrement plus direct : l'inconscient héréditaire (...) et l'inconscient neurologique, l'inconscient cérébral dont le rôle est resté lui largement dans l'ombre. (...) C'est par l'inconscient cérébral, souhaiterais-je montrer, que le rôle de clé de voute traditionnellement reconnu à la volonté dans l'économie du fonctionnement subjectif s'est trouvé remis en cause et subverti." (pp. 23-24).

Ici de nouveau, c'est - sans démonstration ni argumentation - par postulat que le rôle d'une pratique scientifico-clinique se voit privilégié par rapport à la transformation des pratiques économiques, politiques, esthétiques, etc, et ceci toujours encore dans le champ d'une même ambiguïté quant à

l'objet même de la proposition : s'agit t-il d'une représentation et d'un dévoilement de la réalité positive du sujet, de la conscience de soi, etc., ou au contraire seulement d'une influence exercée sur la constitution de nouvelles formes de représentations sociales de la subjectivité et du sujet, dans lesquelles en même temps ceux-ci se pensent eux-même, se donnent à penser, se construisent, et sont "saisis" institutionnellement<sup>3</sup>?

Voilà pour les remarques critiques que je voulais faire avant de résumer rapidement le matériel que Gauchet a rassemblé et présenté dans son livre, et qui a fourni justement la matière première immédiate de ma réflexion sur la nature de la conscience.

### 3. L'élaboration de la théorie de l'inconscient cérébral en neurologie clinique et en psychiatrie.

Premier moment . Marcel Gauchet situe en 1833 le point de départ immédiat du mouvement scientifique dont il aborde l'examen sous l'intitulé "Le réflexe à l'assaut de l'esprit" (Chap. 3, pp. 41 ss.); c'est à ce moment que Marschall Hall, en Angleterre, et Johannes Müller, en Allemagne, reprennent et réélaborent le concept de réflexe déjà formulé par Prochaska à la fin du XVIIIe s. Dans son interprétation du réflexe, Hall tient pour un phénomène entièrement mécanique confiné à la moelle épinière et complètement indépendant de la sphère psychique; Müller refuse de son côté l'idée d'un phénomène non-psychique et admet d'y faire une place à la sensation et à la volition. Hall accordait ainsi à la moelle épinière un pouvoir de régulation des mouvements entièrement soustrait au contrôle cérébral, idée à laquelle Müller résiste encore de manière significative. Mais pour les deux, il y a encore une division entre les aires inférieures du système nerveux, la part spinale où le concept de réflexe est approprié, et une sphère supérieure, cérébrale, où il ne s'applique pas.

Deuxième moment. Cette division est très vite remise en cause. En 1840, Thomas Laycock propose une analyse où le cerveau est lui-même soumis aux lois du fonctionnement réflexe : "J'ai été conduit à cette opinion<sup>4</sup> par le principe général que les centres à l'intérieur du crâne constituant un prolongement de la moelle épinière, ils doivent nécessairement être régulés dans leur réaction aux facteurs extérieurs par des lois identiques à

<sup>3</sup> On pourrait se rappeler ici du mouvement de l'anti-psychiatrie qui, il est vrai, a fait long feu, comme d'autres courants critiques d'ailleurs.

<sup>4</sup> Je relève ici, en passant, que Laycock parle ici, pour lui-même, d' "opinion", ce qui marque bien la distance qu'il perçoit encore entre les faits cliniques ("mesmérisme", hystérie, hypnotisme) et l'interprétation théorique généralisante qu'il en propose.

celles commandant les fonctions des centres spinaux." (cité pp. 44-45.)<sup>5</sup>. Dans le même temps et dans le même sens vont les travaux de Carpenter, qui dispute d'ailleurs à Laycock la priorité de cette interprétation "réflexologique" de l'ensemble du fonctionnement cérébral.

Troisième moment . Parallèlement, en Allemagne, Griesinger (personnalité phare de la psychiatrie allemande) publie en 1843 son mémoire sur les "actions réflexes psychiques". Grâce au modèle du réflexe cérébro-spinal, "il va être possible, selon lui, de poser fermement que les maladies psychiques sont des maladies du cerveau" (cité par Gauchet, p. 49), affirmation dont la preuve, admet Gauchet, est "introuvable". Pour Griesinger, il s'agit de représenter "le mouvement de la vie de l'âme comme étant une succession graduelle de faits soumis dans leur marche à un même principe, depuis les actions réflexes les plus simples jusqu'aux actes volontaires dont on a le plus conscience" (ibid., p. 50). Pour Griesinger, toujours d'après Gauchet, "formes complexes et mécanismes élémentaires n'obéissent pas à des lois différentes. Les conduites conscientes elles-mêmes sont susceptibles d'une analyse en termes de réflexes (...) Ce qu'on observe comme relation entre sensation et mouvement au niveau de la moelle épinière a son équivalent dans la relation entre les représentations (*Vorstellungen*) et les efforts (*Strebungen*) au niveau de l'activité cérébrale (...) Les tensions vers un but (*Bestrebungen*) associées à des représentations claires sont des mouvements psychiques." (p. 50).

Griesinger établit ainsi un lien entre les troubles de la sensibilité et de la motricité chez les aliénés, avec l'aliénation mentale proprement dite, la maladie en général "résultant d'une perturbation de l'équilibre entre impulsion sensorielle et impulsion motrice". (p.51)<sup>6</sup>. Griesinger veut étayer son interprétation sur la comparaison systématique des pathologies (je

---

<sup>5</sup> C'est en 1860 que Laycock écrira son ouvrage le plus important, sous le titre de Mind and Brain.

<sup>6</sup> Je fais déjà remarquer ici que le même lien peut aussi être compris "par en haut", de manière hiérarchique. Chez l'être humain, le comportement sensori-moteur n'est plus autonome, il se développe sous la commande des "fonctions" mentales symboliques. Mais il n'est pas non plus totalement "intégré" et dépendant. Je pourrais prendre ici l'exemple de la sclérose en plaques, ou encore celui du physicien britannique ... Mais la même vaut déjà pour l'animal, relativement au rapport entre le comportement sensori-moteur conscient et la réaction réflexe. On pourrait citer ici les expériences faites sur des chiens auxquels on croise, au niveau de la moelle épinière, les nerfs qui contrôlent le mouvement des pattes. Ils réapprennent à marcher et à courir en quelques jours, corrigeant "cérébralement" l'inversion physiologique. Mais encore doivent-ils pour cela se rendre compte, au niveau du résultat, de l'échec des réactions ou des transmissions réflexes "automatiques" et inconsciente, qu'elles soient par ailleurs acquises ou instinctives!

reviendrai sur cette question), qui permettrait d'établir "l'analogie complètement démontrable, au point de vie pathologique, entre les maladies du cerveau (...) et les troubles fonctionnels" attribuables à des lésions de la moelle épinière.(p. 51) Les "troubles fonctionnels" (ultérieurement qualifiés de "névroses", comme l'épilepsie) viennent ainsi occuper une place intermédiaire dans la démarche qui vise à inclure les troubles d'allure purement psychique dans l'ensemble des troubles nerveux. (ibid.).

C'est alors à ce niveau de la conversion réflexe de la sensation en mouvement que Griesinger pose le problème de la genèse de l'intelligence. Il existe selon lui "une sphère intermédiaire entre la sensation et l'impulsion motrice, sphère (...) qui en s'aggrandissant peu à peu finit par devenir elle-même un centre puissant et complexe qui à son tour domine sous beaucoup de rapports la sensation et le mouvement." (cité, p. 53.) <sup>7</sup>

Une telle démarche permettrait alors d'établir l'origine physiologique des schèmes dynamiques en psychologie, et par là, celle de la conscience et de la pensée. Je cite toujours Gauchet :

Si l'automatisme est primordial, alors la part consciente et volontaire de la vie psychique qui en sort par différenciation n'exerce sa prépondérance que moyennant un travail permanent de mise à distance, de reconquête et de "refoulement" selon le terme introduit par Herbart, dont la mécanique des représentations trouve par ce canal tout naturellement à s'intégrer dans le cadre d'une psychophysiologie comme celle de Griesinger. Car c'est un tel dynamisme qui inspire la théorie du moi élaborée par ce dernier : «Le moi est une abstraction intégratrice» ... faite de la trace virtuelle de l'ensemble des «sensations, des pensées et des volontés antérieures», constamment enrichie par les expériences nouvelles (...) jamais complètement unifiée au demeurant." (pp. 52-53).

---

<sup>7</sup> On voit bien ici le biais analytique et mécaniste, puisque le problème tient justement dans la nature de ce "lien" et de cette "domination". Griesinger se contente de concevoir le *modus operandi* de ce nouveau centre selon le mécanisme élémentaire du rapport entre "sensation" et "mouvement" tel qu'il se présente au niveau inférieur de la moelle épinière (où la "sensation" n'est d'ailleurs déjà pas elle-même appréhendée dans sa dimension perceptive subjective, pas plus que le "mouvement" n'y est un comportement intentionnel); toute la différence est alors résorbée dans le mot magique de "complexité". On connaît l'avenir réservé au mot et au procédé. Pareillement, la "domination" du centre cérébral n'est elle-même plus qu'un mot, qui brouille les pistes, puisque le modèle explicatif renvoie à de simples enchaînements de processus de même nature et de même niveau.

Ce "moi" est investi d'une "propre puissance de reconnaissance et de refus", organisée "autour de grands complexes d'idées toujours plus solidement enchaînées". (p. 54)

Que signifient ici, soit dit en passant, les termes de "sensation", "pensée", "volonté"? S'ils sont utilisés ici, c'est que nous savons déjà d'une certaine manière qui est indispensable à leur effet de sens ce qu'ils signifient, mais nous apprenons maintenant que leur objet "n'est que" ... tout autre chose que ce nous entendions à travers eux. Alors, s'il nous faut renoncer à nos illusions, renonçons aussi non seulement aux mots et concepts qui les désignent, mais aux intuitions que nous en avons, et qu'expriment justement ces mots et concepts. Comment, hors de l'intuition d'une conscience subjective, déterminer encore ce qui est sensation, pensée, volonté? Mais on peut relever aussi, ici, à quel point l'interprétation de Griesinger rejoint la problématique proprement épistémologique de l'empirisme, de Hobbes à Locke et à Hume. On est donc en présence d'un "lieu" où s'opère un renforcement mutuel entre une problématique proprement philosophique (épistémologique et gnoséologique), et une problématique de "science positive".

Je voudrais encore faire remarquer que cet "enchaînement toujours plus solide" des "complexes d'idées" représente précisément le mouvement contraire de celui du développement de la pensée, à moins que ce soient les fourmis qui aient vraiment des idées, et que nous n'ayons que des fantasmes et des illusions.

Comme je le dit dans le texte que je vous ai proposé, le problème est simple : il s'agit d'investir dès le départ l'activité organique de l'"élément" de la subjectivité, de la conscience et de la réflexivité, à l'encontre de toute interprétation mécaniste ou même formaliste. Cela implique que l'on renonce au modèle explicatif mécaniste de l'"automatisme" et que l'on montre ou démonte l'incohérence conceptuelle de cette notion ou de cette image. C'est un des points que je vais aborder maintenant dans la dernière partie de cet exposé.

#### 4. Commentaire critique<sup>8</sup> .

---

<sup>8</sup> Il s'agit ici d'un commentaire ad hoc, et qui touche à des questions qui ne représentent que des préalables à l'examen plus direct que j'ai fait de la nature de la conscience dans le petit texte qui sera discuté à la suite de cette présentation introductive.

