



HAL
open science

Finitude écologique et rugosité esthétique. De l'origine du sujet

Bruno Trentini

► **To cite this version:**

Bruno Trentini. Finitude écologique et rugosité esthétique. De l'origine du sujet. édition Mimésis. Le Paradoxe de la finitude, 2019, 9788869761997. hal-02951599

HAL Id: hal-02951599

<https://hal.science/hal-02951599v1>

Submitted on 28 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Finitude écologique et rugosité esthétique

DE L'ORIGINE DU SUJET

Bruno Trentini, « Finitude écologique et rugosité esthétique – de l'origine du sujet », in *Le Paradoxe de la finitude*, Anna Longo, Anthony Feneuil et Bruno Trentini (dir.), Milan, Mimesis, 2019, p. 129-143.

Kant suppose un sujet transcendantal comme condition nécessaire à toute connaissance possible. Sans aucune forme de connaissance, on ne peut pas avoir conscience du monde et de soi ; on ne peut même pas pleinement percevoir – si la perception se définit comme la perception d'un il-y-a-là-bas par un sujet – et on ne peut pas non plus être concentré sur quelque chose. Il est vrai, l'être humain peine à s'identifier à un sujet non transcendantal, mais rien ne semble toutefois logiquement priver ce « proto-sujet » de survivre : à défaut de percevoir, il réagit, à défaut d'être concentré, il est dans un état basal d'alerte. Ainsi, en ce qu'il n'entre pas frontalement en contradiction avec l'idée qu'on peut avoir aujourd'hui des formes ancestrales de l'espèce humaine, ce proto-sujet est-il à reconsidérer. Sans s'aventurer dans une généalogie du sujet transcendantal et plutôt que de tenter de résoudre les questions épistémologiques que sa préexistence implique en tout être humain, ce texte propose de poser quelques jalons au profit d'une émergence et d'une construction de l'idée d'un sujet chez un organisme vivant préalablement dépourvu de toute forme de conscience réfléchissante.

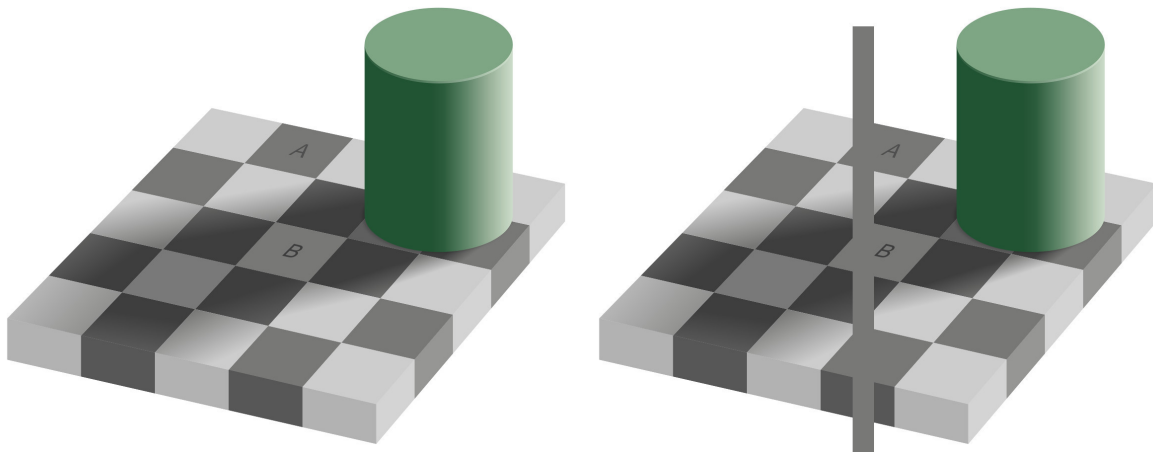
Le point de départ de la réflexion suppose ainsi une corrélation radicale entre individu et environnement qui se substitue à l'habituel duo philosophique corrélationniste sujet/objet¹. Il s'agit ainsi d'adopter une position écologique – voire éco-évolutionniste – pour comprendre la

constitution d'un sujet. L'horizon de cette approche serait de défendre l'idée que les catégories kantienne ne sont pas données *a priori*, mais sont le fruit de la sélection naturelle par pression écologique sur des millénaires d'êtres vivants survivant et se reproduisant, à quoi pourrait s'ajouter avec une plus ou moins grande importance ce que François Jacob a nommé le bricolage du vivant². Certes, à l'échelle de l'individu de telles catégories restent en quelque sorte *a priori* au sens où elles sont sous-jacentes et en amont de l'expérience de l'individu dans le monde, mais à plus grande échelle, elles ont été façonnées par l'expérience la plus radicale qui soit : survivre, se reproduire et, plus généralement, trouver sa place dans son écosystème.

