

## Evan Thompson

Sur l'auteur :

- collaborateur de Francesco Varela depuis de nombreuses années
- auteur d'un livre important publié en collaboration avec F. Varela et E. Rosch en 1991 : *The embodied Mind : Cognitive sciences and Human Experience*

Sur le livre :

- à l'origine, le livre est une initiative commune d'E. Thompson et de F. Varela datant de 1994. Mais la mort de F. Varela en 2001 a conduit E. Thompson à reprendre le projet dans sa globalité.

Le thème général du livre :

- montrer l'étroite continuité entre la vie et l'esprit. L'organisation auto-productive de la vie comprend déjà une dimension cognitive et celle-ci trouve des expressions élaborées dans la dynamique de l'action, de la perception, de l'émotion.
- La vie psychique ne présuppose pas seulement le corps, mais aussi l'environnement naturel au sein duquel le corps se meut ; elle ne peut pas être réduite à de simples processus cérébraux.
- La conscience présuppose le vivant.

### I. Autopoïèse et émergence

- Un concept central de la théorie autopoïétique est la notion de **système dynamique** qui désigne un ensemble de processus et d'entités en relation, système qui se distingue par rapport à un arrière-fond, comme un tout.
- Une distinction importante dans la théorie autopoïétique est celle entre un **système hétéronome et un système autonome** : un système hétéronome est défini par un flux informationnel de l'ordre de l'in-put/out-put et par un mécanisme de contrôle extérieur ; un système autonome est défini par des dynamiques auto-organisées et auto-contrôlées.
- L'**autopoïèse** désigne l'autonomie d'un système à l'échelle biologique dont l'exemple paradigmatique est la cellule vivante. On a affaire à un système autopoïétique lorsque le système produit sa propre limite *matérielle* qui le distingue de l'environnement (une fourmi *versus* une fourmilière).
- Dans un système autopoïétique, trois conditions sont réunies :
  - les processus moléculaires constitutifs *dépendent* les uns des autres pour leur production et leur réalisation comme système
  - les processus moléculaires *constituent* le système comme unité
  - les processus moléculaires *déterminent* un domaine d'interactions possibles avec l'environnement.
- L'organisation autopoïétique est donc constituée par des éléments/des processus qui déterminent le système comme un tout lequel, en retour, par le truchement de réactions métaboliques, produit les éléments/processus du système.
- L'organisation autopoïétique permet de rendre compte de schèmes de comportement des organismes qui ne proviennent pas de paramètres extérieurs, mais de la dynamique interne de l'organisme, grâce auquel il maintient sa propre organisation

comme un invariant à travers le changement temporel et établit son propre champ d'interaction avec son environnement. Elle permet ainsi de prendre en compte une forme d'*intériorité* des organismes qu'une approche en pure extériorité ne permet pas de faire.

- Cette approche autopoïétique diffère de l'**approche propre aux sciences cognitives**. Pour celles-ci, les compétences cognitives d'un organisme dépendent de certains états informationnels internes du système. Ces états informationnels sont des structures internes qui encodent l'information reçue du monde extérieur, indépendamment du contexte. Dans une approche autopoïétique, l'information reçue du monde extérieur n'est pas indépendante des dynamiques internes du système, mais elle vaut comme information à travers le processus autopoïétique constitutif de l'organisme lui-même.
- Il y a donc fondamentalement une **approche en première personne du vivant**, irréductible à une approche objective en troisième personne qui permet de comprendre que l'environnement naturel d'un organisme n'est pas neutre, mais porte l'empreinte de sa propre structure interne. On dira que l'organisme « énonce » un environnement, c'est-à-dire qu'il transforme le monde physico-chimique en un monde de signification et de valence (un environnement ou un *Umwelt*).
- La notion de système autonome ou autopoïétique est étroitement associée à celle d'**émergence** : le tout émerge des parties tout comme les parties émergent du tout (causalité circulaire) ; il y a une co-émergence des parties et du tout qui se spécifient mutuellement.
- Il y a ainsi un **double mouvement** : du *local au global* où de nouvelles structures et processus émergent et inversement du *global au local*, où des structures/processus globaux déterminent des interactions locales. Par exemple, une activité épileptique locale peut produire des expériences hallucinatoires (c'est-à-dire au niveau global d'un moment de conscience) et inversement, il est attesté qu'un sujet épileptique peut volontairement affecter une activité neuronale locale, par exemple, par une activité de calcul mathématique.
- Une cellule produit les processus qui lui permettent de maintenir son identité dans le temps. Le réseau métabolique de la membrane cellulaire produit les métabolites qui constituent le réseau lui-même et la membrane qui permet les dynamiques métaboliques.

