

Chapitre extrait de *L'aventure humaine: encyclopédie des sciences de l'homme, vol. 5: l'homme à la découverte de lui-même.*
(Genève: Kister; Paris: La Grange Batelière, 1967)
Version électronique réalisée par la Fondation Jean Piaget
pour recherches psychologiques et épistémologiques.
La pagination correspond à l'édition originale.

JEAN PIAGET

La conscience

Le fonctionnement normal du système nerveux aboutit, comme on vient de le voir, à des comportements conscients. Mais qu'est-ce que la conscience ? Objet propre de la psychologie pendant longtemps, récusée ensuite par les behavioristes comme inutile ou illusoire, la conscience continue de poser au psychologue un problème central. Piaget l'aborde ici sous différents aspects, en insistant sur les questions épistémologiques que soulève cette notion si commune et si confuse à la fois, si évidente et si controversée...

Parmi les très nombreux problèmes que soulève la conscience, il en est quatre principaux dont nous retiendrons les trois derniers. Le premier est celui des conditions fonctionnelles (au sens psychophysiologique) du passage de l'inconscience globale à la conscience en tant que globale (réveil, vigilance, etc.). Le second est celui des lois de la « prise de conscience » en tant qu'est remarqué et consciemment réglé un processus susceptible de se dérouler inconsciemment, mais au sein d'un travail globalement conscient (par exemple la prise de conscience d'un mécanisme de généralisation qui, sans cette prise de conscience, s'effectuera inconsciemment mais au cours d'un travail intellectuel par ailleurs conscient). Le troisième est le problème des contenus spécifiques de la conscience, c'est-à-dire des états ou instruments et des modes de liaison entre ces instruments ou leurs états, par opposition aux états, instruments ou modes de liaison proprement physiologiques ou matériels (par exemple les « significations » conscientes et leurs liaisons propres, en opposition avec la causalité organique ou physiologique). Le quatrième problème est alors de préciser les rapports entre la conscience et le corps (problème du « parallélisme » psychophysiologique, etc.).

La prise de conscience

Nous ne parlerons pas ici du premier de ces quatre problèmes, bien qu'il soit fondamental. Il a, en effet, été traité ci-dessus par Vincent Bloch (*La régulation du comportement*) qui a exposé l'essentiel des questions que pose l'apparition ou la réapparition de la conscience : le réveil après un sommeil, avec changement d'état des neurones corticaux, la vigilance

et ses variations d'intensité, les modifications du « tonus réticulaire », l'éveil de l'attention intervenant finalement dans la « prise de conscience ». C'est ici que débute notre tâche.

Nous savons tous que, en descendant un escalier peu familier, surtout s'il faut faire un peu vite, nous surveillons la hauteur et la largeur des marches, le moment où elles font place à un palier, etc., mais sans prendre conscience de chaque mouvement de nos jambes et de nos pieds, parce que ces mouvements s'adaptent d'eux-mêmes aux informations de la première de ces catégories. Au contraire, si nous avons à déplacer un très petit objet sous une loupe, en examinant par exemple le détail d'une petite fleur, nous saurons à peu près régler consciemment le mouvement de nos doigts, et serons en particulier conscients de chaque maladresse.

Au cours d'un travail intellectuel dont on pourrait s'imaginer que tout y est conscient, on est effectivement très conscient de certaines des démarches, en particulier lorsqu'elles sont proches de résultats à atteindre ou à éviter (par exemple du fait que telle hypothèse conduit à telle erreur ou à tel danger d'erreur), tandis qu'on demeure inconscient de l'emploi de tel autre procédé : on ne remarquera pas, par exemple, la tendance à faire toujours les mêmes rapprochements ou à employer telle opération plutôt que telle autre. C'est en pensant à cette difficulté à suivre ou reconstituer les mécanismes intimes de raisonnements dont nous connaissons pourtant bien les aboutissements ou résultats que Binet a formulé sa boutade célèbre : « La pensée est une activité inconsciente de l'esprit ».

Ce sont ces faits qui soulèvent le problème de la « prise de conscience » : pourquoi, en une activité globalement consciente, certains processus sont-ils objets d'attention et consciemment contrôlés, tandis que d'autres demeurent « inconscients », au sens où ils ne sont plus remarqués parce

qu'automatiques et que trop habituels, ou même au sens où ils n'ont jamais été conscients mais peuvent le devenir au cours du développement ou d'un effort de « réflexion » ?