Ainsi, un présupposé admis ici consiste à considérer que les espèces vivantes proviennent d'une espèce ancestrale commune – et ce indépendamment de savoir si l'évolution des espèces est décrite avec pertinence par la théorie synthétique de l'évolution ou d'autres théories. Formuler cette hypothèse de travail peut paraître superflu dans le cadre d'un travail de recherche, mais cela ne l'est pas à partir du moment où il y a une certaine forme de récursivité : en effet, l'évolution est le fruit d'une réflexion intellectuelle et, à partir du moment où la perception et la connaissance du monde sont évaluées à l'aune d'une relation individu/environnement, cette théorie est du même élan ce qui fonde toute possibilité de la réflexion intellectuelle. Or, il s'agit de comprendre quelle modalité attribuer à des énoncés supposant des événements antérieurs à tout être humain. Une telle diachronie récursive revêt la même structure que ce que Quentin Meillassoux a pointé du doigt

1. L'expression de « philosophie corrélationniste » est celle employée par Quentin Meillassoux pour désigner les philosophies selon lesquelles « nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément ». Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006, p. 18. En dehors des citations, il sera écrit « corrélationniste », qui semble davantage suivre les constructions semblables, et non « corrélationniste ».

2. Il n'est pas ici question de prendre part aux débats concernant les processus impliqués dans l'évolution des espèces.



L'échiquier d'Adelson de 1995 avec ou sans modification

sous le nom des « énoncés ancestraux³ » et qu'il a pris comme point de départ de sa réflexion afin de montrer l'importance qu'il y a à dépasser tout corrélacionnisme en fondant une philosophie sur un principe premier atteignable par la seule pensée.

À rebrousse-poil de son entreprise, aussi stimulante soit-elle, c'est précisément « la seule pensée » qui peut sembler problématique. En effet, du point de vue écologique, le problème posé par les énoncés ancestraux n'est pas fondamentalement différent du problème posé par la seule possibilité d'une expérience de pensée, d'un acte d'imagination ou même d'un raisonnement logique détaché de l'environnement : que faire de ces comportements apparemment totalement déracinés de milieux de vie primaire et apparemment éloignés de toute relation des individus à leur environnement ? Avant de se poser des questions au sujet des connaissances humaines et de leur finitude, il est important, dans le cadre épistémique ici convoqué, de réfléchir à l'origine – et même pas encore à la pertinence, mais seulement à l'origine – de la possibilité d'une pensée déracinée de l'environnement dans lequel l'individu la pense.

En soumettant les processus cognitifs au filtre écologique, ce texte propose de penser que l'expérience de la rugosité – l'expérience esthétique associée aux dissonances cognitives – est au fon-

dement de la constitution d'une conscience réfléchiante. Pour mener à bien ce projet, les illusions d'optique permettent dans une première partie de poser synthétiquement les bases conceptuelles d'une approche écologique, dans le cas de la perception visuelle, tout en la confrontant à la distinction sujet percevant/objet perçu. Ensuite, l'approche écologique permet plus généralement de mettre à l'épreuve la pensée dans sa capacité à s'abstraire du monde. Le cœur théorique est de décrire, dans une troisième partie, la possibilité de l'abstraction comme un déracinement, qui n'est possible que par une expérience dissonante. Enfin, il s'agit de proposer l'idée selon laquelle la dissonance est au fondement à la fois de la conscience et de l'expérience esthétique – fût-elle harmonieuse.

Approche écologique des illusions d'optique

Pourquoi l'apparence serait-elle nécessairement *moins* que la chose ?

Les illusions d'optique permettent classiquement de dire que la perception joue des tours et que l'entendement doit faire le tri entre différentes interprétations rendues possibles par la perception. On a, par exemple, tendance à pointer du doigt le système perceptif visuel qui fait voir l'échiquier d'Adelson autrement qu'il n'est « en réalité » : contrairement aux apparences, les cases A et B ont « en fait » la même tonalité. Et pour malmenier encore la perception, ce « en fait » est paradoxalement à entendre comme se référant au dessin de l'échiquier et non pas comme se référant à un hypothétique échiquier-objet. Or, face à une scène réelle comportant un échiquier, un cylindre

3. Les énoncés ancestraux sont ceux statuant, à l'aide de ce que l'auteur nomme des archifossiles, sur « toute réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine – et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre ». Quentin Meillassoux, *op. cit.*, p. 25-26.