Je me contenterai ici de faire quelques remarques sur trois points qui me paraissent directement impliqués dans l'interprétation philosophique qu'il convient de faire de la théorie de l'inconscient cérébral, telle qu'elle a été présentée par Gauchet. Cependant mes remarques, ici, ne visent plus Gauchet, mais seulement la théorie qui a fait l'objet de son enquête (et ceci même même si la présentation qu'il en a faite peut ici ou là laisser apparaître un certain "engagement sur le fond", que le dernier chapitre de son livre (intitulé "l'insistance et l'oubli") semble par ailleurs vouloir démentir. J'y reviendrai peut-être. J'aborderai ici trois questions : celle du modèle de l'"automatisme" et de l'"automate", celle de la portée épistémologique et ontologique d'une approche clinique, et (à peine) celle de la portée gnoséologique d'une science positive du fonctionnement du cerveau ou même de l'"esprit" humain ("mind", dans les deux sens).

a. Automatisme et automate. Le modèle du réflexe est construit à partir du concept physique du processus, il invoque un processus qui à un certain point de son déroulement, subit une inversion de "direction". Mais c'est là que tout se gâte. Car c'est précisément dans le point (aussi infinitésimal soit-il) de cette inversion, que le modèle du réflexe diverge radicalement du modèle physique de l'action\réaction, qui est un simple modèle d'équilibre des forces, de conservation de l'énergie. Si on le voulait, on pourrait d'ailleurs très bien exprimer le processus réflexe biologique en termes purement physiques : il y aurait quelque part accumulation d'énergie, et un processus de basse énergie (la "sensation" dépouillée de toute connotation subjective, consciente, "perceptive"), viendrait déclencher une libération d'énergie beaucoup plus grande. A titre d'exemple : c'est le principe même de l'amplification que réalise aussi bien l'antique lampe "diode" (ou même la "galène" encore plus primitive) de la TSF que le transistor de l'électronique plus récente. D'une manière encore plus sommaire, c'est aussi le dispositif du condensateur, comme celui qui commande l'allumage des bougies d'un moteur à explosion, ou la décharge des clôtures à bétail électrifiées, ou encore celui du thermostat<sup>9</sup>. Pourquoi n'a-t-on jamais parlé de réflexe à propos de tels dispositifs?<sup>10</sup>. A partir de là, on peut évidemment envisager des complexifications inouïes du même mécanisme, mais peut-on parler de "réflexes", sans anticiper l'idée de subjectivité que l'on veut précisément répudier sous la seule justification de la complexité? Je voudrais donc relever ici le passage sémantique et ontologique qu'on opère alors sous le couvert du terme de complexité. Dans

<sup>9</sup> Ici, l'exemple est assez bon: un réflexe qui déclenche un autre réflexe! Oui mais...

<sup>10</sup> Et inversement, pourquoi parle-t-on maintenant de "dispositifs" pour désigner des formes synthétiques de la conscience individuelle et collective, comme le fait Gauchet par exemple? Les pistes se brouillent ainsi de chaque côté.

le langage de la physique newtonienne (il n'est pas besoin d'autre chose ici, et les inventeurs du modèle de l'automate n'avaient certainement pas à la disposition de leur pensée les modèles plus récents de l'autopoièse, qui répondent d'ailleurs directement aux mêmes paradoxes sémantiques que celui que je veux relever ici, simplement pour en déplacer et en escamoter encore un peu plus l'apparence, sans en réduire vraiment le fondement), tout cela ne fait jamais que référer à des processus, dont l'analyse renvoie toujours, au moins idéalement, à des lois ou régularités ayant strictement un caractère d'objectivité, de nécessité<sup>11</sup>, qu'il s'agisse de lois générales ou, de manière plus contemporaine, de régularités purement locale. Mais quel est alors le mode d'être de cette "localité"?

C'est ici qu'intervient le concept de l'automatisme, comme processus, derrière lequel il y a toujours celui de l'"automate", et non pas l'inverse, puisque l'automatisme sans le lieu de l'"unité synthétique a priori" de l'automate n'est justement qu'un processus ou qu'un ensemble de processus imbriqués les uns dans les autres. Ainsi, il faut constater que le concept d'automatisme ne représente lui-même rien d'autre que l'opération de réduction conceptuelle de l'"acte" synthétique au "processus" analytique ou analysable, et de conversion du processus en acte. Il prend d'un côté le modèle de la synthéticité a priori qui renvoie à l'idée de "sujet", et de l'autre, celle du déterminisme qui implique une parfaite analyticité au moins virtuelle. L'automatisme n'est donc ni une catégorie objective de procès, ni une forme déterminée d'action ou d'opération subjective, il représente seulement une image interprétative qui se présente de manière non critique dans le lieu du croisement "bâtard" des deux autres schèmes d'interprétation. En tant que concept-image, il permet alors le passage de l'une à l'autre, et il assume d'autant mieux ce passage, et produit d'autant plus l'illusion de leur unité originelle, qu'il est précisément n  dans la description d'artifices dans lesquels une intentionalit  subjective humaine se concrétisait sous la forme d'un appareillage purement matériel, qui devait tout à la matière hormi l'idée de son fonctionnement et donc le principe d'unité intentionnalis e qui

---

<sup>11</sup> Admettons une fois pour toutes que la "probabilité" n'est qu'un modèle faible de la nécessité, et qu'il en va de même pour l'"incertitude" vis-à-vis de la prévision certaine: simple conversion d'une attitude déterministe à une attitude pragmatique, ou d'une attention intéressée par la généralité à une attention qui se porte sur la singularité irréductible des phénomènes, et qui doit alors "franchir le seuil" que ne permet pas de passer le rationalisme déductif (le "principe" de Laplace en mécanique). Admettons qu'il y a un progrès dans la description et même aussi dans la possibilité de la prévision, mais constatons aussi que les concepts mêmes d'"incertitude" et de "probabilité" n'ont de valeur et de sens que par rapport à l'idée (ou au concept) de la nécessité ou de la prévisibilité déductive. On peut toujours encore se référer à Popper sur ce point.

l'avait engendré. Ainsi, l'intentionnalité humaine préside d'un côté à la création des automates, mais elle s'efface ensuite entièrement derrière leur fonctionnement, qui paraît être ontologiquement autonome (auto-nomos) parce qu'il est opérationnellement "automatique". Dans l'automate se dissoud ainsi l'idée qui a présidé à sa naissance même, et qui domine son mode d'existence. Dans ce sens, il représente un des prototypes les plus parfaits de la réification. Il faut ajouter que l'"automate" englobe encore par extension dans son concept toutes les "machines" et tous les "systèmes" informatiques, cybernétiques, etc. dont nous sommes maintenant en train de devenir dépendants, de la même manière que les réflexes spinaux sont devenus dépendants des réflexes cérébraux dans la théorie de Griesinger, et donc que le problème est monté d'un étage et qu'il se dépose maintenant au niveau même de l'"universel", du global<sup>12</sup>. Mais il nous reste justement la "conscience". Il n'y a pour le moment aucune chance qu'elle aussi monte d'un étage, comme la volonté et le jugement devenus "décisions", et qu'elle investisse directement et matériellement le nouvel automate cybernétique global en voie de constitution, mais il y a un risque effectif que nous finissions par le croire, et que cela nous incite à démissionner encore un peu plus de notre conscience propre, et de notre capacité de juger qui s'y trouve fondée.

L'automatisme et l'automate désignent ainsi des "processus" qui ont été autonomisés et réflexivisés relativement aux lois universelles de la nature, et ceci par une finalisation et une intentionnalité extérieure à eux. Ils représentent donc bien, dans leur genèse, des "individualités" ou des "individuations" concrètes, mais le principe de leur individuation - et donc de leur mode d'être - leur est tout aussi concrètement extérieur. Ils existent dans l'ordre ontologique de l'"oeuvre" ou de l'"artifice", à la différence des êtres naturels qui existent soit par eux-mêmes et pour eux-mêmes, comme les êtres biologiques doués de sensibilité et donc de conscience subjective, soit comme simples "phénomènes" (comme les tourbillons de fumée ou les cristaux, qui obéissent à une loi "locale" selon la compréhension que nous en avons, ou encore comme les montagnes et les rivières, qui existent en leur unité toute extérieure selon des lois universelles, et dont l'individualité irréductible consiste dans notre regard,

---

<sup>12</sup> C'est précisément ce qu'affirme A. Gehlen dans son anthropologie de la technique (Die Wandlung des Menschen im Zeitalter der Technik); selon lui, le système technocybernétique tend désormais à se substituer à l'activité de la pensée et du jugement humain, comme la machine s'était déjà substituée à sa force physique, et comme l'outil avait prolongé les mouvements de ses organes moteurs.

Voir aussi tout récemment John Bowers, "Postmodernity and the globalisation of Technoscience: the Computer, Cognitive Science and War", in Doherty, Graham & Malek, Postmodernism and the social Sciences, New York, St-Martin's Press, 1992.



à moins justement que par exemple ils n'existent déjà comme "systèmes écologiques" , et qu'ils ressortissent alors de la première catégorie). Mais l'automate n'est justement ni un "être", ni un "phénomène". Il possède cette caractéristique d'avoir été engendré par un être, et d'exister ou de fonctionner ensuite comme un simple phénomène. Sa véritable nature peut donc disparaître entre les deux moments constitutifs de son mode d'existence, et il peut donc jouer un rôle privilégié d'"échangeur conceptuel" ou idéologique, puisqu'en lui s'opère une véritable transsubstantiation, une alchimie conceptuelle, dans laquelle, au lieu comme jadis de vouloir transformer du plomb en or, on s'évertuerait plutôt maintenant de convertir de l'or en plomb.

Gauchet relève d'ailleurs très justement le caractère d'"attracteur" qu'a joué la problématique de Griesinger. Mais, pour reprendre ses propres termes, s'agit-t-il d'un attracteur de "réalité" ou bien d'"imaginaire", de vérité ou d'illusion? Si tout n'est qu'illusion, parce que tout se présente à nous dans le symbolique et donc dans l'"imaginaire", admettons que cela revient au même. Mais comme il s'agit ici de la conscience et donc du plus profond de nous-mêmes (et pas seulement de notre représentation seconde de nous-mêmes), nous ne pouvons pas être indifférents. A ce niveau, Gauchet s'est peut-être contenté de nous tenir en suspens, ou en haleine.

J'ai employé le terme de "bâtardise" pour désigner l'automatisme et l'automate. C'était une image qu'il serait malséant de pousser jusqu'au bout. Après tout, il n'existe rien qui ne soit "bâtard", y compris les concepts apparemment les plus purs, et un concept bâtard peut toujours se transformer en un concept "originel", "premier" ou "légitime". Mais alors il faut aussi qu'il se détache des "opérations" de camouflage ou de déguisement sémantique qu'il accomplissait justement dans sa bâtardise, pour s'engager lui-même dans la théorie. C'est ce qu'ont fait dans la physique classique les concepts de "force", d'"énergie", de "déterminisme", de "loi", de "matière", de "mouvement", d'"espace", qui étaient tous d'origine bâtarde. C'est ce que pourrait faire aussi le concept d'"automate", si on l'engageait ou le compromettrait clairement dans la théorisation de ses conséquences spécifiques, c'est-à-dire dans la représentation d'un monde d'automates et d'automatismes tous immédiatement branchés les uns sur les autres, comme le fait par exemple la théorie des systèmes, la cybernétique et les théories de l'information. Mais alors l'automate et l'automatisme perdent aussi cette aura d'individuation qui assure tout leur succès dans l'entre deux : entre une conception transcendantale de la subjectivité et une compréhension rigoureusement mécaniste du monde. Et alors il apparaîtrait que la seule chose qui résiste encore à

l'"automatisation" non plus mécanique mais cybernétique et systémique, c'est précisément cette unité a priori et cette réflexivité en soi-même et pour soi-même de la subjectivité, qui ne peut d'ailleurs plus trouver sa place et sa reconnaissance dans le système que comme "boîte noire", mais qui était justement la première chose que les anciennes théories naïves de l'automatisme mécaniste se pensaient capables de réduire. La science a donc ici elle aussi changé, mais ce n'est pas au profit de la valeur indiscutable de son concept. Nos idéologies furent religieuses ou théologiques, puis métaphysiques, et elles sont devenues scientifiques (Auguste Comte) avant d'être, maintenant, purement techniques. Or sur le plan strictement technique, le concept de l'automatisme, et la réduction de la conscience à de l'inconscient machinique, n'est plus du tout "opérationnel". On peut en effet s'en passer maintenant, comme cela s'est par exemple produit dans l'analyse du travail et du procès industriel, où on ne parle plus d'automatisation ni d'automation, mais de robotisation et d'informatisation : l'ancienne figure du sujet ne gêne plus, on en fait donc volontiers à tout ce qui bouge.