## II. L'attitude phénoménologique inhérente à l'approche autopoïétique du vivant

- On peut aborder le vivant dans une **perspective en extériorité** comme l'apparition d'une forme sur l'arrière fond d'une matière physico-chimique (Merleau-Ponty).
- Mais on peut questionner l'**idée de forme** elle-même et se demander comment cette notion apparaît pour nous. Dans ce cas, on adopte une **approche transcendantale**, qui présuppose la notion même de forme comme condition de possibilité d'une explication scientifique du vivant.
- Ainsi, la notion de forme dont on se sert pour comprendre le vivant **en extériorité** repose elle-même sur l'expérience perceptive que nous faisons du monde. Sur le plan **empirique** et objectif, le vivant (comme forme) émerge de la matière et l'esprit (comme forme) du vivant, mais sur le **plan transcendantal** la forme elle-même (du vivant ou de l'esprit) est dévoilée par une conscience qui est elle-même vivante => la vie ne peut être connue que par la vie elle-même (Jonas).

- Une conséquence de cette façon de voir réside dans le fait que l'idée d'une finalité du vivant, au sens d'une fonction qui ferait référence au contexte plus large de tout le système, ne fait pas partie de la définition du vivant lui-même, mais plutôt de sa description par un observateur. En revanche, il y a une **finalité intrinsèque** du vivant au sens d'une propriété émergente d'une structure autopoïétique.
- Cette **finalité immanente** comprend deux aspects :
  - l'identité : le maintien d'une structure dynamique à travers le temps (supposée par une forme minimale d'autopoïèse, celle de la production d'un soi)
  - « faire sens » : la transformation d'une réalité physico-chimique en un environnement (qui implique l'adaptation et la cognition)
- Ce « faire sens » correspond à l'énaction, c'est-à-dire à la réalisation d'une signification et d'une valence à travers la relation de l'organisme à son environnement (à travers son comportement). Dans le comportement de l'organisme à l'égard du monde extérieur se manifeste la signification et la valeur de cet environnement pour l'organisme. On peut dire qu'il s'agit là de la **forme minimale de l'intentionnalité**.
- Exemple de la bactérie baignant dans milieu sucré qui va s'orienter en fonction de la zone qui présente la plus grande concentration de sucre.
- Peut-on parler d'une **conscience propre au vivant** ? Selon Thompson, l'idée d'une finalité immanente du vivant n'implique pas la présence d'une conscience :
  - Il est raisonnable de penser qu'être « phénoménalement conscient de quelque chose » (au sens d'éprouver subjectivement quelque chose = sentience) requiert une forme d'intentionnalité du faire « faire sens ».
  - il semble improbable que la forme autopoïétique minimale d'ipséité qu'est celui d'une cellule vivante comprend un rapport phénoménal à soi (une perspective en première personne, l'« effet que cela fait d'être » au sens d'une conscience de soi préréfléchie).
  - Il semble important de situer la conscience par rapport à des processus dynamiques inconscients de régulation de la vie.

### III. Le problème difficile de la conscience

- Le problème de la conscience tel qu'il est défini par David Chalmers réside en ceci que la conscience phénoménale est définie comme une propriété qualitative et subjective de certains états mentaux (au sens de l'« effet que cela fait d'être »). Dans ce cas, on ne peut pas comprendre comment ce caractère phénoménal peut être révélé dans les processus physiques et biologiques d'un organisme, dans la mesure où les propriétés physiques et biologiques sont des propriétés objectives, externes, fonctionnelles de certains systèmes physiques.
- Il n'y a donc **pas de problème difficile de la vie**, selon Chalmers, dans la mesure où la question à propos du vivant est de comprendre comment un système physique effectue telle ou telle fonction comme la reproduction, l'adaptation, l'auto-organisation et non comment de telles fonctions sont accompagnées par la vie.
- **S'agissant de la conscience, il en va différemment**, car s'il l'on peut comprendre comment les états mentaux sont des fonctions du cerveau, on n'arrive pas à comprendre comment ces fonctions sont accompagnées de l'« effet subjectif d'être pour un organisme ».