et une source de lumière, la perception donnerait encore à voir les cases A et B avec des tonalités différentes, mais on acceptera plus volontiers ceci puisque ces cases sont « réellement » de tonalités différentes. Seule leur tonalité apparente – une fois prises en considération les conditions d'éclairage – sont en fait semblables. On pardonne ainsi à la perception de faire une double « erreur » à partir du moment où celle-ci permet de retrouver la « réalité » de la chose. Pourtant, les mots « en fait » et « en réalité », dépourvus de leurs guillemets, ne désignent dans ce contexte rien de plus qu'une illusion d'évidence devenue tenace. Ainsi, depuis Platon, lorsque l'on passe d'une idée à la chose contingente qui la représente puis de la chose à son image, plane-t-il la préconception que l'apparence est *moins* que la chose qui se donne à apparaître. Cette hypothèse semble tellement aller de soi – y compris si l'on réfute la distinction de valeur que Platon peut faire entre la chose et son apparence – qu'on peut avoir du mal à l'envisager fautive, on a du mal à la penser comme une préconception et non pas comme un donné évident. Merleau-Ponty, dans l'introduction de sa *Phénoménologie de la perception* revient longuement sur ce genre d'illusion pour critiquer le propos habituel. Quel sens y a-t-il à dire que les lignes de l'illusion de Müller-Lyer sont ou non de longueurs égales en dehors du monde objectif⁴ ? Que peut-on réellement déduire de l'illusion de la lune qui semble ou non plus grande lorsqu'elle est à l'horizon suivant si on la regarde avec ou sans tube de carton⁵ ? Merleau-Ponty formule peut-être la critique des habituelles interprétations d'illusion en commentant celle de Zöllner, l'illusion aux lignes parallèles qui, hachurées, ne sont plus perçues parallèles. « Au fond, je me trompe sur la consigne, écrit-il, et je compare les deux ensembles au lieu d'en comparer les éléments principaux. » Toute la question, continue-t-il, est de comprendre « pourquoi je me trompe sur la consigne⁶ », pourquoi il est si difficile de « comparer isolément⁷ ». Cette dernière remarque porte en elle la principale réponse : l'acte d'isolement n'est pas un acte courant. L'acte d'isolement, fruit

d'une lourde construction culturelle prônant une concentration précise sur une tâche au détriment d'une attention globale au monde, est un acte qui déracine la cognition de son environnement, un acte qui fait de la perception un moment d'hyperconscience alors qu'il s'agit en fait d'une « forme d'inconscience⁸ ». On aurait des raisons de supposer sérieusement que l'apparence peut être *plus* que la chose, qu'elle est plus *pour soi*. Ce qui, dans le cas de l'échiquier d'Adelson, semble être le fruit d'un biais perceptif et d'une illusion d'optique apporte au sujet percevant au moins autant qu'il lui enlève : je suis bien content que ma perception me permette de voir l'alternance « claire/foncée » des cases de l'échiquier. Sans cela, la perception de l'ombre du cylindre serait presque impossible. Et percevoir son ombre permet de se faire une intuition moyenne de sa taille ou, à défaut, de se faire une idée de la source de lumière. Il ne faut peut-être rien « reprocher » à la perception, il faudrait au contraire la remercier de générer des biais perceptifs qui non seulement ne sont pas absurdes mais qui sont assez pertinents pour aider le sujet à se repérer et à appréhender le monde, quitte à l'éloigner de la prétendue « chose en soi ».

Ainsi, ne pas être capable d'atteindre la « chose en soi » ne signifie pas nécessairement atteindre *moins*, mais atteindre les choses de manière *adaptée* ou suffisamment adaptée pour se débrouiller. Ce qu'on appelle communément les illusions perceptives témoigneraient alors d'un certain compromis viable du vivant : les imperfections perceptives

4. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001, p. 12, 15, 18.

5. *Ibid.*, p. 39-40.

6. *Ibid.*, p. 44.

7. *Ibid.*

8. Cette expression est de Merleau-Ponty, extraite d'un passage justement au sujet de la finitude du sujet : « L'analyse réflexive devient une doctrine purement régressive, selon laquelle toute perception est une intellection confuse, toute détermination une négation. Elle supprime ainsi tous les problèmes sauf un : celui de son propre commencement. La finitude d'une perception qui me donne, comme disait Spinoza, des "conséquences sans prémisses", l'inhérence de la conscience à un point de vue, tout se ramène à mon ignorance de moi-même, à mon pouvoir tout négatif de ne pas réfléchir. Mais cette ignorance à son tour comment est-elle possible ? Répondre qu'elle n'est jamais, ce serait me supprimer comme philosophe qui cherche. Aucune philosophie ne peut ignorer le problème de la finitude sous peine de s'ignorer elle-même comme philosophie, aucune analyse de la perception ne peut ignorer la perception comme phénomène original sous peine de s'ignorer elle-même comme analyse, et la pensée infinie que l'on découvrirait immanente à la perception ne serait pas le plus haut point de conscience, mais au contraire une forme d'inconscience. » *Ibid.*, p. 48.

sont la trace d'une formation tortueuse et complexe de la cognition, ce sont les inévitables bugs de l'histoire évolutive. Une telle posture n'est pas nouvelle et se nourrit de l'idée déjà évoquée de bricolage du vivant. Elle s'inscrit également dans une histoire des idées de plus en plus active depuis le XIX^e siècle dont les principaux jalons sont :

– les considérations épistémologiques de von Uexküll sur l'*Umwelt* dont l'idée synthétique est que l'environnement propre de la tique se réduit à très peu de « signaux », uniquement ce qui est important pour sa survie et sa reproduction⁹ ;

– les considérations philosophiques de Bergson sur l'agentivité de la perception mettant en avant que Descartes et les empiristes partagent la préconception que la perception servait à connaître, alors qu'elle sert surtout et avant tout à agir¹⁰ ;

– les considérations psychologiques de Gibson sur l'*affordance* pour qui on perçoit ce avec quoi on peut interagir et relativement à ce qu'on peut faire avec¹¹ ;

– l'écologie de la perception, également de Gibson, selon laquelle la perception visuelle fournit un champ optique ambiant permettant aux individus de se comporter dans leur environnement¹².