b) Le fondement clinique de la théorie de l'inconscient cérébral, notamment chez Griesinger. Il est évident que l'approche pathologique peut apporter un point de vue irremplaçable concernant les conditions naturelles de l'"être en santé", que ce soit physiologiquement ou psychiquement. Mais il faut être conscient du renversement qu'elle introduit avant de penser pouvoir en déduire (à la longue) la connaissance de la nature même de l'être biologique et psychique "normal", c'est à dire existant en tant tel selon ses normes propres. Je veux dire simplement qu'une pathologie est une dégradation ou un dysfonctionnement de l'"être-en-santé", et qu'elle ne saurait avoir aucun objet ni aucune existence sans la postulation d'un tel être. Elle n'en saisit pas directement la nature, mais seulement la fragilité; elle n'en appréhende pas l'essence propre, mais seulement la dépendance à l'égard de ses propres soubassements. L'oubli de cette évidence représente l'autre grande voie du réductionnisme que je voulais souligner après la critique du concept d'automatisme. On pourrait ici discuter ce point à partir de l'exemple de l'aphasie (je pense en particulier aux études critiques faites par Jakobson). Certaines formes d'aphasie révèlent ce qui est physiologiquement mobilisé dans l'action de parler. De même - et j'admet que la comparaison est un peu grosse - il faut des rails pour que le train circule, il faut de l'huile pour que le moteur fonctionne. On peut ainsi expliquer par la fissure d'un rail qu'un train ait déraillé, ou qu'on ait brûlé son moteur parce qu'il a manqué d'huile. Mais on ne peut pas déduire de la fonction du rail ou de l'huile la connaissance du train ou du moteur. La différence, qui permet le succès de la démarche clinique réductionniste, c'est que s'agissant de nous-mêmes (et de tous les

êtres vivants, par extension) nous savons déjà avec une certitude toute cartésienne ce que c'est que d'être conscient, sensible, vivant et pensant, et que nous le savons avec une évidence si naturelle, si constante et si banale que nous pouvons nous permettre de l'ignorer, ou même de le nier (mais ce n'est que *status vocis*). C'est l'histoire du poisson et de l'eau. Dans l'autre cas, chacun comprend immédiatement que s'il ne peut y avoir de train sans rails, ni de moteur sans huile, les rails ou l'huile ne sont pas la "cause" ou la "raison" du train et du moteur. Nous faisons ici la différence élémentaire entre les conditions nécessaires et les conditions suffisantes, parce que les unes et les autres appartiennent au même mode d'être (mécanique, physico-chimique). Mais lorsqu'il s'agit précisément de dériver un mode d'être d'un autre, le même paralogisme ne nous apparaît plus aussi évidemment parce qu'il se dérobe à nous dans les "brumes" de la différence ontologique, qui fait qu'on ne regarde pas la même chose dans un sens (quand on passe du vivant et du conscient au "mécanique") et dans l'autre (quand on va du mécanique vers le vivant et le conscient).

c) Physiologie et gnoséologie. Je voudrais pour conclure remarquer que tout le débat mené ici converge vers une très ancienne question, qui a déjà été très richement développée en philosophie. Je ne veux pas la reprendre ici, mais seulement indiquer que c'est sur son terrain que le problème doit être traité, et sur nul autre. Je voudrait rappeler cependant que l'empirisme philosophique (j'ai fait allusion tout à l'heure à Hobbes, Locke<sup>13</sup>, Berkeley, Hume, Mill) a précisément échoué dans le projet d'une réduction des opérations synthétiques de la conscience sensible (perception) et conceptuelle à une mécanique analytique des "sensations", des "images", des "jugements", etc, précisément parce qu'il fallait toujours déjà y postuler ce que l'on voulait justement réduire analytiquement à savoir le caractère synthétique a priori des "actes subjectifs". Ce qui en est résulté, au plan philosophique, c'est l'impossibilité d'une validation empiriste de la prétention de vérité (Hume), parce que le problème était posé sur le terrain épistémologique. A cela, Kant a répondu. Je voudrait seulement relever alors que le même échec vaut aussi, et d'abord, sur le plan gnoséologique où il ne s'agit pas seulement de la prétention de vérité, mais plus profondément du mode d'être même de l'expérience cognitive, ce mode d'expérience que même le scepticisme épistémologique le plus

---

<sup>13</sup> Il n'est pas inopportun de rappeler que Locke (qui est au centre de l'empirisme, tel qu'il a irradié hors du champ technique de la philosophie, et qui a notamment profondément influencé les Lumières en France) avait étudié la médecine et fait de la recherche médicale sur les maladies épidémiques avec Sydenham avant de s'intéresser en philosophie aux questions gnoséologiques et épistémologiques. Le premier ouvrage qu'il a publié fut son *De arte medica*, de 1669. (Cf. François Duchesneau, *L'Empirisme de Locke*, La Haye, Martin Nijhof, 1973, not. pp. 45ss).

radical n'efface pas. C'est de cela, au fond , que traite mon texte phénoménologique sur la "nature de la conscience".

## DÉBAT

Faisant suite à l'exposé de Michel Freitag

\*\*\*

Jean Pichette: Mon intervention concerne la présentation que tu as faite, Michel, du livre de Gauchet. Il me semble que tu as un peu caricaturé la position de Gauchet et qu'il serait bon de resituer son analyse dans une perspective plus large. Ce que Gauchet essaie de faire dans ce livre est de présenter la neurophysiologie comme un moment d'ébranlement d'une conception d'un sujet en pleine possession de lui-même, un sujet complètement transparent à lui-même. Gauchet essaie de montrer qu'avec l'analyse développée dans la neurophysiologie, la conception d'un sujet en pleine possession de lui-même n'est plus tenable. C'est sur cette base qu'il présente la neurophysiologie comme un moment précurseur de la psychanalyse en ce que la neuro vient ébranler la représentation classique du sujet. Dans la foulée de sa présentation de l'analyse proposée par les neurophysiologues, Gauchet montre comment on peut aussi interpréter la pensée de gens comme Nietzsche ou Valéry dans la mouvance de la césure dans la conception du sujet que marque la neurophysiologie. Ceci pour préciser et resituer le dessein général de Gauchet.

Dans cette optique il me semble qu'il y a une ambiguïté dans ton discours, Michel: en t'écoutant je ne savais pas trop si tu faisais une distinction entre les positions de Gauchet et les positions défendues par la neurophysiologie. Je ne suis pas d'accord avec toi pour classer Gauchet carrément du côté du discours scientifique même si, dans la logique de son propre discours, une forte pente semble mener dans cette direction. Je dirais que Gauchet essaie de faire une archéologie de l'inconscient: je ne pense pas qu'on puisse dire qu'il y ait, dans la conception de Gauchet, un inconscient qui existerait en soi et qui serait appréhensible dans une position d'objectivité. Ceci dit, il est clair que Gauchet a tendance - un peu comme Hegel, d'une certaine façon - à se placer du point de vue de l'absolu et donc, d'un point de vue qui se situe en extériorité par rapport au développement d'un rapport d'objectivation. Dans la mesure où Gauchet se place dans cette position d'extériorité, le danger existe effectivement de tomber dans un certain scientisme. Cette ambiguïté se révèle par exemple chez lui dans le fait qu'il ne prend jamais position d'un point de vue normatif: il essaie toujours de présenter un rapport qui se déploie dans le temps, c'est vrai, mais il refuse aussi d'appréhender le réel d'une manière «positiviste».

Pour finir, j'aimerais revenir sur la question de la démocratie que tu as évoquée au début de ton exposé. Je suis d'accord avec la critique que tu fais de Gauchet: il y a effectivement une ambiguïté quand il parle de la découverte médicale de l'inconscient et de l'émergence de l'individu

démocratique. Ces deux moments ne sont pas vraiment pensés dans le rapport qu'ils entretiennent, on ne sait pas si le mouvement va de la découverte médicale de l'inconscient à la transformation de la société qui, d'une société complètement dépossédée d'elle-même en vient à prendre possession d'elle-même (i.e. à devenir une société démocratique) ou si le mouvement va dans le sens inverse. Il y a là un hiatus qui, d'une façon plus générale, ne fait qu'exprimer le hiatus existant dans son oeuvre, c'est-à-dire celui d'une espèce de dichotomie entre le discours positif et une éventuelle position normative.

**Jacques Mascotto:** Il me semble que ce genre de position témoigne d'une conception unilatérale et rétrospectivement dogmatique de la modernité. Si on suppose que le sujet de la modernité est un sujet accompli maître de soi, cela correspond à l'image que se fait la postmodernité de la modernité. Pourtant si on lit Diderot (Jacques le Fataliste et son maître, Le neveu de Rameau) et la partie de son oeuvre où il met les Lumières en doute ainsi que la capacité de définir le sujet par la raison et la maîtrise de soi, on se rend compte que les choses ne sont pas si tranchées (cf. à cet égard, la fonction pédagogique que joue le neveu de Rameau comme antithèse à Diderot, et Diderot qui, dans son oeuvre, ne clôt jamais). Il y a aussi les romantiques anglais, Wordsworth, Coleridge, Charles Land, William Hazlitt, qui définissent le sublime comme l'incapacité du sujet à exprimer complètement ce qu'il veut dire, cette opacité dans laquelle le sujet se trouve entre des zones qu'on appellera par la suite inconscientes. Je pense que la modernité a produit, au moment même où elle produisait le discours rationnel, le contre-discours moderne sur la non-fiabilité totale de ce discours. Cette idée de dire qu'il revient à la neurologie de pratiquer une césure dans l'identité du sujet est une pure externalité alors que toute la dynamique de la modernité contient sa propre césure qu'elle dynamise et dialectise.

**Jean Pichette:** Je suis d'accord avec toi mais il ne s'agit pas du point que je soulevais...

**Jacques Mascotto:** Tu as dit que la neurophysiologie a représenté un moment de césure dans l'idée que le sujet se faisait de lui-même ...

**Jean Pichette:** J'ai dit que Gauchet posait cela ...

**Jacques Mascotto:** Gauchet se trompe et il va falloir qu'on relativise considérablement son point de vue quant à la césure qu'aurait opérée la neurophysiologie et surtout, il va falloir majorer la capacité auto-consciente de la modernité de se saisir sous son autre versant: du côté de

Sade, de Nietzsche et de nombreux autres auteurs qui témoignent du caractère multiple du sujet. La modernité est la subjectivité dans la multiplicité du sujet. Toute l'oeuvre de Nietzsche à propos de l'expérience esthétique montre la capacité qu'a le sujet de sauter d'une expérience à l'autre: Nietzsche, c'est l'aggravation de l'auto-conscience de la modernité sur le caractère multilatéral du sujet. La démarche de Gauchet me fait penser à l'individualisme méthodologique de Weber: supposer qu'un sujet est fait et en faire par la suite l'histoire à l'envers de la modernité, c'est oublier complètement l'expérience historique concrète de la formation de ce sujet qui ne se situe jamais fixement sur aucun versant.

**Michel Freitag:** On ne peut pas traiter de la genèse du concept d'inconscient sans essayer de juger de la place du livre de Gauchet dans son oeuvre ni sans essayer de mettre en relation sa position personnelle avec le moment de développement de la théorie qu'il présente. Cependant, ce n'est pas la même chose que de parler de la genèse de la dissolution de la conscience ou de la genèse de l'inconscient que de faire une histoire de l'amour par exemple. On ne peut pas avoir la même distance absolue, objective dans un cas et dans l'autre. On est forcément, ici et maintenant, aussi bien Gauchet que quiconque, absolument impliqués de manière vitale dans la compréhension que le sujet a de lui-même, ainsi que dans la compréhension de la place du sujet dans la société.