Le problème a été souvent étudié sur le terrain affectif et l'on connaît bien les diverses solutions psychanalytiques (refoulement, etc.). Nous n'avons pas à les aborder ici bien qu'elles soient pleines d'intérêt. En effet, sur ce terrain, on est souvent encore assez éloigné du stade des contrôles expérimentaux et trop tributaire de théories élaborées seulement à l'occasion de quelques cas cliniques. En outre et surtout, on a étudié l'inconscience ou la conscience du contenu des processus (par exemple d'un désir) plus que celles des mécanismes formateurs eux-mêmes.

Sur le terrain cognitif, par contre, l'expérimentation est plus facile et a donné lieu à quelques résultats contrôlables. Par exemple, Claparède a interrogé systématiquement de jeunes enfants à un niveau où ils généralisent à outrance. On sait, en effet, que dès les débuts du langage, on assiste à des généralisations constantes dans l'emploi des mots et des concepts, que ces généralisations soient correctes (un « miaou » pour tous les chats) ou insuffisamment réglées (tous les hommes sont des « papa »). Ces généralisations reposent bien entendu sur l'utilisation des ressemblances et, dans les cas où elles sont outrancières (un de nos enfants a d'abord appelé « vovou » un chien vu d'un balcon, et, par une série d'extensions, en est venu à employer ce terme pour bien d'autres animaux vus du même balcon : un cheval tirant un char, etc.), elles témoignent d'une difficulté à tenir compte des différences. Or Claparède, en interrogeant des enfants de ces niveaux sur les ressemblances ou les différences entre des objets nommés ou présentés par couples (par exemple une abeille et une mouche), a constaté de façon très systématique que la conscience des différences est plus précoce et plus facile que celle des ressemblances : il est bien plus aisé, pour ces sujets, de dire qu'une abeille pique ou fait du miel, et que ce n'est pas le cas d'une mouche, que de formuler qu'elles volent toutes les deux, ont des ailes, etc.

Claparède, qui était fonctionnaliste et centré sur l'utilité des fonctions plus que sur la structure comme telle, en a tiré cette vue profonde que la prise de conscience surgit à propos des désadaptations : pour un sujet porté à généraliser, la différence est un obstacle, et c'est ce qu'il remarque, tandis que la ressemblance est donnée par la tendance généralisatrice qui, lorsqu'elle fonctionne d'elle-même, n'a pas besoin de réglage conscient.

Mais, sans contester cet aspect fondamental du problème, on peut y ajouter une description structurale : la prise de conscience part, de façon générale, des résultats de l'acte, achevés ou en voie de construction, parce que ce sont là les régions où l'adaptation est en voie de s'effectuer et donne prise à des contrôles variés à cause des erreurs ou des désadaptations possibles, et elle néglige le mécanisme formateur ou n'y remonte qu'ensuite et surtout dans la mesure où il faut le modifier. Par exemple, l'enfant prend conscience du résultat d'une opération, comme le nombre entier, avant de découvrir l'opération formatrice qui est l'opération d'addition « + 1 » : Pythagore encore croyait que les nombres sont dans

les choses, indépendamment de nous, faute d'avoir pris conscience du rôle formateur de l'opération qu'il utilisait pourtant sans cesse.

Ce processus peut encore être caractérisé en disant que la prise de conscience procède de la périphérie au centre, et est donc centripète et non pas centrifuge ou centrale, comme le croyait la psychologie philosophique, dont la seule méthode était l'« introspection » ou essai de prise de conscience volontaire et réfléchie des propriétés profondes du « moi ». C'est en particulier la loi de prise de conscience qui explique l'erreur mémorable de Maine de Biran, interprétant le sentiment de l'effort comme l'indice d'une « force » émanant du moi, alors que, comme l'ont montré James et Janet, ce sentiment est d'origine périphérique (à partir de la conscience des résistances) et exprime non pas une force, mais, ce qui est tout autre chose, une régulation des forces organiques disponibles. L'introspection a conduit à bien d'autres erreurs, comme celle de Bergson qui, pour critiquer l'intelligence, n'a aperçu en elle que le jeu des représentations imagées obéissant à un « procédé cinématographique » et a manqué l'analyse des opérations elles-mêmes, en leurs caractères créateur et continu, précisément parce qu'il fallait, pour les atteindre introspectivement, remonter de la périphérie au centre, tandis que leur importance saute aux yeux lorsqu'on étudie l'intelligence génétiquement, au cours des stades du développement et non point introspectivement. Mais les erreurs de l'introspection, qui se sont multipliées jusqu'à Sartre et Merleau-Ponty, ne sont pas toutes imputables à la loi de prise de conscience et sont dues à bien d'autres facteurs, dont le principal est que, comme le sujet qui s'introspecte est à la fois juge et partie, il met toute sa philosophie dans les faits de conscience qu'il croit analyser impartialement. L'introspection n'en constitue pas moins un problème plein d'intérêt pour la psychologie scientifique, mais précisément à titre de problème et de source d'erreurs systématiques nous renseignant sur les mécanismes de la conscience.