Indépendamment de cet ancrage historique et philosophique, et au-delà d'un seul propos sur la perception, cette posture est celle défendue par le paradigme de la cognition située, et faisant précisément suite aux travaux de Gibson, paradigme selon lequel la cognition serait nécessairement issue d'une relation entre l'être vivant et son environnement. On peut y voir une nouvelle manière de formuler l'hypothèse empiriste contre toute forme d'innéisme, mais tout en insistant sur l'idée que l'état cognitif premier est ancré dans l'environnement pour des questions de survie.

La pureté est en fait une abstraction : reformulation du paradoxe de la finitude

L'enjeu est précisément de comprendre comment une cognition sélectionnée pour sa pertinence écologique a pu permettre l'émergence d'une cognition abstraite de tout ancrage écologique. Le paradigme de la cognition située permet sans doute de clarifier cet enjeu grâce à la distinction qu'il propose entre une cognition *online* et une cognition *offline*¹³. La première, *online*, est nécessairement ancrée et enracinée dans l'environnement ; elle est particulièrement sensible à l'agentivité de la perception, à l'*Umwelt* et aux *affordances*. La seconde, *offline*, semble indépendante de l'environnement ; elle est particulièrement liée aux raisonnements logiques « purs », par exemple. Il n'y a pas uniquement une différence de degré entre ces deux modes de cognition : il y a une réelle différence de nature, à tel point que, d'un point de vue écologique, on peut avoir du mal à comprendre l'éventuelle sélection des premiers processus cognitifs *offline*. Aussi, si l'on accepte les grandes lignes de la théorie de l'évolution, l'état ancestral des humains est vraisemblablement très ancré dans son environnement : la cognition *online* est alors l'origine de la cognition, c'est sur elle que se construit la cognition *offline*. Il y a ainsi de bonnes raisons de croire que la cognition *offline* soit rendue possible par l'ensemble des processus cognitifs *online*, sans pourtant qu'elle ne trouve immédiatement de pertinence écologique. Tout se passe comme si différents processus utiles permettaient incidemment des processus inutiles qui vont se maintenir sans être sélectionnés pour eux-mêmes. Autrement dit, tout se passe comme si les processus cognitifs assurant la survie et la reproduction permettaient incidemment des raisonnements logiques purs qui ne trouvent au moment de leur émergence aucune application réelle.

Cette hypothèse – pour ne pas dire ce constat – engage à repenser le point d'ancrage de la philosophie classique, cartésienne par exemple : une pensée subjective qui ne s'enracine pas encore dans un objet ne peut dès lors plus être tenue comme un fondement et un repère. Elle devient, par le filtre d'une approche écologique, un produit, une construction. Ce n'est pas parce que la pensée semble se suffire à elle-même qu'elle ne

9. Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et Monde humain*, suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965.

10. Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, Arvensa, 2015, p. 23.

11. James J. Gibson, « The theory of affordance », dans R. Shaw et J. Bransford (dir.), *Perceiving, Acting, and Knowing*, Hillsdale/New Jersey/London, Lawrence Erlbaum Associates, 1977, p. 67-82.

12. James J. Gibson, *L'Approche écologique de la perception visuelle*, Bellevaux, Dehors, 2014.

13. Margaret Wilson, « Six views of embodied cognition », *Psychonomic Bulletin & Review*, n° 9 (4), 2002, p. 625-636.

repose pas sur autre chose. Descartes a eu la grande finesse de distinguer, d'une part, le point de départ de sa réflexion – une relation entre un individu et son environnement par ses sens dont il est amené à douter – et, d'autre part, son point d'ancrage – la possibilité du doute hyperbolique –, mais cette finesse conceptuelle n'est pas nécessairement ici porteuse de sens : c'est vrai qu'il a pu arriver à la certitude de son existence même en supposant que le monde extérieur n'existait pas, mais il n'aurait sans doute pas tenu ce raisonnement sans ce monde extérieur. Autrement dit, son raisonnement n'est pas « pur », il est abstrait : Descartes a *abstrait* de son raisonnement sa situation écologique et lui a donné l'apparence d'un raisonnement pur. Dans ce contexte, les deux adjectifs « pur » et « abstrait » désignent tous les deux un processus cognitif sans lien évident à l'environnement. Il est toutefois important de savoir si cette absence de lien est originelle ou a été acquise. La nommer « abstraite » insiste sur le fait que la cognition était initialement liée à l'environnement et qu'elle s'en est abstraite ; la nommer « pure » peut être ambigu, mais en tout cas laisse possible l'éventualité d'une indépendance originelle qui aura été ultérieurement dans certains cas mâtinée d'environnement. En définitive, l'approche écologique demande de regarder l'histoire de la pensée pour s'assurer que n'a pas été posé « pur, premier et fondement » ce qui est en fait « abstrait, second et construction ». Il s'agit en quelque sorte de mener une déconstruction écologique.