Ce que je voulais dire dans mon exposé, c'est que puisque Gauchet parlait d'un moment historique traitant de la subjectivité et notamment, présentant une réduction de la subjectivité consciente à des processus inconscients à travers une analyse neurophysiologique, on est sans arrêt gênés par l'incapacité où on se trouve de savoir où Gauchet se situe lui-même en tant qu'il effectue cette description. À la limite, si on était seulement gênés, on pourrait lui demander où il se situe et où il veut en venir au bout du compte, au nom de quoi il est intéressé à faire une critique du sujet. Le problème est que chaque fois qu'on trouve des indications sur sa position, elles glissent toujours dans un certain sens. Il est toujours présumé que ce que la neurologie a produit comme image du sujet est quelque chose d'absolument fondamental dans l'histoire de la construction et de la compréhension du sujet dans la démocratie, ce qui n'est absolument pas certain. Il y a une théorie politique du sujet qui n'est pas la théorie neurologique du sujet ; il y a une théorie juridique du sujet qui n'est pas la théorie neurologique du sujet. En quoi Gauchet peut-il attribuer un tel privilège d'objectivité dans la description d'une transformation qu'il appelle anthropologique ou qu'il qualifie aussi de transformation profonde de nos mentalités, sans mettre en regard d'une manière explicite cette approche avec d'autres démarches tout aussi importantes du problème de la subjectivité - sur lesquelles s'appuient

précisément les approches juridique, philosophique, etc. - mais qui ne vont pas du tout dans le même sens que celle qu'il présente? Des démarches à partir desquelles on peut contester l'approche scientifique, partielle du problème de la conscience, du sujet, etc., en s'appuyant par exemple sur une conscience de civilisation, sur une interprétation freudienne du rapport entre conscience et inconscience - approches plus complexes que la scientifique. Ce que j'ai voulu dire dans mon exposé mais j'y ai peut-être trop insisté, c'est que non seulement Gauchet reste ambigu mais aussi qu'à de nombreuses reprises, il semble toujours pencher dans le même sens: soit que la neurologie comme telle exprimerait une transformation anthropologique fondamentale à caractère historique, soit qu'au contraire, elle serait le moteur d'une telle transformation. Le problème est qu'on ne comprend pas pourquoi il accorde un tel privilège à la neurophysiologie ou neuropsychologie si ce n'est qu'elle se réclame directement de la science et que beaucoup sont encore enclins à accorder à une telle prétention une valeur indiscutable.

**Jean Pichette:** Je suis d'accord là-dessus.

**Michel Freitag:** De là vient le malaise profond que j'ai éprouvé en lisant Gauchet. Dès la première lecture que j'ai faite de son livre, j'aurais bien aimé qu'il se prononce: on ne peut pas parler du sujet en l'abordant de l'extérieur. Gauchet n'avait pas besoin de définir sa propre position vis-à-vis du problème de la conscience, mais il est gênant de le sentir constamment attribuer un poids historique, structurel, anthropologique et ontologique privilégié à la démarche de la médecine en général, alors que dans notre société, cette position est justement remise en question. Elle n'est pas seulement remise en question dans la psychanalyse et la psychiatrie mais aussi dans la médecine elle-même. Dans sa description historique, Gauchet semble accorder automatiquement une présomption de vérité au point de vue clinique - par rapport à tout point de vue spéculatif - sur la réalité de ce qu'est non seulement la santé, la maladie, etc., mais la nature humaine elle-même. Or, le point de vue clinique ne prouve rien. Gauchet adopte explicitement une attitude qui valorise le point de vue clinique comme point de vue plus réel, plus concret, plus pratique, plus objectif. Dans ce sens-là, il est pragmatique sans défendre explicitement un point de vue pragmatique vis-à-vis de la science et de la connaissance. Ceci entraîne un malaise qu'on traîne d'un bout à l'autre de son ouvrage.

**Jean Pichette:** Dans ce livre comme dans les autres, Gauchet n'intègre jamais à son analyse ou à son histoire la position théorique elle-même. Le problème devient d'autant plus criant quand il s'agit d'une analyse de l'inconscient.



Michel Freitag: On peut résumer la critique qu'il faut lui faire selon moi en disant, d'une part, qu'on ne peut pas parler de la conscience sans adopter un point de vue théorique propre, car à partir du moment où on ne le fait pas, on réduit déjà l'objet dont on parle (dans le cas de la conscience, prendre une position théorique complètement objective vis-à-vis de l'objet signifie que déjà, on a accepté sa réification, or vis-à-vis de la conscience on ne peut pas le faire parce que, précisément, c'est l'enjeu de la discussion). D'autre part, la position de Gauchet n'exprime pas un refus total de se prononcer, car à travers le sens des mots qu'il emploie, il fait un choix. De plus, je suis sûr qu'il n'assumerait pas un tel choix. Il n'est pas, comme tu l'as souligné, Jean, un simple positiviste. Alors pourquoi adopte-t-il une telle position ambiguë? Est-ce une façon de donner de la valeur à son analyse que de la placer dans le contexte d'une valorisation de la science, précisément quand c'est la science qui est en cause? Est-ce qu'une science médicale a une pertinence quelconque pour réfléchir sur le problème de la conscience? C'est une question qui devrait elle-même être posée! À partir du moment où l'on accorde d'emblée cette pertinence, on fait un choix en réduisant le problème qui est pourtant le problème central. Peut-on accéder à la vérité de la conscience autrement que par la conscience?

Ceci dit, je ne voulais pas dire que Gauchet était un positiviste. Pourtant chaque fois qu'on peut le soupçonner d'avoir un penchant personnel, c'est dans ce sens-là que son texte va.

Jean-François Côté: Dans la lecture que j'ai faite de l'ouvrage de Gauchet je n'ai pas senti ce glissement vers la tendance au positivisme qui serait endossée, même si non-explicitement, par Gauchet, que tu as soulignée Michel. J'aimerais citer un extrait afin de mettre sa position en perspective, il écrit: «De nouveau ici les enseignements de la clinique doivent leur relief au fait qu'ils relaient et amplifient les fractures au sein d'une évolution anthropologique bien plus large. Au travers du déchirement névrotique on saisit un point d'application électif de la recomposition des repères de la personne concrète sous l'effet de l'individualisation. Elle atteint en cette fin de siècle un degré critique sur tous les plans, économique, politique ou privé, dans la famille, avec la citoyenneté, au travers du salariat, mais également de par les nouveaux espace-temps de la ville et du voyage, des communications et des masses. C'est aussi un écho de cette nuit des identités que répercute au-delà de leur enjeu purement personnel les conflits intimes de l'hystérique ou de l'obsédé».

**Michel Freitag:** C'est la valorisation du regard sur l'approche clinique sur l'approche scientifique: Gauchet nous dit qu'il est temps de regarder autre chose que les «théories du sujet» et que les auteurs qui nous «parlent du sujet», qu'il est temps de regarder la «réalité de la constitution du sujet lui-même». Il dit une chose et son contraire: il oppose une première fois deux approches historiques où il constate que jusqu'à présent on a beaucoup fait l'histoire de la constitution ou de la formation de l'inconscient mais en ne considérant que les auteurs qui parlaient de l'inconscient ou des doctrines de l'inconscient et qu'il fallait aller regarder sa production elle-même. Ceci veut dire que tous les auteurs qui ont parlé de l'inconscient touchent à quelque chose qui a moins de réalité que ce à quoi s'intéressent la neurophysiologie. Cela veut dire que la neurophysiologie ne «parle» pas de la conscience et de l'inconscient, mais qu'elle les «voit» sans détour.

**Jean-François Côté:** Il y a sans doute une anthropologie du sujet de la modernité qui aborde ces questions mais Le neveu de Rameau de Diderot, ce n'est pas l'Encyclopédie, cela demeure une avancée marginale dans le domaine de ce qui va devenir, avec l'inconscient psychanalytique, quelque chose d'absolument généralisable, une condition humaine. L'effort de Gauchet va dans le sens de saisir la façon dont se nouent les rapports entre la neurophysiologie, d'un côté, la psychophysiologie, de l'autre, et éventuellement la psychanalyse. Il cherche à mettre à jour ces liens qui restent un peu camouflés par le développement ultérieur de la psychanalyse pour en venir éventuellement à une critique de l'inconscient psychanalytique. Il est peut-être vrai que sa position est ambiguë mais une grande part de sa critique repose sur les effets de style qui essaient, de manière assez subtile, de faire mordre sa critique: il amorce une critique de l'inconscient psychanalytique au niveau de la stylistique. Il y a une ironie assez claire dans son texte concernant notamment le niveau de spéculation que représenteraient les avancées supposément positive de la neurophysiologie. Il me semble que Gauchet se livre dans cet ouvrage à une critique assez subtile.

En ce qui concerne ta vision personnelle, Michel, vis-à-vis de ce développement objectif, je suis d'accord avec toi dans l'ensemble bien qu'il me semble que Gauchet n'avalise pas ce processus.

**Michel Freitag:** Le problème en ce qui concerne l'ouvrage de Gauchet vient de la manière dont les concepts de conscience sont construits et d'inconscience dans la théorisation scientifique moderne, que ce soit la théorisation neurophysiologique, la psychanalyse ou les courants de la philosophie contemporaine. On pourrait se contenter de dire que Gauchet nous fournit une bonne description d'un de ces courants qui a joué un rôle

majeur, et se fichent complètement de savoir quelle est sa position personnelle finale. Mais du moment où l'on parle de Gauchet lui-même, on peut quand même critiquer cette espèce d'ambiguïté dans laquelle il se maintient d'un bout à l'autre tout en faisant pencher la balance d'un certain côté, alors que le problème dont il parle est loin d'être seulement un problème «historique», nous sommes encore en plein dedans, il nous colle encore à la peau ou à l'esprit, notamment dans le discours des «sciences cognitives» et de l'«intelligence artificielle». On pourrait même aller plus loin et se demander ce que signifie que parler d'une déconstruction du sujet si on n'a rien dit de sa construction. Ça remettrait en cause, de manière directe, tout son schéma général dans son ouvrage le plus important: Le désenchantement du monde. Ce sujet qu'il appelle bourgeois à un moment donné, effectivement c'est un sujet bourgeois qui a au maximum deux siècles, et toute cette déconstruction à laquelle il attribue une valeur si importante à un niveau civilisationnel rejoint les thèmes qui existaient avant la construction du sujet bourgeois: ce n'est pas pour rien qu'il fait référence à la manière dont le sujet était construit par Platon. Même dans le christianisme, une doctrine un peu claire du sujet commence après la Renaissance avec le Concile de Latran qui, pour la première fois, déclare l'immortalité de l'âme. Auparavant, le christianisme s'était maintenu dans une immense ambiguïté quant à savoir ce qui pourrait bien être immortel chez l'homme et ce qui, éventuellement, était considéré comme pouvant l'être n'était jamais quelque chose de très «subjectif». Là aussi, encore une fois, c'est une manière de prendre parti en posant qu'il y aurait eu un sujet transcendantal et qu'on assisterait d'une manière dramatique à sa dissolution alors que précisément il aurait d'abord fallu regarder comment le sujet transcendantal s'était construit et essayer de mettre cette construction en regard avec la modernité elle-même, plutôt que de saisir le cheminement de la modernité uniquement comme le processus de dissolution du sujet transcendantal qui, à ce moment-là, tombe du ciel dans l'oeuvre de Gauchet.

Jacques Mascotto: Deux Anglais, Hall et Leyckoc, qui ont écrit de 1830-32 à 1845 (ça correspond à l'époque de Coleridge, Laslitt, Sweenburne, ont été en prison parce qu'ils parlaient de l'inconscient, des pulsions, bref d'autre chose que de l'être raisonnable anglais, et aussi parce qu'ils critiquaient Burke. Je me demande pourquoi les neurophysiologues n'ont pas été mis en prison contrairement à ceux qui parlaient de la même chose mais d'un point de vue littéraire. Cela signifie qu'une chose dite sous le couvert de la science est mieux acceptée par la société. Alors arrêtons de dire que c'est la neurophysiologie qui opère cette césure fondamentale dans la modernité quant à la remise en question de l'unité du sujet. Même dans les sociétés traditionnelles comme la société anglaise, dont on pense à

tort que c'est une société tranquille, le milieu de la littérature était bien plus «remuant» qu'en France à la même époque. Mais la société se vengeait terriblement sur eux parce qu'ils étaient des poètes et des écrivains.