- Pour clarifier sa pensée, Chalmers parle de la possibilité de concevoir un **zombie** qui aurait toutes les propriétés d'un être humain vivant sans être néanmoins conscient.
- Selon Thompson, il s'agit là d'une vision en extériorité de la vie, qui établit un **fossé entre le vivant et la conscience**. Mais ce fossé n'a de sens que si l'on présuppose une approche en extériorité de la vie, en troisième personne. Or, comme le montre l'approche autopoïétique, **le vivant présente une forme d'intériorité**, celle d'une finalité immanente qui ne peut pas être abordée que de manière objective, de l'extérieur. Cette finalité immanente (identité et le faire sens) est un précurseur de la conscience et elle ne peut être constatée que dans une approche en première personne.
- Selon Thompson, l'hypothèse du zombie présuppose qu'une expérience corporelle n'est pas nécessaire pour l'existence d'un comportement, c'est-à-dire qu'on pourrait concevoir un corps vivant avec des aptitudes perceptuelles et motrices sans que ce corps vivant ne soit un corps vécu. Cependant, sans une expérience proprioceptive ou kinesthésique, il semble difficile d'envisager l'acte de percevoir un objet ou une action motrice comme celle prendre un verre dans la main, par exemple.
- Selon Thompson, il y a néanmoins bel et bien un fossé explicatif entre le corps vivant et le corps vécu. Mais **ce fossé n'est pas absolu**, il n'est pas entre deux ontologies totalement différentes comme celle du corps physique et biologique et celle de l'esprit, car il fait référence à quelque chose de commun qui est le corps vivant lui-même. En fait le corps vécu n'est rien d'autre que le corps vivant, une performance du corps vivant, quelque chose que notre corps énonce en vivant.
- Deux tâches sont alors à résoudre :
  - comprendre empiriquement comment le corps vivant peut devenir un corps vécu, c'est-à-dire comprendre le corps vécu comme un genre spécial de système autonome où le « faire sens » en vient à constituer un monde phénoménal.
  - comprendre philosophiquement comment rendre compte du corps vécu en intégrant la biologie et la phénoménologie (=> articulation des approches en 1<sup>ère</sup> et 3<sup>ème</sup> personne ; neurophénomologie ; panpsychisme, etc.)

#### IV L'empathie

- Le « faire sens » d'un organisme se traduit par une conduite orientée définie par une signification et une valence qui transforment l'extériorité en un environnement. Signification et valence sont énoncées par l'organisme dans sa conduite ou son comportement.
- Désormais, il s'agit de comprendre le rapport entre soi-même et autrui comme une **énonciation réciproque** à travers l'empathie. Pour cela, une perspective objective en 3<sup>ème</sup> personne est insuffisante pour comprendre ce rapport, ; il est indispensable de faire appel à une phénoménologie (articulation entre perspectives en 3<sup>ème</sup> personne et 1<sup>ère</sup> personne).
- Une première étape consiste à affirmer que l'intentionnalité de **la conscience est « ouverte à l'intersubjectivité »**, en ce sens que la conscience n'est pas fermée sur elle-même de façon solipsiste, mais fondamentalement dirigée vers le monde. Dans l'acte de percevoir un objet – une chaise par exemple – nous saisissons intentionnellement également la partie non-visible de la chaise, bien que nous ne la

voyions pas. Dans cette appréhension, nous comprenons les profils absents de notre propre perception comme les corrélats objectifs d'une possible perception d'un autre sujet. L'idée même d'un objet perçu en face de soi, implique qu'il soit simultanément percevable par une pluralité de sujets. Dans la perception les objets transcendent donc la conscience individuelle en impliquant toujours déjà la possibilité de leur perception par d'autres que soi.