Ainsi, un point de départ spéculatif de toute ontologie prend le risque de ne pas expliquer le passage d'une cognition *online* à une cognition *offline*. En ce sens et plus radicalement, ce point de départ non seulement nie, mais surtout considère implicitement comme fausse l'hypothèse que la cognition a tout d'abord été *online* ; une telle ontologie est ainsi en contradiction avec les fondations sur lesquelles se construisent la théorie de l'évolution. Ce n'est peut-être pas une raison suffisante pour la réfuter, mais c'est important d'avoir à l'esprit que leur cohabitation est très problématique.

Une précision s'impose : d'un point de vue épistémologique, supposer un ancêtre commun à différentes espèces n'est pas un postulat plus fort que supposer la primauté de la pensée pure – loin de là. Il faut certes bien concéder une

imprudence intellectuelle dans le postulat évolutionniste, qui est à la fois issu de la pensée et, lointainement, fondement de la pensée, mais cette nécessaire imprudence invalide le propos uniquement si la théorie de l'évolution était fausse. Tant que le lecteur et la communauté scientifique la tiennent pour une théorie pertinente, la récursivité relève davantage du vertige esthétique de l'autoréférence que de l'erreur de raisonnement. Ainsi, il ne sera pas question de traiter cette autoréférence corrélationnelle comme une question épistémologique et ne pas le faire n'invalide pas le problème au cœur de cette approche. Persiste encore la question centrale : comment une cognition, sélectionnée pour sa pertinence *online* sur des millénaires, a-t-elle pu donner lieu à une cognition *offline*¹⁴ ? Comment a émergé une cognition arrivant à penser une rupture entre sujet et objet si radicale que la philosophie semble devoir repenser abstraitement leur relation ? C'est en effet la cognition *offline* qui permet de penser le sujet indépendamment de l'objet, et réciproquement. Même si les philosophies corrélationnistes se défendent d'isoler l'un et l'autre, on ne peut que constater la forte inclination que l'être humain a à le faire, ou plutôt que l'être humain contemporain, et éventuellement en restreignant, de cultures occidentales¹⁵. Ce constat semble être une autre forme du paradoxe de la finitude : comment une cognition éminemment située et donc circonscrite et finie peut-elle être si promptement à la construction d'une indépendance et donc d'une distance infinie entre sujet et objet ? Comment un être vivant et sa cognition située peuvent-ils émettre l'hypothèse d'une primauté du sujet pensant ?

14. Cette question a tout d'abord été posée dans : Margaret Wilson, « How did we get from there to here ? », dans P. Calvo et T. Gomila (dir.), *Handbook of Cognitive Science : An Embodied Approach*, Amsterdam/Londres, Elsevier, 2008, p. 375-393.

15. Cette idée est notamment défendue dans : Jean-Marie Schaeffer, « Objets esthétiques ? », *L'Homme*, 2004/2 n° 170, p. 25-45.

La dissonance cognitive, manifestation de la finitude écologique, est une condition *sine qua non* d'une pensée abstraite

La complexité des organismes vivants a donné lieu à une fréquente redondance des processus cognitifs et des sens externes en particulier : plusieurs moyens de perception concourent au même constat. Par exemple, la sensation d'immobilité chez l'humain provient en général à la fois du sens de la vue par les yeux, du sens du toucher au niveau de la plante des pieds, de la proprioception, pour une conception intégrative de la sensation posturale, et aussi des sens kinesthésiques comme le système vestibulaire. De même, une situation routinière de déséquilibre – par exemple manquer de tomber d'un escabeau sur lequel on était monté – stimule l'ensemble de ces processus cognitifs et fonde la sensation de déséquilibre généralement directement suivie d'une réponse motrice tentant de corriger le déséquilibre – et le cas échéant de se stabiliser sur l'escabeau ou au pied de ce dernier. La redondance des processus cognitifs est alors bien pratique en ce qu'elle dispense de tout choix : la réponse motrice s'impose comme nécessaire par plusieurs voies de communication. Toutefois, la redondance n'est pas systématique, il peut arriver que les processus cognitifs généralement impliqués dans une même situation divergent. C'est par exemple dans ces cas qu'au lieu de parler de déséquilibre postural on parle de vertige – qui peut en revanche par la suite causer un déséquilibre. Ces cas de non-redondance sont généralement nommés des cas de dissonance cognitive. Ils sont particulièrement intéressants d'un point de vue comportemental en ce qu'ils laissent le sujet dans une impasse au regard de l'action à accomplir : s'il est souvent privilégié de suivre la communication se comportant comme un signal d'alarme plutôt que celle ne signalant rien, il peut arriver des cas où la dissonance cognitive engage deux actions à court terme, mais deux actions différentes et incompatibles. Ce sont précisément ces cas « où la réaction devient plus incertaine¹⁶ » qui font que l'action ne va plus de soi, qu'elle ne relève plus, peu ou prou, de l'ordre du réflexe. Bergson fait de ce moment, cette « zone d'indé-