**Olivier Clain:** Mon intervention va porter sur des points soulevés par l'exposé de Michel et pas sur le livre de Gauchet puisque je ne l'ai pas lu. Il est certain que la neurophysiologie et la psychophysiologie ont joué un rôle important au XIXe siècle dans l'avènement de l'idée d'inconscient. Mais comme le disait Jacques, les chemins qui mènent à la consécration théorique de cet inconscient ne sont pas seulement ceux de la neuro- et de la psychophysiologie. À la fin du XVIIIe siècle, par exemple, un certain nombre de personnes travaillaient dans une discipline qu'on appelait à l'époque la physiognomonie, une étude de l'expressivité symbolique et naturelle de l'individu humain. Il s'agit pour elle de voir comment l'intention se traduit dans le corps à travers le visage, à travers la voix, les gestes. Par là la physiognomonie devient une sémiotique des modalités «inconscientes» de l'expression. La physiognomonie joue à mon avis un rôle très significatif et sans doute plus important que la neurophysiologie de la fin du XIXe siècle dans l'avènement de l'idée proprement contemporaine d'inconscient. Mais remontons beaucoup. Le premier qui, dans l'histoire de la philosophie, a vraiment parlé de l'inconscient, c'est Plotin. Il affirme très nettement l'existence d'un savoir inconscient. La question de Plotin est de savoir si un sage soumis à la torture reste dans la béatitude. Plotin divise le sujet, -exactement ce que fera Freud plus tard - en disant: il existe une opération intellectuelle qui fait jouir, qui crée la béatitude que le sage laisse se déployer à l'intérieur de lui-même et par ailleurs, une autre partie de lui peut souffrir. Plotin est le premier à parler de l'inconscient mais déjà chez Platon, et après lui dans toute la tradition philosophique, existe une amorce de réflexion allant dans le même sens.

Autre chose. La découverte du véritable concept d'inconscient marque une rupture avec la neurophysiologie: Freud fait face à des patients qui, d'après les examens neurophysiologiques ne sont pas malades et pourtant, ils le sont réellement. Freud va rompre avec toute la tradition neurophysiologique en expliquant l'influence du niveau symbolique sur le niveau corporel. Freud renverse donc le schéma explicatif de la neurophysiologie et c'est pourquoi il me semble que cela pose problème de faire des cinquante années du développement de la neurophysiologie la véritable cassure avec le concept philosophique d'inconscient. La seule chose qu'on puisse dire est que la neurophysiologie a contribué, par son développement naturaliste, positiviste, déterministe, à la réaction freudienne et à la création du concept psychanalytique d'inconscient rendant du même coup «insuffisant» le concept philosophique.

Ceci dit, et pour revenir à l'essentiel, il me semble qu'il faut partir de ceci: l'inconscient ne s'oppose pas à la conscience mais à la conscience de soi. La «conscience» ne s'oppose à l'inconscient que dans le rapport que la conscience subjective entretient avec elle-même ou encore, pour le dire autrement, la conscience de soi s'oppose à elle-même comme «conscience-de-soi-inconsciente» et «conscience de soi certaine d'elle-même». Le concept d'inconscient cérébral m'apparaît n'être pas un vrai concept parce qu'on ne peut pas imputer une nature de «sujet», au sens fort du terme, à tous les niveaux d'auto-organisation d'un organisme. Si on le fait, on dissout par là même le concept de sujet inconscient. L'inconscient comme la conscience de soi n'existe que dans le langage. On ne peut pas parler d'un inconscient chez l'animal même si on peut parler d'un sub-conscient, d'un infra-conscient. L'inconscient commence à se développer exactement en même temps que la conscience de soi, c'est-à-dire avec le langage.

**Michel Freitag:** Je ne vois pas la différence entre ce que j'ai dit dans mon texte et ce que tu viens toi-même de dire puisque je mets en relation directe la formation de l'inconscient avec la conscience de soi. S'il existe une différence, elle se situe à un autre niveau.

Maintenant, pour en revenir au débat et à la façon dont il me semble que l'analyse de Gauchet glisse, elle glisse effectivement vers une négation de la dimension de la conscience vers un inconscient qui n'est que l'absence de conscience et pas seulement la conscience réflexive de soi, qui est en fin de compte la négation de la dimension ontologique de la subjectivité de la conscience. Elle fait donc aussi glisser le concept d'inconscience - dans son acception freudienne - vers un mécanisme purement objectif, et ce, à travers l'invocation du réflexe qui renvoie au modèle de l'automate. Encore une fois, le réflexe n'est pas un processus psychologique mais un processus, physique, chimique, etc. Toute la critique qu'on peut faire du texte de Gauchet et du développement théorique qu'il expose n'a effectivement rien à voir avec le problème de l'inconscient, tel que tu le définis, Olivier, à partir de Freud. Par contre, il a à voir avec quelque chose d'absolument fondamental: on n'a jamais parlé de l'inconscient des ordinateurs, etc., on a simplement parlé de la possibilité de réduire la conscience à quelque chose d'autre qui existerait dans les ordinateurs, les programmes experts, etc. C'est l'aspect auquel je m'en suis tenu dans mon texte. Je suis entièrement d'accord avec tout ce que tu as dit, Olivier, mais ce n'est pas ce dont je parlais, et Gauchet non plus d'ailleurs. Par contre, je ne suis pas d'accord quand tu veux détacher l'idée du sujet de celle de conscience sensible: du moment qu'on accepte qu'il y a conscience, d'une manière ou d'une autre, dans la sensibilité, on ne peut pas, phénoménologiquement parlant, détacher la subjectivité de la sensibilité. On ne peut pas non plus détacher la sensibilité d'une modalité quelconque de retour à soi-même. (...). Il nous

manque peut-être un mot «substantialisant» pour définir la subjectivité de la conscience sensible (qui existe déjà, au niveau de l'amibe, où il s'agit d'une subjectivité, et non pas d'une pure objectivité). La science a construit un concept d'objectivité, et on est obligé de le garder, de «faire avec».

**Olivier Clain:** C'est un malentendu terminologique ...

**Michel Freitag:** C'est toi qui en fais quelque chose de plus qu'un malentendu terminologique. Il s'agit d'une conscience sensible, point. Et la conscience sensible implique une subjectivité, un rapport subjectivité/objectivité, sinon elle ne veut rien dire. Il faut admettre qu'il y a différents niveaux de construction dans la conscience et la subjectivité et on peut décider, à un moment donné, de dire que la conscience de soi serait réservée à la conscience médiatisée symboliquement, c'est-à-dire qu'on réserverait alors le terme de «soi» au soi qui est reconnu par autrui ; mais il n'y a pas de raison absolue à cela. De toute façon, il vaudrait mieux inventer un mot à cette extrémité-là qu'à l'autre, car l'animal est déjà un lieu de totalisation synthétique et c'est cela l'enjeu. Il est un «soi», un soi sensible. L'animal n'est pas une pure dispersion d'autre chose que lui, il est déjà une hiérarchie de «soi», et plus on descend dans la hiérarchie, plus le soi est faible, plus il est dispersé dans des moments d'expression (le soi de la cellule, par exemple).

**Olivier Clain:** Oui mais la question terminologique pourrait être réglée très rapidement. Je suis bien d'accord avec toi pour dire que si on veut parler de l'animal, on est obligé de reconnaître qu'il a une subjectivité. La question est maintenant de savoir si on doit parler d'un sujet alors que la permanence de la subjectivité chez l'animal ne se trouve que dans le regard qui l'objective.

**Michel Freitag:** Il existe cependant des niveaux de permanence sous-jacents qui ne naissent pas à la conscience en tant que permanence de sujet mais qui permettent une continuité dans l'expérience de la sensibilité et, au bout du compte, c'est fondamental parce que si on veut adopter une vision génétique différente de celle qui pose des processus de complexification et qui fait tout sortir du mot «complexité» comme par miracle, il faut qu'il y ait quelque part un lieu de totalisation de l'expérience et il faut que la moindre cellule ait, ce que j'ai appelé d'une manière maladroite une «biographie» personnelle. Elle n'est pas consciente de cette accumulation, elle n'a pas le niveau de la réflexivité conceptuelle, mais n'empêche qu'il y a continuité de son expérience sensible, sur le mode déjà subjectif - c'est-à-dire sur le mode déjà d'une totalité synthétique qui se rapporte à elle-même et qui rapporte à elle-même ce qui lui arrive, ce

qu'elle fait, et qui accumule en soi des «souvenirs» qui lui restent «présents» lorsque se reproduit l'expérience.

**Olivier Clain:** Je suis parfaitement d'accord avec cela.

**Michel Freitag:** Tout le problème, au bout du compte, peut se cristalliser effectivement là où le pose Gauchet. D'un côté, on a le concept de conscience et de l'autre, le concept d'objectivité pure, c'est-à-dire de non-réflexivité, de non-rapport à soi, de non capacité d'auto-totalisation. On est donc obligés de mettre le mot conscience du côté de cette capacité de totalisation, de réflexivité, sous quelque forme phénoménale qu'on puisse l'appréhender. Si on le fait pas, la conscience apparaît comme une émergence pure ...

**Olivier Clain:** ... non, c'est l'émergence du langage ...

**Michel Freitag:** ... le langage n'est rien s'il n'y a pas déjà un sujet sensible dont il peut signifier des expériences et les totaliser à un niveau supérieur. C'est le point sur lequel je ne suis pas d'accord avec toi. Ce n'est peut-être qu'une question de mots mais ce qui est tout de même sous-jacent, c'est qu'on est obligés de penser l'univers depuis le début dans l'ordre de la conscience, de la présence, aussi diffuse et évanescence soit-elle, de la conscience et de la subjectivité, sous peine de devoir les faire surgir de rien à un moment donné.

**Olivier Clain:** Je ne nie pas que l'existence de la subjectivité animale soit la condition de l'émergence de la conscience. Mais il faudrait quand même préciser l'aspect terminologique. Le mot «inconscient cérébral» me gêne parce qu'il y a des niveaux d'auto-organisation chez l'animal qu'on ne peut pas pleinement rapporter à un sujet permanent. Ceci dit, on peut bien avancer par la suite qu'il y a de la subjectivité, du «soi», mais d'un point de vue terminologique, je préfère garder le mot sujet pour dire sujet du signifiant, sujet du langage. Ma précision ne concerne que le mot «sujet» car il est clair que la «subjectivité» existe de l'amibe jusqu'au singe.

**Dario De Facendis:** J'ai beaucoup de problèmes avec tout ce qui vient d'être dit. Quand Michel dit que l'amibe est consciente de soi-même, ça me pose problème. Hier soir, mon chat a renversé un pot de fleur et il était très conscient de ce qu'il venait de faire et de la réaction que j'allais avoir! Ceci pour dire que ce chat n'aurait jamais eu conscience de quoi que ce soit s'il n'y avait pas eu un autre en face de lui qui le posait comme un moment de son existence, et non comme la totalité du monde, c'est-à-dire que mon chat s'est rendu compte du rapport qui existait entre le pot de fleurs, l'eau

renversée sur le plancher, moi-même, etc. Le fait important dans tout cela est que la conscience n'apparaît que dans la mesure où un interlocuteur quelconque nous positionne face au monde. Ce qui est en question ici n'est pas le circuit fermé d'un sujet transcendant (quel qu'il soit, animal ou humain) mais une question de relations. La conscience est quelque chose qui peut nous mener, soit du côté de l'ouverture et à la limite d'un rapport amoureux, soit du côté de la fermeture et d'un rapport destructeur avec autrui.