- En plus de ce fait structurel *a priori* de l'intentionnalité de la conscience, deux autres formes d'intersubjectivité existent : celle du **face à face corporel entre soi et autrui** (l'empathie) et **l'intersubjectivité générative** de normes, de conventions et de traditions partagées (dont je ne parlerai pas).
- L'empathie : psychologiquement, on distingue trois aspects de l'empathie :
  - ressentir ce qu'une autre personne ressent
  - connaître ce qu'une autre personne ressent
  - réagir de manière compassionnelle à la souffrance d'autrui

Phénoménologiquement, l'empathie est une forme unique d'intentionnalité de l'expérience d'autrui. Dans l'empathie, on fait **l'expérience directe** (sans inférence de l'expérience à partir d'un comportement) **d'une personne**, c'est-à-dire comme l'expérience d'un être intentionnel dont les gestes et le comportement sont l'expression de son expérience ou de ses états psychologiques : il s'agit de la conscience de l'expérience d'autrui. Par exemple, la tristesse d'une autre personne n'est pas perçue comme telle ; elle est saisie à travers une expression de tristesse. Il y a une similarité entre la perception des faces cachées d'un objet dans la perception des faces visibles et la perception des sentiments d'une personne dans la perception empathique de son comportement. Mais la tristesse de cette personne ne peut jamais être perçue elle-même, alors que les faces cachées d'un objet peuvent faire l'objet d'une perception (celle d'un autre que moi). Il en va de même avec un souvenir et l'imagination où, par exemple, la tristesse n'est pas éprouvée comme étant là, présente corporellement, mais seulement à travers la mémoire.

- Il y a **trois niveaux** de réalisation de l'empathie comme expérience intentionnelle :
  - l'expérience d'autrui émerge devant moi
  - j'enquête sur le contenu de cette expérience, c'est-à-dire que je prends la place d'autrui pour comprendre l'objet de l'expérience d'autrui
  - une fois cette clarification faite, l'expérience d'autrui me fait face à nouveau, mais d'une manière clarifiée.
- À travers ces trois niveaux d'empathie, l'expérience que je fais d'autrui est celle d'un sujet corporel vivant comme je le suis moi-même, caractérisée par **cinq aspects** :
  - Nous faisons l'expérience de la présence corporelle d'autrui
    - comme animée par des champs de sensation propre (empathie sensuelle, par exemple quand je saisis la tension d'une main posée sur la table)
    - comme animée par un sentiment général de vie et de vitalité
    - comme l'expression d'une expérience subjective
    - comme un autre centre d'orientation dans l'espace
    - comme capable d'une action volontaire

Chacun de ces cinq aspects peut se dérouler à l'un des trois niveaux de réalisation de l'empathie.

- Par l'empathie, je peux également faire l'expérience de mon propre être corporel *au-delà de ma propre perspective en première personne*, comme l'expérience de moi-même en tant que celle d'un autre pour autrui (c'est l'empathie réitérée) : je saisis de manière empathique l'expérience empathique de moi-même par autrui.
- Quatre **types** d'empathie peuvent être relevés :
  - **le couplage dynamique de mon propre corps vivant avec celui d'autrui** (qui permet de comprendre l'expérience d'autrui comme celle d'un sujet corporel vivant) => ce type d'empathie est illustré, dans une perspective en troisième personne, par les neurones miroirs
  - **la transposition imaginative de soi-même à la place d'autrui** : en effet, on peut par l'imagination se mettre à la place d'autrui => ce type d'empathie est illustré, dans la perspective en troisième personne, par le phénomène de l'« attention jointe » qui apparaît chez l'enfant entre 9 et 12 mois et qui permet à l'enfant de comprendre les autres personnes comme des agents intentionnels comme lui-même
  - **la perception d'autrui qui me voit moi-même comme un autre pour lui (empathie réitérée)** => ce type d'empathie est illustrée dans la psychologie du développement de l'enfant par la perspective intersubjective que l'enfant développe vers 4 ans où il se saisit lui-même de manière non-egocentrique comme un participant dans une interaction sociale (l'enfant perçoit l'autre non seulement comme agent intentionnel avec des stratégies comportementales, des buts, mais comme agent psychologique avec des croyances, des désirs, etc.)
  - **la perception d'autrui comme un être qui mérite attention et respect** : l'empathie est la capacité à la base de tous les sentiments moraux que l'on peut développer pour les autres => là encore, la psychologie du développement peut attester cela chez l'enfant.