termination qui entoure son activité¹⁷ », l'origine de la perception ; en effet, les organismes qui n'ont jamais de dissonance cognitive peuvent répondre à un stimulus toujours de la même manière : si le stimulus déclenche une sensation non équivoque ou plusieurs sensations congruentes et redondantes, il n'y a pas lieu d'hésiter dans la réponse motrice. En revanche, dès qu'il y a dissonance, sans qu'il n'y ait nécessairement délibération, il faut agir d'une manière ou d'une autre. Bergson dirait qu'il y a choix. La question de savoir si le choix, dans le contexte de la réponse motrice en situation de dissonance cognitive, est nécessairement du choix conscient ou peut se résoudre par des processus non conscients est une question intéressante qui, bien que déjà quelque peu investie par Bergson qui opte pour la nécessité de la conscience, ne sera pas traitée ici. Qu'il s'agisse de choix ou de proto-choix, la dissonance, du fait de son caractère non routinier et en ce qu'elle ne permet pas le réflexe, est sans doute la meilleure vectrice de la première possibilité de la conscience de soi : tout comme on ne sent spontanément son corps que lorsque l'on a un problème physiologique et que, au contraire, on n'y porte aucune attention quand tout va bien, on ne s'arrête sur sa cognition que si celle-ci achoppe pendant une dissonance cognitive.

Des organismes hypothétiquement parfaitement adaptés à leur environnement n'auraient, par définition, pas de dissonance cognitive et n'auraient pas, du moins dans leur environnement routinier, l'occasion d'expérimenter une cognition *offline*. Il s'ensuit donc que la cognition *offline* peut émerger parce que l'adaptation « être vivant / environnement » n'est pas parfaite, parce qu'il y a dissonance. Au regard de la question de la finitude, cela revient à dire que l'imperfection de nos processus cognitifs au regard de l'adaptation avec l'environnement est à l'origine d'une cognition pouvant se penser elle-même. En d'autres termes, c'est la finitude écologique de la cognition – son imperfection au regard de son environnement – qui permet à la pensée de se penser non finie – abstraite de ce même environnement. Et si l'on pense à nouveau à l'expérience *offline* du doute cartésien, la structure est

16. Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, *op. cit.*, p. 26.

17. *Ibid.*

semblable pour une pensée complexe et pour une expérience de la sensation corporelle : une personne a l'intuition d'exister dans un doute hyperbolique justement parce que ce doute achoppe sur un objet qui échappe à sa compréhension, tout comme lorsque son pied achoppe sur une pierre et lui fait légèrement mal.

Avant l'émergence d'une pensée apte à l'abstraction du *cogito* cartésien, il a fallu des dissonances bien plus ancrées dans le monde, des dissonances se manifestant avant tout déracinement de la cognition. La première dissonance cognitive est alors vraisemblablement esthétique.

L'expérience de la rugosité est la première manifestation sensible de la relation de l'individu à son environnement

La dissonance cognitive n'est sans doute logiquement pas la seule source possible de la cognition *offline*, mais c'est une source possible et vraisemblable d'un point de vue écologique. La dissonance est potentiellement ce qui, originellement, a détourné l'attention du sujet depuis le monde – auquel il faut en permanence être en alerte – vers lui-même. Autrement dit, la dissonance cognitive est une expérience provoquée par une attention vive et pleine à l'environnement – une expérience *online* donc – apte à attirer l'attention de l'individu sur ses propres processus cognitifs et donc apte à susciter une expérience cognitive presque *offline* – pour ne pas dire *borderline*. Si l'on accepte la différence radicale de nature entre les cognitions *online* et *offline*, il ne serait pas absurde de considérer des cognitions limites, notamment lorsqu'un processus cognitif qui a été induit écologiquement devient le centre de l'attention du sujet et, de ce fait, est considéré pour lui-même et indépendamment de ses causes environnementales. Synthétiquement, un individu parfaitement adapté n'éprouve par exemple pas de vertige vain, mais un individu suffisamment adapté pour survivre peut être en proie au vertige sans pour autant être en danger. Il n'a dès lors plus à répondre par une action motrice au sentiment de vertige et peut donc le considérer *per se* ; ce qui est probablement une des premières expériences de déconnexion et de déracinement de l'environnement¹⁸.