Ma deuxième remarque concerne la question de l'automatisme. À mon avis, elle ne présente aucun intérêt et elle constitue un des moments d'égarement qui jalonnent l'évolution de la science. Il y a toute une série de discours - le romantisme anglais et pas seulement lui - qui refuse de réduire la chose à un événement. Il est clair, comme le disait Olivier, que le concept freudien d'inconscient n'a rien à voir avec tout ce que Michel a critiqué. Mais Freud ne veut pas diviser le sujet et là-dessus, je ne suis pas d'accord avec Olivier. Freud veut unifier le sujet: il ne s'agit pas pour lui de dire que l'inconscient est une conscience où le sujet se trouve tiré du côté de la rupture. Au contraire, il s'agit de faire une théorie unifiée du sujet en tenant compte de tout ce qui lui échappe en tant que sujet conscient. La théorie freudienne de l'inconscient est très clairement à mettre en relation avec la disparition de plus en plus systématique de toute forme sociale où l'inconscient (que Freud découvre chez des sujets bourgeois du début du XXe siècle à Vienne et donc, dans une situation historique très particulière) qui, auparavant, était canalisé socialement et n'était donc pas maladif, pourrait de nouveau être canalisé, bien que de manière différente. On peut par exemple penser à la dimension de la religion catholique (cf. les femmes mystiques qui ont eu des contacts directs avec le divin, ont joui de cela, etc.). Il y a un moment, dans la société occidentale, où tout cela n'a plus cours. C'est-à-dire qu'on élimine un pan entier de la possibilité d'un rapport fantasmatique socialisé. J'ai pris l'exemple de la religion catholique mais on pourrait en prendre dans les sociétés primitives et traditionnelles dans lesquelles il y a un autre en face de nous qui n'est pas nécessairement un être social. Cette disparition fait en sorte que toute une série d'expériences du sujet n'ont plus d'autres à qui se référer et refoule sur eux-mêmes. Il y a donc un rapport entre l'apparition de l'inconscient et la destruction d'un certain type de rapports et d'expérience (mystique, poétique, etc.) que les sociétés précédentes offraient comme possibilité.

Dernière chose. Il me semble qu'il y a un problème énorme dans le texte de Michel: tu as l'air de considérer la conscience du point de vue d'un savoir totalisant, du savoir d'un sujet qui détiendrait un savoir immédiat (unité de la conscience). On pose alors le monde comme pure objectivité - Michel utilise un terme très fort: il parle du monde extérieur comme la pure disponibilité non-agissante - et le rapport avec l'autre (qu'il soit chose



ou sujet) comme un moment du retour sur soi-même pour l'établissement d'une conscience. Je crois, quant à moi, que cette façon de voir la conscience est impérialiste dans le sens où on élimine tout ce qui est vu du côté de l'ouverture à un autre qui ne parlerait pas nécessairement mon langage mais qui paraîtrait dans mon champ d'action et de vision comme étant une totalité dont je tiendrais compte, non pas comme moment de ma propre réflexion sur moi-même mais comme un moment d'ouverture pour établir un rapport, à la limite amical.

**Michel Freitag:** Tu viens de dire exactement la même chose que moi mais de façon plus poétique! J'ai essayé de le dire selon un certain cheminement de distinction conceptuelle quand toi tu le dis d'une manière poétique.

**Dario De Facendis:** Quand tu parles d'une hiérarchie des modes de conscience, quand tu parles de la conscience supérieure comme lumière, quand tu mets en place un langage qui renvoie à Platon, à la mise en place du monde intelligible et lumineux par opposition au monde inintelligible et obscur du chaos, j'ai un problème parce que c'est à partir de là que se crée la dynamique propre à la pensée occidentale ...

**Michel Freitag:** Je reprends ton exemple des femmes du début du christianisme qui étaient épouses de Jésus Christ ... il n'y a pas de molécule ou d'animal qui soit l'époux de quelque chose, cette idée ne peut apparaître qu'avec la conscience humaine symbolique. Quand tu m'opposes un point de vue centré sur le sujet dans sa singularité, etc., on est en désaccord, mais quand je pense une hiérarchie, tu as beau la nier, toi aussi tu la penses, tu es obligé de la penser. Tu peux bien parler de la conscience du chaos, mais tu ne peux pas la penser autrement que dans les termes d'une conscience obscure par rapport à une conscience déjà plus éclairée ou plus lumineuse de l'animal en tant que forme concrète particulière dont tu peux saisir et apprécier la présence. Tu ne peux pas non plus penser qu'il n'y a pas une certaine lumière dans le fait de pouvoir parler, dans le fait de pouvoir penser le monde. L'animal n'a pas d'horizon, il a le concret immédiat. L'homme, par le concept, est capable de voir au-delà de l'horizon.

**Dario De Facendis:** La lumière que le langage peut représenter n'est jamais qu'une lumière réfléchiée et elle est la réflexion de quelque chose qui lui vient de l'extérieur et qui est son moment même de possibilité d'être. Il y a une lumière du langage que dans l'expérience d'une obscurité du langage dans laquelle nous nous trouvons d'ailleurs de plus en plus aujourd'hui.

Michel Freitag: Relativement à ce qui se passe aujourd'hui, c'est précisément une analyse du risque de la perte qu'on pourrait faire.

Jacques Goguen: Avant d'en arriver à ton texte sur l'analyse phénoménologique de la conscience, j'aimerais essayer de répondre aux critiques que tu as adressées à Gauchet. À un premier niveau, je suis d'accord avec Jean-François et Jean pour dire que l'intention de Gauchet n'est pas d'endosser les modèles de l'automatisme et les théologies de la conscience que développent les neurologues et les psychologues aux alentours de 1830, il s'agit pour lui de poser des jalons pour une histoire des idées. Gauchet se demande ce qui fait qu'est apparue et s'est consolidée la théorie de l'inconscient et quel contexte intellectuel a donné lieu à l'élaboration de cette théorie par Freud. Il dit au début de son livre qu'il aurait pu s'intéresser aussi, dans son histoire des idées, aux hypothèses philosophiques sur l'inconscient - Leibniz, Schopenhauer, etc. - ou encore à l'idée d'inconscient développée dans les théories évolutionnistes - l'idée de Lamarck d'une transmission des caractères acquis: là aussi, il y a un inconscient héréditaire. Mais il dit que s'il a choisi de privilégier l'inconscient neuronal c'est parce que Freud et Nietzsche lisent ces auteurs et que beaucoup de gens qui introduisent une rupture dans l'approche du sujet comme transparent à lui-même se sont abreuvés à ces sources.

Deuxièmement, la découverte faite en psychopathologie n'est pas, selon lui, la «cause» d'un chamboulement anthropologique, mais s'inscrit simplement dans une continuité. Gauchet s'emploie assez bien dans son livre à restituer la continuité: il y avait des présupposés philosophiques à l'idée d'inconscient qui ont peut-être conduit les psychologues à chercher de ce côté-là - Gauchet ne raisonne donc pas simplement en termes de cause et d'effet.

J'en viens maintenant à l'essentiel. Je pense qu'il y a un gigantesque malentendu sur la question du statut du sujet. Ça transparait dans ce qu'a dit Mascotto, et dans les critiques que tu adresses à Marcel Gauchet, Michel, quand tu lui reproches par exemple d'opposer une histoire des idées sur le sujet à une histoire du sujet réel tel que Gauchet le retrouverait dans la clinique de la psychopathologie. Il me semble qu'il y a là un malentendu concernant ce que pourrait être une histoire du sujet. Au-delà du projet de l'histoire des idées qui ont pu présider au développement de la théorie de l'inconscient en philosophie, en psychanalyse, etc. Gauchet a un projet - et il le dit explicitement - qui s'inscrit dans une histoire du sujet qui part de son histoire politique de la religion et qui aboutit à l'individu contemporain. Il n'est peut-être pas toujours facile à comprendre du fait qu'il prend parfois des libertés avec les clichés, il casse le sens habituel des mots et c'est vrai que sa lecture est ambiguë. Néanmoins, je pense qu'on laisse échapper quelque chose d'essentiel si on n'essaie pas d'être sympathique à son idée de faire une

histoire du sujet. Alors, quel est ce sujet dont on fait une histoire? Le sujet n'est-il pas toujours le même? Gauchet réagit à son contexte immédiat (la pensée française fait constamment l'histoire des idées sur le sujet, en partant de Nietzsche et de Heidegger, lequel est un précurseur en ce qu'il s'est employé à montrer comment chez Socrate et Platon, on commence à construire un sujet abstrait qui aboutit chez Hegel, etc. L'histoire des idées sur le sujet aboutit, avec Foucault et d'autres, à celle que le sujet est mort). Mais où est la réalité du sujet dans tout ça? De quoi parle-t-on? Contre l'usage habituel de la définition du sujet comme quelque chose qui serait infiniment maléable, Gauchet s'emploie à montrer qu'il existe une réalité constante à travers l'histoire humaine. Étant donné que depuis les sociétés primitives, le sujet est toujours le même, de quoi parle-t-on quand on en fait l'histoire? Gauchet essaie de circonscrire une région de l'histoire qui est celle des mentalités. La mentalité n'englobe pas seulement des idées mais aussi des pratiques significatives qui, elles, changent la conscience qu'on a du sujet et la réalité du sujet lui-même. Pour expliquer la différence que Gauchet essaie d'établir entre les idées sur le sujet et le sujet réel dont il retrace l'histoire, on peut partir du paradoxe qui existe chez Sartre par exemple. Contrairement à ce que disait Mascotto, la philosophie politique moderne s'est appuyée sur la fiction juridique d'un sujet transparent à lui-même, en pleine possession de ses moyens. Quand Descartes dit «je pense», il ne parle pas d'idées qui arriveraient au «je», c'est le «je» qui est responsable des pensées. Nietzsche et la philosophie romantique vont s'employer à faire la critique de ce sujet transparent à lui-même en disant que ce n'est pas le «je» qui pense mais que ce sont les pensées qui lui arrivent. Le «je» et le «moi», dans cette perspective, ne sont qu'un ajout à des mécanismes instinctifs, etc. Mais chez Descartes, on postule la transparence du sujet à lui-même: elle est au fondement du mode d'être en société dans la démocratie (on pose au fondement de l'être ensemble le principe de l'individu libre et autonome). Or, Sartre développe une conception tout à fait moderne de l'être humain comme individu libre et autonome. Dans *L'être et le néant*, il pose que l'homme est un néant dans la mesure où aucune signification, aucun code, ne lui sont donnés. La nature de l'homme est de ne pas avoir de nature, il est libre de se faire lui-même. Mais parallèlement, Sartre prend la défense d'individus dans des procès pour montrer qu'ils ne sont pas responsables. Gauchet se demande comment il se fait qu'on postule, en philosophie, un individu parfaitement transparent à lui-même tandis que dans la pratique, on finit par nier sa responsabilité en faisant intervenir toutes sortes de raisons (son enfance, etc.).

Il y a tout de même un paradoxe dans la pratique philosophique qui consiste à s'appuyer, en théorie, sur un sujet pleinement conscient et, dans

la pratique, dans la réalité des transformations qui surviennent, sur un sujet irresponsable.

Ceci dit, Gauchet n'oppose pas la science à l'histoire des idées mais analyse les transformations concrètes, historiques qui surviennent à l'école par exemple, où on forme des sujets, où on force l'individu à être autonome. L'histoire du sujet individuel de Gauchet repose sur les marges dans lesquelles le sujet semble s'échapper à lui-même. Il y a quatre cas de figures: la maladie, le crime, la folie et les perversions. Gauchet les analyse et dit comment ces cas de figures, où l'individu ne semble pas être en parfaite possession de lui-même, ont été traités historiquement. Il y a trois moments:

premier moment: dans la société chrétienne, étant donné que la sphère terrestre a un statut ontologique inférieur, le mal va nécessairement s'y exprimer et la maladie, le crime, la folie, la perversion sont des expressions, incarnées dans certains individus au hasard, de ce mal. Quand l'Inquisition torture un individu, c'est dans le but de lui faire avouer que le Malin l'influçait et le forçait à agir de façon insensée;

deuxième moment: la modernité responsabilise l'individu et le crime apparaît comme un acte conscient et réfléchi. L'individu a choisit de faire le mal, c'est patent chez Sade qui montre comment le sujet veut faire le mal;

troisième moment: la déresponsabilisation devant les tribunaux en même temps que la découverte de l'inconscient, la découverte de la folie en clinique, etc., où l'individu n'est pas considéré comme responsable de la maladie, du crime, de la perversion, de la folie, car quelque chose agit en lui et dépasse sa conscience et le fait agir. Le contexte intellectuel qui préside à l'émergence de l'idée d'inconscient et qui a une portée majeure dans la façon dont on vit le sujet en pratique, c'est l'idée que quelque chose agit en deçà de la conscience du sujet. Le paradoxe tient à ce que, au XVIIe siècle, on fonde une philosophie politique qui a besoin de la fiction juridique d'un sujet pleinement volontaire et transparent à lui-même. Et en même temps, à partir de la fin du XVIIIe siècle, comme la démocratie exige un sujet volontaire responsable et autonome, on va graduellement se rendre compte que ce sujet individuel n'est pas en mesure de se conformer à cette fiction de la pleine maîtrise. D'où, logiquement, l'ouverture d'un domaine d'attentes nouveau, aux XVIII-XIXe siècles, où l'on tente de circonscrire ce qui échappe à la conscience du sujet et le fait agir: ce qui mène à la découverte de l'inconscient. C'est ce que Gauchet veut dire lorsqu'il écrit que le sujet moderne de la démocratie se découvre nécessairement assujetti.