Un dernier point, qui a son importance : puisque la prise de conscience procède de la périphérie au centre et non pas à l'inverse, il lui arrive souvent de renverser exactement l'ordre de la genèse et de vérifier ainsi la remarque d'Aristote : ce qui est premier dans l'ordre de la genèse apparaît en dernier dans l'ordre de l'analyse. On trouve dans l'histoire des sciences de fréquentes applications de cet adage. Ce n'est, par exemple, que fort tard et avec Cantor que les mathématiques ont utilisé l'opération, si primitive pourtant, de la mise en « correspondances » terme à terme ou un à plusieurs.

Les notions propres à la conscience

Si la prise de conscience remonte ainsi de la périphérie au centre au lieu de partir des régions centrales de l'esprit et de la conduite, il va de soi que les notions courantes au moyen desquelles on se représente la conscience ou l'on décrit son activité présentent le risque de constituer des notions pour ainsi dire elles-mêmes périphériques, c'est-à-dire empruntées aux

domaines où l'action est directement aux prises avec son objet et avec la matière. Plus précisément dit, ces notions courantes seront empruntées à la matière non consciente elle-même, telle qu'elle nous apparaît comme constitutive du monde extérieur, donc de réalités n'ayant plus de rapports avec la conscience. C'est même un fait extraordinaire au premier abord, quoique explicable par les considérations qui précèdent, que le nombre des concepts empruntés au monde matériel dont les philosophes et même les premiers grands psychologues se sont servis pour caractériser la nature ou les activités de l'esprit et de la conscience. C'est ainsi que la notion centrale du spiritualisme classique est celle de substance : l'âme est une substance spirituelle comme la matière une substance sans conscience. Sans doute le terme métaphysique de substance n'est-il pas synonyme de matière au sens de masse, mais le fait qu'il s'applique à tous les deux montre assez la parenté : il s'agit donc bien d'une « chose » ou réalité objective qui se conserve (immortalité) et surtout qui agit causalement.

Or, si les premiers psychologues scientifiques ont d'emblée construit ce qu'on a parfois appelé, avec quelque exagération, une « psychologie sans âme », c'est-à-dire précisément en abandonnant ce problème de la « substance » pour ne plus s'occuper que des actions et des relations, un certain nombre d'entre eux n'en a pas moins continué, pour décrire la conscience et non pas seulement les comportements ou conduites, à utiliser des notions visiblement empruntées à l'analyse du monde matériel. Sur le terrain des comportements, il n'y a pas là de problème, puisque le comportement est un cas particulier des activités de l'organisme et que, même sur les points où il y a « prise de conscience », il va de soi qu'il y a avantage à utiliser un langage commun à la biologie et à la psychologie. Mais lorsqu'il s'agit de la conscience comme telle, et c'est exclusivement ce dont il s'agit dans ce chapitre, la question se pose naturellement de savoir si ses manifestations sont originales et spécifiques, ou si elles peuvent être décrites en des termes qui ont un sens précis dans le domaine de la matière, mais qui risquent de n'en point avoir, ou seulement métaphorique (mais les métaphores sont bien dangereuses lorsqu'elles ne se doublent pas d'une terminologie exacte), sur le terrain de la conscience elle-même.

Certains auteurs utilisent, par exemple, à cet égard, le terme de « force », comme Janet au début de son oeuvre lorsqu'il parlait de « force de synthèse » et même de « forces psychologiques ». Or le terme de force en physique (où déjà parfois il fait problème : la « force d'attraction », par exemple) est relatif à la masse et à l'accélération. Parler d'accélération pour la conscience présente certainement un sens (vitesse des successions d'états, etc.) ; mais la masse n'en a aucun, de telle sorte qu'employer le terme de force revient à nouveau à introduire (mais sans le dire) une substance susceptible d'agir sur la matière : *mens agitat molem*. Mais alors sur quel point de l'espace (puisque la matière est dans l'espace) et selon quel mécanisme ? Aussi bien Janet en est venu plus prudemment à ne parler que de forces physiologiques en réserve (avec soldes actifs ou déficits), dont les conduites assurent seulement la régulation et non plus la production (ce qui est tout autre chose : voir plus haut la référence à Maine de Biran).