Ces cas limites sont à peu de choses près une extension et une reformulation écologique du jugement réfléchissant esthétique kantien, en ce qu'il est rapporté au sujet. Expérimenter la dissonance est en ce sens une expérience esthétique. Réciproquement, une expérience dépourvue de dissonance ne peut pas donner lieu à un jugement réfléchissant esthétique.

Cette dernière remarque correspond bien aux propos de Kant sur le sentiment du sublime, mais semble peu compatible avec sa pensée du sentiment du beau. Or, pour montrer que la rugosité est au fondement de toute expérience esthétique, il faut se confronter au cas du beau, qui semble tout sauf rugueux. S'il est vrai que le beau est davantage une expérience de la fluence – celle du libre jeu des facultés notamment – et le sublime davantage une expérience de la dissonance – permettant d'éprouver un plaisir par l'intermédiaire d'un déplaisir – il semble toutefois improbable que le libre jeu des facultés puisse donner lieu à un jugement réfléchissant sans expérience dissonante préalable. Et s'il est vrai que Kant ne parle jamais d'un déplaisir précédant le libre jeu des facultés, il évoque toutefois une certaine forme d'échec en ce que l'entendement fait défaut dans la compréhension de la forme : la satisfaction de la forme de l'objet jugé beau, contrairement à celle du champ de poivre de Sumatra qui suit une figure géométrique¹⁹, ne s'explique pas par concept. Du fait qu'aucun concept ne puisse rendre compte de la forme découle le libre jeu des facultés, et du fait de l'échec de l'entendement à émettre un jugement déterminant – rapporté à l'objet – découle la possibilité du jugement réfléchissant. Autrement dit, la finalité sans fin propre

18. La seule condition à remplir réside dans la nécessaire situation de dissonance cognitive lors d'une situation sans danger – ce qui peut arriver fréquemment – mais d'une situation où l'individu se sente suffisamment en sécurité pour ne pas chercher comment réagir au stimulus. Or, et il y a là quelque chose de non résolu dans cette hypothèse générale, il faudrait parvenir à comprendre comment une sensation de danger et de sécurité peut être possible avant et indépendamment de toute conscience. Sans doute la répétition de processus cognitifs non pertinents – parce qu'acquis par des espèces antérieures, mais tout de même transmis, ou acquis dans des environnements différents – peut-elle favoriser ce premier moment de retournement attentionnel vers ses propres processus cognitifs.

19. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 1995, p. 223.

au beau relève d'une dissonance cognitive sans laquelle le jugement réfléchissant n'aurait pas été possible²⁰.

La tension entre l'objet appréhendé et le sujet s'appréhendant appréhender, qui est au cœur des sentiments du beau et du sublime kantien, trouve une formulation chez le jeune Hume. Dans son *Essai sur le sceptique*, Hume a mis en avant une composante fondamentale de l'expérience esthétique lorsqu'il décrivait le beau comme une expérience subjective qui donne l'illusion d'être objective : dans le cas du beau, écrivait-il, on « pense que la qualité agréable se trouve dans l'objet, non dans le sentiment, et cela parce que le sentiment n'est pas assez turbulent et violent pour se distinguer d'une manière évidente de la perception de l'objet²¹ ». Plus généralement, alors que le sujet est dans un acte de perception de l'objet, son attention se détourne au moins en partie de celui-ci pour saisir un aspect de sa propre subjectivité tout en continuant à avoir l'impression que c'est la forme de l'objet qui est la cause principale de cet aspect subjectif. De la reformulation de ces deux pensées de l'esthétique du XVIII^e siècle s'ensuit une proposition visant à décrire l'expérience esthétique comme une expérience réfléchissante où le sujet dirige son attention sur une réaction physiologique qu'il suppose être causée par l'environnement. De ce fait, l'expérience esthétique est intentionnelle : la croyance naïve et routinière des individus à un « il-y-a » est nécessaire à toute expérience esthétique.

La distinction sujet/objet qui lui est préalablement nécessaire semble de fait empêcher l'expérience esthétique d'être la voie par laquelle émerge une conscience réfléchissante. Or, la dissonance qui la sous-tend n'a besoin d'aucune distinction

sujet/objet pour advenir. De plus, on peut très bien imaginer que, par association, la répétition d'expériences dissonantes ébauche la distinction sujet/objet et produise donc des expériences qui se comportent comme des expériences esthétiques. Dès lors, de la même manière qu'un « proto-sujet » serait un sujet dépourvu de toute conscience de soi, on pourrait définir une expérience « proto-esthétique » comme une expérience qui engage les mêmes processus cognitifs qu'une expérience esthétique, mais dans le cas d'un proto-sujet, qui ne possède pas encore de représentation au moins naïvement indépendante du sujet et de l'objet. Cette précaution est peut-être inutile ; il serait peut-être plus économe de dire que la tension sujet/objet par laquelle l'expérience esthétique a été définie vient en fait se surajouter à une expérience esthétique déjà achevée et complète, une expérience qui n'a pas intrinsèquement besoin d'un sujet conçu comme indépendant d'un objet, parce qu'elle est en elle-même la manifestation sensible attentionnelle de cette relation. En revanche, la distinction conceptuelle et les différentes tensions qui s'ensuivent viendraient alors colorer l'expérience esthétique en différentes catégories, parmi lesquelles les plus étudiées étant le beau et le sublime.