**Jean-Luc Cossette:** Il me semble y avoir une confusion depuis un certain temps - et que j'ai cru la déceler chez Dario -qui se trouve certainement aussi dans le texte de Gauchet: le sujet transparent à lui-même, en pleine

possession de ses moyens est une fiction inventée par les gens qui lisent mal, c'est tout. Je ne sais pas si tu as remarqué, Jacques, mais à chaque fois que tu essayais de montrer que le sujet n'était pas transparent à lui-même, tu employais le terme d'individu. Il y a là une confusion entre ce qu'est le sujet et ce qu'est l'individu. Je recite le Nietzsche dont il était question tout à l'heure, à propos de la pensée (et Nietzsche fait ici une erreur à mon avis): «Il est un petit fait que ces superstitieux ne reconnaissent pas volontiers et sur lequel on ne saurait trop insister, à savoir qu'une pensée vient quand elle veut et non quand je veux. C'est donc falsifier la réalité que de dire le sujet «je» est la condition du prédicat «pense». «Ça» pense mais que ce «ça» soit l'antique et fameux «je», ce n'est, pour s'exprimer avec modération, qu'une hypothèse, une allégation, en aucun cas une certitude immédiate». Je veux bien que «ça» pense mais le problème c'est que ça «pense» et que pour pouvoir avoir le «pense», ça prend un «je». On peut toujours dire qu'on n'est pas tout à fait conscient de ce qu'on dit et que certaines choses en nous nous travaillent, mais le sujet dont on parle ici est ce fameux sujet transparent sur lequel on tape tout le temps en le confondant avec l'individu. Ce sujet-là doit être l'unité d'une expérience subjective pour pouvoir penser. Il n'y a personne et surtout pas Kant qui parlait d'un sujet transparent en pleine possession de ses moyens. Personne n'a jamais été assez fou pour dire que le sujet volontaire existe depuis la nuit des temps! L'esthétique transcendantale commence par l'idée d'une réception de quelque chose que le sujet ne maîtrise pas ; le point de départ est ici quelque chose qui n'est pas donné par l'individu dans la pleine conscience de lui-même. Dans son introduction, Gauchet fait la même confusion: p. 11, «(...) nous associons d'évidence instinctive le dégagement de l'individualité avec l'affirmation de la liberté intérieure, traduction psychologique [là est le problème] du principe juridique de l'autonomie de la volonté». Certainement qu'il y a un principe juridique de l'autonomie de la volonté, ça ne veut pas dire que l'on postule que l'individu humain soit cette réalisation du principe juridique dans l'actualité de sa personne.

Mais la ligne de mon questionnement part de ce qu'Olivier a dit. Il me semble qu'on confond constamment le sujet - appelons cela la conscience empirique, immédiate de quelque chose - et ce que serait la conscience, c'est-à-dire quelque chose qu'on tente de décrire comme la réalité de la subjectivité. Je réagissais à propos de Kojève et de son commentaire du début de la 4e partie de la Phénoménologie. Il est certain que dans le rapport avec l'objet, je ne me regarde pas moi-même mais ça ne veut pas dire que cette conscience ne soit pas quand même, à ce moment, conscience de soi. Et d'ailleurs ce n'est pas une idée d'Hegel mais de Kant et même de Descartes, lesquels ne parlent pas de l'individu conscient mais de la subjectivité transcendantale, ce n'est pas la même chose. Il n'y a pas de

perte de la conscience de soi dans aucun des actes de conscience et il ne peut pas y en avoir. S'il y avait perte de la conscience de soi dans ce rapport avec l'objet, on perdrait l'objet pour soi. Toute la prétendue déconstruction postmoderniste de la subjectivité est constamment fondée sur un quiproquo qui prend la compréhension de ce qu'est la réalité de la subjectivité en prétendant que cette description est celle de l'individu tel qu'il agit. Mais le problème n'est pas là, il s'agit de comprendre ce qui est impliqué dans l'agir que constitue le rapport au monde. Il n'y a jamais perte de la conscience de soi dans ce rapport.

Quant à ce que tu disais Dario, ma première réaction a été de penser que tu disais la même chose que Michel tout en prétendant t'y opposer, mais la question est de savoir quelles raisons théoriques t'ont poussé à penser que tu disais le contraire de ce que Michel disait, lorsque tu parlais par exemple du rapport à l'autre? Il me semble que cette raison réside dans la confusion entre la subjectivité transcendantale dont la négation est une absurdité, et la réalité du sujet lui-même, pris de passions, etc. Ce n'est pas nouveau, tout le monde a toujours dit que les passions nous emportaient. Il faut distinguer les moments formels.

**Malick Babou:** J'aimerais simplement avoir des éclaircissements. Je n'ai pas compris deux points dans le texte de Michel. Le premier concerne les réflexions sur l'argument de l'antériorité ontologique de la matière et le second porte sur la conscience comme réflexivité toujours déjà là. Je cite un passage pour situer mon problème: p. 11, à propos de l'antériorité ontologique de la matière: «la matière n'est pas première, elle n'existe objectivement que par la réflexivité de l'esprit, par la conscience sensible et symbolique, etc.». Ensuite, p. 12, «pour ce qui est finalement de l'être de la conscience, son être se résume à celui de l'être conscient tel qu'il nous est toujours déjà immédiatement donné dans la conscience même, etc.». J'ai compris que vous tranchiez la question gnoséologique fondamentale dont s'occupe la philosophie depuis ses origines dans le sens de l'idéalisme philosophique. Vous avez contesté - et vous avez démontré le contraire à mon avis - le fait qu'il n'y a pas une antériorité logique de la matière sur la pensée. Je pense qu'il y a effectivement une préséance logique de la pensée sur la matière mais, pour ce qui est de l'antériorité ontologique de la matière, je pense qu'on n'a pas bougé. Ici, je ne fais même pas référence au matérialisme dialectique, je prends tout simplement en compte les objections de l'existentialisme. Sartre dit: «la conscience est un être pour lequel il est, dans son être, question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui». Il pose la question du surgissement de la conscience et je pense que ses arguments ne peuvent pas être contournés rapidement. La conscience n'est pas constitutive de l'objectivité selon Sartre et je pense que ses démonstrations sont dignes d'intérêt et méritent

qu'on s'y arrête avant d'affirmer le contraire. Dans la conscience perceptive, l'invariant qu'est l'objet est toujours transcendant par rapport à la conscience. J'aimerais que vous réagissiez par rapport à ce premier point. Le deuxième point (p. 12) touche au problème de l'odyssée de la conscience. Même pour Hegel, la conscience est nécessairement un résultat. Pour lui, l'être conscient est essentiellement un mouvement orienté vers son propre but, lequel se manifeste dans la récapitulation des stations historiques nécessaires que sont les différentes figures successives de la conscience. Hegel pose la nécessité de l'histoire pour que le sujet prenne conscience de lui-même dans un retour sur soi ; il dit que le «vrai (i.e. le sujet) est effectivement réel seulement moyennant ses actualisations développées et moyennant sa fin». Alors je ne comprends pas qu'on dise que la conscience est toujours déjà là, donnée, etc., (dans ces conditions, par ailleurs, le langage ne me paraît même pas possible). La conscience immédiatement réflexive est nécessairement, à mon avis, anté-prédicative, et n'est dans ce cas pas opératoire, elle ne nous permet pas de connaître. D'une certaine façon, nous avons besoin de l'autre pour être conscient.

**Michel Freitag:** Il serait très long de répondre à ces objections et c'est pourquoi je me contenterai d'apporter un élément très superficiel de réponse à la première question qui concerne la négation que je fais de l'antériorité de la matière. Poser l'antériorité de la matière c'est poser l'antériorité d'une substantialité quelconque, d'une substance qu'on appelle matérielle. Pour l'appeler matérielle, il faut poser cette substance avec certaines caractéristiques qui déterminent son être en tant que matériel, en opposition par exemple à l'être conscient ou à une spiritualité. C'est dans ce sens que je dis qu'on ne peut pas postuler une antériorité de la matière en tant qu'elle est conçue comme substance. Dans l'énoncé même de l'antériorité de la matière, on implique le sujet qui la pense comme matière. Si il y a une antériorité de quelque chose avant qu'on puisse penser le rapport sujet/objet, c'est l'innommable absolu. On se trompe de mot quand on désigne comme matière ce qui existerait avant un quelconque rapport entre une subjectivité et une objectivité, rapport dans lequel une réalité qui s'appréhende elle-même comme subjective pose éventuellement l'objectivité de ce qu'elle saisit devant elle (ou devant «soi»), à un certain moment, comme «matérialité» face à sa propre autonomie vis-à-vis de cet autre qui est nommé matière. C'est tout ce que je veux dire. Phénoménologiquement, poser l'existence en soi et pour soi de la matière sans un sujet qui la crée ou sans un sujet qui la pense, n'a pas de sens car cela revient à attribuer une consistance conceptuelle à quelque chose qui est innommable. Il n'y a pas plus de sens à parler de la «matière» avant, que du terme «avant». L'avant n'a pas plus de sens que la matérialité qu'on postulerait existante indépendamment d'un sujet la

pensant. Il y a une limite au pensable et on ne gagne rien à attribuer, au-delà de cette limite, l'existence à un quelque chose dont nous pourrions néanmoins dire l'«essence». On se trouve au-delà de la sphère du pensable, de ce qui se présente à nous comme toujours déjà perçu et pensé. Et c'est pourquoi on ne peut pas, à partir de caractéristiques qu'on attribuerait à ce «quelque chose», déduire tout le reste.

**Jean-Luc Cossette:** Je trouvais que tu posais le problème du temps de façon trop mineure par rapport à la priorité ontologique que tu accordes effectivement à la temporalité dans ce passage. Tu décris la conscience comme rassemblement et ce que j'avais compris est que la conscience est le temps. Tu parles ici de la temporalité comme d'une qualité adjacente, c'est pourquoi je trouve le terme un peu faible.

**Michel Freitag:** Il s'agit d'une maladresse dans l'argumentation. Plutôt que de mettre l'accent sur la désignation de l'objet, on peut mettre l'accent sur la temporalité.

**Olivier Clain:** Il est clair que toute conscience suppose une conscience de soi au sens transcendantal, une réflexion transcendantale de la subjectivité, laquelle n'implique absolument pas, comme tu l'as très bien dit Jean-Luc, une conscience substantielle du soi. Quand je disais tout à l'heure que la question de l'inconscient ne se pose que dans la sphère de la conscience de soi, je voulais dire que l'inconscient s'oppose à la conscience du soi. Une conscience de soi est toujours là, y compris comme condition de la conscience, sauf que cette conscience de soi, cette réflexivité transcendantale de la subjectivité n'est pas donnée par la nature mais par le langage et que du même coup, elle n'équivaut jamais à une conscience pleine et entière du «soi». Hegel est là-dessus extrêmement précis. Il ne pense pas le soi (celui de la conscience de soi) comme un soi qui n'aurait pas lui aussi une certaine réflexivité ; il part plutôt de l'idée qu'il y a une conscience de soi en soi et une conscience de soi pour soi. Cette nuance a son importance: quand on parle d'«un sujet» inconscient, on suppose qu'il est déjà doté d'une certaine réflexivité mais sa réflexivité est inconsciente. La réflexivité de l'inconscient n'existe pas pour l'inconscient alors que dans la conscience de soi pour soi, la réflexivité est présente à soi comme Ego. Il est à mon avis très clair qu'il faut absolument garder l'idée de réflexivité transcendantale de la subjectivité au-delà de cette division entre sujet inconscient et ego, d'une unité au bout du compte de la réflexivité, mais il faut aussi s'accorder pour dire que cette unité qui s'exprime dans le langage à travers le «je», est une unité abstraite, formelle qui, effectivement, n'a rien à voir avec la subjectivation brute des contenus de



la conscience ni avec le fait que je peux contrôler certaines de mes opérations de pensée.