D'autres auteurs sont allés jusqu'à parler d'« énergies » et les philosophes ont même parlé d'« énergie spirituelle ». Or l'énergie n'a de sens en physique que sous la forme d'une intégrale. Elle se mesure et comporte surtout des principes de conservation lorsqu'elle se transforme d'une catégorie précise et mesurable en une autre (énergies caloriques et cinétiques, par exemple). Rien de tout cela n'a de signification pour la conscience et, si l'on cherche à creuser le concept, on ne trouve à nouveau qu'une « substance » qui agit, ce que l'on voulait en général éviter, sauf en ce qui concerne l'activité comme telle ; il suffit alors de l'analyser en elle-même, et l'on définira à cet effet des concepts bien plus adéquats. De même on parle couramment de « travail », avec le risque de se référer implicitement (mais en l'oubliant explicitement) au sens physique du déplacement d'une « force », etc. Or, il n'y a dans la conscience ni déplacements au sens spatial, ni « forces », et la seule notion commune à la matière et à la conscience est peut-être celle de temps (ou d'activité, mais en un sens extrêmement général).

Ces réflexions n'ont nullement pour objectif une critique négative, mais visent au contraire à rappeler que la conscience est une réalité originale, unique en son genre et impossible à négliger (malgré la tendance naturelle que l'on peut avoir à souhaiter l'élimination ou au moins à diminuer l'importance de ce que l'on ne comprend pas) : pour tenter de la comprendre, la première chose à faire est donc d'utiliser à son sujet un vocabulaire adéquat, ce qui revient à définir des concepts qui s'appliquent effectivement et si possible exclusivement à ce que l'on étudie, de manière à pouvoir ensuite déterminer les relations avec ce qui n'est pas cette conscience.

Or, la notion sans doute la plus large qui puisse s'appliquer à la conscience est celle de *signification*, définie par les linguistes (et surtout F. de Saussure) en tant que comportant un signifié (ce qu'on appelle dans le langage courant la signification elle-même : celle d'un mot, par exemple), un signifiant (signe, symbole ou indice) et un certain rapport permettant de « comprendre » le signifié grâce au signifiant. Tout état de conscience ou tout terme ou élément conscient présente, en effet, une signification, affective (valeur en tant que désirabilité, en tant que correspondant ou non au besoin momentané, etc.) ou cognitive (sensation ou perception, concept, etc., en tant que se rapportant à « quelque chose ») ou, et probablement toujours, les deux à la fois. D'autre part, la notion de signification ne comporte de sens plein que relativement à une conscience ; on parlera, il est vrai, en biologie, de la signification d'un organe, mais il n'en possède de telle que pour le biologiste en tant que sujet conscient, tandis que, pour l'organisme, cette signification se réduit à son utilité, ce qui est autre chose, et l'organisme lui-même ne la « comprend » pas, sauf à attribuer à sa « sagesse » (le terme est de Cannon) une conscience véritable. On dira peut-être que, en ajoutant à notre définition la notion que le signifiant permet de « comprendre » le signifié, nous nous référons à une notion plus primitive encore. Nous répondrons que « comprendre » c'est justement attribuer une signification, en un cercle qui serait déplorable et vicieux s'il s'agissait d'une axiomatique, mais qui, s'il n'est question que d'analyse descriptive, est inéluctable et revient à dire : conscience = signification = compréhension consciente.

Et comme il n'y a pas d'autre compréhension que consciente, cette description, même circulaire, ou parce que circulaire, paraît adéquate.

Cela dit, l'activité de la conscience consiste donc à conférer et relier des significations. On objectera que c'est peu et qu'il faut se référer d'emblée à l'action en général. Mais l'action est bien plus large que la conscience, et celle-ci ne « prend conscience » que d'une partie de celle-là, et précisément en dégageant sa signification. On dira alors que cette signification de l'action est au moins « intention », mais à nouveau, l'intention est plus large que la conscience, et, dans la mesure où elle est consciente, elle est « signification de l'intention », tandis que « l'intention de la signification » est sans doute préparée dès les régions préconscientes de la conduite.