Conclusion : tenter de penser la contradiction est la récupération culturelle et intellectuelle d'une rugosité primaire

L'expérience esthétique de la rugosité fait de la dissonance cognitive le nerf de l'expérience. Dès que la finitude écologique de l'individu aboutit à une dissonance cognitive entre deux actions pré-motrices ou deux actes cognitifs incompatibles, et ce sans aucun état d'alerte, la manifestation sensible de la dissonance peut devenir le centre de l'attention d'un individu jusque là tourné vers le monde. Il acquiert de cet élan son sujet empirique à l'instant où il en fait l'expérience. L'expérience de la rugosité se comporte ainsi comme des saillies de conscience réfléchissante qui, à force de répétition, permettent la construction d'un sujet supposé durable, d'un sujet au monde, puis parfois d'un sujet extérieur au monde. Ainsi, tout comme « les vérités sont les illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été

20. Ce succinct commentaire sur l'analytique du beau de Kant engage à repenser le parti-pris des neuroesthéticiens s'inscrivant dans les travaux de Semir Zeki sur le beau. Ces derniers ont tendance à décrire le beau kantien par la fluence cognitive et donc à naturaliser ce qui sera la manifestation de l'expérience, c'est-à-dire le libre jeu des facultés. Il serait au contraire peut-être plus intéressant de naturaliser les processus cognitifs impliqués dans ce qui fonde le jugement réfléchissant, et donc de naturaliser les manifestations de la dissonance cognitive.

21. David Hume, *Essai sur le sceptique*, Les classiques de sciences sociales, 2008, p. 11, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/24994745>, consulté le 22 avril 2019.

usées et qui ont perdu leur force sensible²² », la conscience réfléchissante est une cognition *online* dont on a oublié qu'elle l'était. L'aporie philosophique est aussi une rugosité qui a perdu sa force sensible.

La reformulation écologique du paradoxe de la finitude est une manière de désacraliser la pensée et de révéler la grande proximité entre l'expérience esthétique de la rugosité et les nombreux paradoxes de la pensée et autres nœuds et voies sans issue dans lesquels de nombreuses personnes au cours de l'histoire se sont complu. « La seule chose qui nous soit donnée, c'est le fait que nous ne pouvons rien penser de contradictoire²³ » écrit Quentin Meillassoux. Sans doute a-t-il raison, mais il ne faudrait pas omettre de constater la propension que les êtres humains ont à tenter de le faire. On ne peut pas penser la chose en soi, mais on ne cesse d'avoir des comportements qui la supposent ; de même, on ne peut pas penser la contradiction, mais c'est tellement grisant qu'on s'en donne à cœur joie. Penser à la contradiction, et de préférence la contradiction logique et non simplement factuelle, est apparemment l'expérience qui permet d'atteindre le plus simplement l'expérience de sa subjectivité : réfléchir au paradoxe d'Achille et la tortue ou à celui de Zénon n'est assurément pas une pensée de l'espace et du temps, c'est une réflexion sur soi. Le paradoxe crétois « je suis en train de mentir » ou encore « cette phrase est fausse » ne dit en fait rien du langage, mais radicalise le paradoxe en abandonnant tout prétexte au sujet du monde et s'affirme comme visant une pure subjectivité. Réfléchir à ce paradoxe suffirait à Descartes à atteindre son « je » ; comme aurait pu le dire Douglas Hofstadter avec sa description du « je » comme une boucle étrange²⁴. La phrase « *il est impensable que l'impensable soit impossible*²⁵ », thèse résumant le modèle fort du principe d'irraison de Quentin Meillassoux, plus que ce qu'elle signifie sémantique-

ment, véhicule davantage la quête d'une subjectivité que d'un absolu en dehors du sujet.

Le « je » est le produit et la construction d'une cognition qui, à cause de sa finitude écologique, se déracine de l'environnement. Tenter de penser la contradiction est alors la récupération culturelle et intellectuelle d'une rugosité primaire.

Bruno TRENTINI

22. Friedrich Nietzsche, « introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », *Le Livre du philosophe*, Paris, Flammarion, 1991, p. 123.

23. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, *op. cit.*, p. 53.

24. Douglas Hofstadter, *Je suis une boucle étrange*, Paris, Dunod, 2008.

25. Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, *op. cit.*, p. 56, souligné dans le texte.