Deuxième remarque. Je pense que Malick a bien cerné le problème que pose le texte de Michel. La position ontologique de Michel est celle de Kant et de Fichte, encore que Kant se garde l'idée d'un en-soi. Malick a bien posé le problème en disant qu'il comprenait très bien ce que signifiait l'antériorité logique de la conscience mais ne voyait pas comment déduire une antériorité ontologique de cette antériorité logique. La fin du texte de Michel décrit la temporalité comme une structure logique exclusivement liée à l'existence de la subjectivité. Je suis d'accord avec lui pour dire qu'on ne peut pas parler de la matière avant la conscience mais je soutiens qu'on peut parler du temps et de la nature qui n'est pas la matière. Michel fait comme si de tous les objets successifs qui apparaissent face à la subjectivité animale d'abord, et humaine ensuite, on ne pouvait finalement rien dire et rien déduire quant à leur nature. Le débat entre Kant et Fichte, d'un côté, et Hegel de l'autre, se situe ici sur le plan philosophique. Hegel comme Schelling soutient que la série des objets phénoménaux à la construction desquels la conscience participe - cette série des objets qui font face au sujet - a une logique qu'on ne peut pas, si on ne substantialise pas le sujet, attribuer uniquement à ce dernier: c'est une logique qu'on doit aussi attribuer à la nature en soi de l'objet à laquelle on ne peut jamais avoir directement accès. Le propos de Hegel vise ainsi à montrer qu'on a toujours accès à un niveau antérieur de l'expérience d'un objet phénoménal et qu'on peut en déduire une structure ontologique de l'en-soi. Je suis d'accord avec Michel pour dire que la matière est un concept abstrait qui est lié à l'objet phénoménal, construit à un certain niveau d'objectivation par la science physique. On pourrait ajouter que le concept de matière est un concept parfaitement abstrait dans lequel toutes les qualités d'individuation sont dissoutes ; on parle de la matière comme on parle de l'énergie. Ce sont des concepts «vides». Je suis d'accord avec Michel à ce sujet mais j'ajoute que ce qu'on peut rétroactivement projeter à l'origine du rapport sujet/objet, c'est le monde en soi. Et encore ceci: quand je dis que la table est rouge, je veux parler de la table telle qu'elle est. Bien sûr qu'il y a une réification - la table qui m'apparaît, je la pose comme un en-soi - mais le fait de vouloir poser un en-soi quand je parle de quelque chose d'autre que moi, je ne peux pas le rapporter complètement à l'aliénation et à la réification de la conscience. Il y a une vérité dans l'intention de la conscience de parler de quelque chose d'autre qu'elle-même (voir la citation de Sartre). Sauf que la conscience phénoménale de tous les jours croit qu'elle peut directement imputer l'en-soi à ce qui est en face d'elle. La volonté d'imputer un en-soi à l'origine du rapport sujet/objet ne se confond pas avec ce mouvement de la conscience.

Michel Freitag: Je ne suis pas loin d'être totalement d'accord avec ce que tu viens de dire quant à la récapitulation que tu fais de toutes les qualités ou même de toutes les modalités phénoménales de l'objet qui ont été dévoilées par une position du sujet. Ceci dit (et là tu ne seras peut-être plus d'accord avec moi!) on ne peut pas, à partir de cette récapitulation, aussi complexe et aussi peu dogmatique soit-elle, poser un être en soi qui, de lui-même, serait la raison suffisante du déploiement. Un tel être se tient toujours déjà dans la présupposition du devenir de la dialectique sujet/objet, et celle-ci comprend également toujours que l'on puisse procéder à partir d'elle à une reconstruction rétrospective - à condition de ne pas mettre entre parenthèses qu'il s'agit d'une extrapolation - depuis ce moment précis de la subjectivité. Mais de l'être ainsi défini, décrit, compris ou synthétisé, en faisant abstraction de sa condition subjective d'être apparu comme un en-soi auto-suffisant, on ne peut pas déduire l'idée de la subjectivité, sauf à trouver qu'elle avait déjà présidé à sa conception. Cela veut dire qu'on ne peut pas, conceptuellement, faire dériver matériellement la subjectivité et la conscience de la «matière» puisqu'elle est déjà un concept de la conscience.

Olivier Clain: Quand je dis que la nature a déjà une structure sujet/objet, on peut l'exprimer très clairement en disant que la nature n'est pas la substance mais l'espace (Spinoza). Ce qui est physique c'est ce qui est spatial et tout ce qui est subjectif est a-spatial, y compris la subjectivité de l'amibe: elle est un trou dans la compacité de l'espace. Mais il y a déjà, avant même la vie, un trou dans la compacité de l'espace: le temps. Hegel, dans les premiers paragraphes de la Philosophie de la nature, montre que le temps est un trou dans l'espace et que, par ailleurs, l'espace comprend toute chose qui dure dans le temps. La conscience et l'esprit sont éternels et, d'une certaine manière, ils ne sont pas dans le temps même si le sujet qui porte la pensée se situe lui-même dans le temps. La pensée en tant que telle n'est pas dans le temps ; il lui faut un sujet qui soit lui ancré, vivant et un corps physique ancré dans la temporalité. Toute chose qui dure dans le temps est spatiale et que toute chose qui est spatiale s'exteriorise par rapport à elle-même, elle est déjà dans une distance à l'égard d'elle-même parce qu'elle est temporelle et c'est pour ça qu'elle peut se transformer. La structure sujet/objet est donc donnée avec la spatio-temporalité de l'étant physique.

Michel Freitag: S'il reste un désaccord entre nous, il ne peut être que dans le sens des mots. Quand tu dis que la nature est l'espace dans lequel il est déjà un trou: le temps ; moi je dis que ce trou est la subjectivité avant qu'on puisse la fixer quelque part et donc, on doit la penser comme déjà là. On ne peut donc pas penser l'espace comme premier avant le temps ...

Olivier Clain: ... non, pas avant, en même temps.

Jacques Mascotto: Dans mon propre vocabulaire, c'est la vie qui est l'incarnation du corps, c'est-à-dire que je tiens de la phénoménologie de Merleau-Ponty l'idée d'incarnation. C'est pour répondre à la fameuse question de la conscience en soi et de l'autre. Tout être vivant, aussi mince soit-il, se fait un corps pour atteindre l'autre, pour toucher quelque chose en dehors de lui. Il suppose l'espace et parce qu'il est la vie, c'est-à-dire cette tension téléologique vers un corps (se faire un corps le plus incarné possible pour toucher l'autre). Temps et espace se supposent l'un l'autre automatiquement. L'amibe, grâce à son petit cil, va toucher le monde et toute la conscience de soi est la conscience d'avoir un corps. À partir du moment où je touche quelqu'un, je ne peux pas faire autrement qu'être touché par lui au moment même où je le touche - ce qu'on appelle la réversibilité de la chair. Il me semble que cette question du rapport entre soi et autrui est résolue au moment même où un être vivant se fait un corps. Je pense que toute subjectivité est incarnée et dans la hiérarchie des êtres vivants, l'être humain est celui qui a le corps le plus parfait. C'est pour cette raison que je ne vois pas comment on pourrait dissocier cette question: pour qu'il y ait une conscience, il faut se déployer dans l'espace pour toucher l'autre et à partir du moment où on touche l'autre, on est déjà dans la temporalité.

Michel Freitag: Il y a une espèce d'animisme universel au départ. On a un ordre d'individuation du vivant dans l'amibe, il y a déjà là une dimension subjective et donc, cette temporalité et cette spatialité. Si on voulait faire l'hypothèse qu'il n'y avait pas «ça» à l'origine, et bien disons qu'il n'y aurait rien. Il y avait de l'innommable pur, mais dès qu'on nomme on est déjà dans ce schéma. On ne peut pas distinguer entre le moment de la diffusion et le moment de la concentration parce que si on remonte l'enchaînement empirique des formes de la vie, elles sont toujours présentes sous la forme de la singularité et de l'individuation dans laquelle le rapport d'altérité est spécifiquement repérable dans un univers proche et il arrive un moment où on ne voit plus. Pour être cohérent, il faut garder les mêmes concepts et dire, c'est diffus, etc.

Dario De Facendis: Il ne faut pas oublier que, chez Kant, le fait de ne rien pouvoir dire de la chose en soi - ce dont on ne peut rien dire sauf le fait qu'on peut présupposer son existence, tout ce qu'on pourrait en dire dépasse les limites de la raison et nous mène donc à l'extérieur du projet kantien lui-même - ne signifie pas qu'il ne faut pas en tenir compte. C'est ce qu'a fait d'ailleurs la philosophie post-kantienne en éliminant la chose

en soi, aspect pourtant essentiel pour Kant dans son oeuvre. La philosophie post-kantienne a créé les bases du scientisme philosophique, une des pires choses qui soient arrivées à la philosophie.

Il me semble que si la raison ne peut ni parler de la chose en soi, ni la connaître, la déraison le peut par contre. Il y a un niveau de la connaissance qui est déraison. Il me semble qu'il faudrait tenir compte de cet élément. Il faut toujours voir qu'il y a un niveau de conscience qui peut être une conscience qui n'est pas nécessairement celle que nous utilisons dans notre rapport instrumental au monde ; il y a aussi un rapport de connaissance qui nous dépasse et montre ce qu'il peut y avoir de déraison chez le sujet. Par exemple, quand tu dis Jean-Luc que «ça» parle. Il y a des gens qui ont fait l'expérience du «ça» parle de façon réelle, la folie n'est souvent que cela. La folie n'est pas un objet extérieur à la conscience ou à la connaissance, il suffit de prendre Freud pour voir ce que la folie enferme en elle-même de conscience et de connaissance justement. La question du sujet n'est pas si évidente que ça. Depuis les Grecs, on pose le sujet comme l'élément fondamental. Périclès et Protagoras ont passé une journée entière à se demander à qui incombait la responsabilité dans l'événement suivant: dans un concours de javelot, un enfant qui passait en courant a reçu le javelot et il est mort. Qui est responsable? Celui qui a lancé le javelot, celui qui organisait la joute, l'enfant qui couru dans le champ du javelot ou le javelot lui-même? C'était une grande question théorique à l'époque que de savoir si le javelot était coupable ou pas. On peut aussi prendre l'exemple des indiens (?) qui prennent une drogue pour chasser les esprits qui sont en train de tuer un malade, le chassent effectivement et la personne guérit. Ce sont tous des éléments de connaissance et de conscience qui ne sont pas nécessairement assimilables à un discours qui pourrait diviser de façon absolue la conscience de soi, la conscience de l'autre, la chose en soi, la chose pour soi, la raison, la déraison - qui sont des constructions conceptuelles historiques. L'unification des concepts de conscience et de connaissance et la question du sujet se met en place historiquement dans une structure qui porte à la répression de plus en plus grande de nos possibilités d'expérience jusqu'au point où, aujourd'hui, nous sommes les personnes les plus raisonnables, les plus conscientes et les plus connassantes du monde, et, au même moment, les gens dont l'expérience s'amenuise terriblement. Il faut intégrer tous ces éléments sous peine de tenir un discours qui, objectivement, finit par donner raison à la mise en place de concepts de conscience et de connaissance qui nous mènent là où nous sommes aujourd'hui et dont nous voulons justement faire la critique.

## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Larochelle et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

---

---

## SOMMAIRE

Présentation critique de l'ouvrage de Marcel Gauchet: L'inconscient  
cérébral, Paris, Seuil, 1992 (exposé de Michel Freitag)

Discussion

Faire parvenir toute correspondance à:  
Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité  
Département de sociologie  
UQAM  
C. P. 8888, Succursale A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8

---

---