A en rester d'ailleurs au rôle de conférer et de relier des significations, la conscience aboutit à deux sortes de liaisons fondamentales, qui n'appartiennent qu'à elle, mais sont d'une importance essentielle dans les activités humaines les plus hautes : la relation de *désignation* (qui n'ajoute rien à ce qui précède, mais met l'accent sur l'acte de « conférer ») et celle d'implication entre significations, que nous appellerons l'*implication signifiante* ou *générale* pour la distinguer de son cas particulier exclusivement logique qui est l'implication entre propositions $p \supset q$. En effet, le propre du contenu des états de conscience est d'en impliquer toujours d'autres, puisqu'une signification est toujours solidaire de bien d'autres en un système d'ensemble. Par exemple, le nombre 2 implique que $2+2=4$, mais n'est pas « cause » de 4 à la manière dont le mouvement d'une boule est cause de celui d'une autre. Le concept de fleur implique des couleurs, la perception d'un solide implique l'existence d'un côté actuellement invisible, l'audition d'un miaulement implique la présence d'un chat, etc.

Dans le domaine affectif ou des valeurs en général, la valeur d'un but implique certaines conduites, la valeur normative d'une loi implique la norme constitutionnelle (c'est l'« imputation juridique » de Kelsen), etc.

Bref, la conscience est la source de systèmes au moins partiels ou même d'immenses systèmes d'implications significatives, sans lesquelles il n'existerait ni logique, ni mathématiques, ni arts, ni religions, ni droit. Et ces implications sont spéciales à la conscience, car si une machine électronique peut produire des calculs considérables et même des raisonnements de toutes sortes à base d'une arithmétique binaire ou « logique », elle les produit causalement et sans « comprendre » ce qu'elle fait, donc sans parvenir à ce sentiment de nécessité ou au moins de liaison cohérente en quoi consiste précisément l'implication.

La conscience et le corps

Les psychologues se sont souvent occupés de ce que les philosophes ont appelé le problème de l'« âme » et du « corps » et que l'on a baptisé aussi la question des relations (ou du « parallélisme ») « psychophysiologiques ». Ces appellations

sont trop larges, car si l'on définit, comme on le fait aujourd'hui, l'objet de la psychologie par la « conduite » ou le comportement plus la conscience, il n'existe pas de mystère particulier dans les rapports entre le comportement, relevant de la psychologie, et la vie organique qu'étudie la physiologie. Par contre, le problème devient aigu, et demeure en bonne partie non résolu aujourd'hui, quant aux relations entre la conscience comme telle et ses concomitants physiologiques (car il y a toujours de tels concomitants : une réaction corticale pour la pensée, etc.) Il existe à cet égard plusieurs solutions (ce qui est un mauvais signe pour une question scientifique).

A) La solution du sens commun, reprise par la plupart des philosophes et quelques psychologues, est celle de l'interaction. D'une part, le corps agit sur la conscience : une blessure ou un abcès provoquent une douleur, un verre de vin vous plonge dans l'euphorie, certaines drogues produisent des hallucinations, etc. D'autre part, il semble évident que la réciproque soit vraie : mon bras se lève si j'ai décidé de le lever, le cœur bat plus rapidement en cas d'émotion, toute la médecine dite psychosomatique à l'Ouest, et corticoviscérale à l'Est, montre l'action de l'esprit sur le corps.

Mais à y regarder de plus près, on constate que ces affirmations ne signifient pas grand-chose, et cela pour deux sortes de raisons, les unes de fait et les autres théoriques.

Lorsque le corps semble « agir sur » la conscience, on ne constate rien de tel. Ce que l'on constate, c'est : 1°) que la blessure ou l'abcès provoquent une réaction du système nerveux par l'intermédiaire de certains nerfs, le vin agit sur le cerveau, etc. ; et 2°) que ces réactions nerveuses s'« accompagnent de » conscience, mais on ne peut rien dire de plus, car, en affirmant une « action sur » la conscience, on fait appel à une relation causale non observable comme telle, et, de plus, celle-ci demeure inintelligible pour des raisons théoriques qu'on va voir. Réciproquement, lorsqu'on lève son bras à la suite d'une décision, que le cœur bat plus vite lors d'une émotion ou qu'un ulcère d'estomac se guérit à la suite d'un traitement surtout psychologique, on est certain : 1°) qu'il y a eu action causale du système nerveux sur les organes, et que le point de départ neurologique de cette action comporte encore un événement physiologique ou réaction cérébrale, que nous appellerons x ; et 2°) que cette réaction de départ x (simple ou aussi complexe qu'on voudra) est accompagnée de conscience ; mais, ici encore, on n'a pas le droit de dire plus, car on ne sait pas si c'est la conscience comme telle ou son concomitant physiologique x qui est la cause de la suite des événements observés.

En second lieu, et du point de vue théorique, toute la question de fait étant donc de savoir si le corps agit sur la conscience comme telle ou sur son concomitant physiologique, et réciproquement, si c'est la conscience comme telle qui agit sur le corps ou si c'est son concomitant neurologique x , il importe alors de se demander ce que signifierait théoriquement une action causale de ou sur la conscience. Or, un rapport de causalité suppose, en plus de la production, une certaine équivalence entre la cause et l'effet ; en physique, le choc d'une boule contre une autre est causal parce qu'il suppose la transmission d'une certaine impulsion et d'une certaine éner-

gie. Mais il n'y a rien de commun entre un état de conscience et un état matériel : comment concevoir en ce cas un lien causal entre eux ? Bien plus, nous avons constaté qu'un état ou un contenu de conscience n'est pas cause d'un autre, mais ne connaît avec lui qu'une relation d' « implication significative » ; comment donc concevoir que la conscience, n'agissant pas causalement sur elle-même (mais seulement implicitement), puisse être à même d'agir causalement sur le corps ou d'être le siège ou l'objet d'actions causales émanant du corps ? La solution interactionniste devient donc, à l'analyse, bien peu vraisemblable, et même incompréhensible, au sens le plus propre du mot comprendre.

B) Les psychologues s'en sont alors tirés au moyen d'une solution de prudence qui, si l'on peut dire, ne casse rien au sens où la cassure porterait sur l'intégrité des principes scientifiques : ne pouvant nier qu'il y ait rapport entre la conscience et le corps, puisque c'est l'existence même de ce rapport qui est ou serait à comprendre, et se refusant avec raison à y voir un rapport causal, puisqu'il serait inintelligible, on se borne alors à soutenir que, si tout état corporel ne s'accompagne pas de conscience, tout état de conscience s' « accompagne » par contre d'un « concomitant » physiologique. En d'autres termes il n'y aurait plus interaction causale, mais « parallélisme ». Et, pour que l'on n'interprète pas ce « principe de parallélisme psychophysique » comme impliquant une correspondance en quelque sorte atomistique ou élément à élément (par neurones isolés, etc.), la théorie de la « Gestalt » a proposé de parler plus prudemment encore d'une simple correspondance entre structures d'ensemble, neurologiques ou mentales, et donc de la baptiser « principe d'isomorphisme psychophysique ».

Mais s'il n'y a ainsi plus de problème, puisqu'on en reste par méthode à une solution d'attente, les inconvénients de cette position ont été cependant en certains cas assez sensibles sous la forme d'une dévalorisation de la conscience : du parallélisme, certains auteurs ont conclu que la conscience devenait inutile, puisqu'elle n'agit plus sur le corps ; n'agissant plus causalement, elle ne « fait » plus rien et n'a plus de fonction propre, ce qui est à nouveau incompréhensible d'un point de vue biologique. D'où alors deux issues : ou un monisme intégral (le corps et la conscience sont une seule et même réalité, vue de l'extérieur ou de l'intérieur) ; ou une conscience conçue comme un « épiphénomène » c'est-à-dire

comme un pur observable, mais sans attache avec les phénomènes explicables.

C) Dans la perspective où nous nous sommes placés, la conscience joue au contraire un rôle fonctionnel considérable puisqu'elle est source de significations et d'implications significatives. Et ce rôle semble comporter une utilité biologique positive, puisque le réveil, la vigilance, etc., bref l'apparition ou l'intensité de la conscience correspondent à des changements d'états des neurones et du tonus réticulaire (voir le chapitre précédent). Rien n'exclut donc qu'il existe un système neurologique restreint *S* correspondant à la conscience *C* et dont les fonctions propres de régulation, par rapport à l'ensemble du système nerveux ou à l'organisme en général, seraient assez exactement celles que les interactionnistes attribuent à la conscience *C* lorsqu'ils admettent qu'elle agit directement sur le corps. Si c'était le cas (que ce système *S* corresponde soit à des organes bien « localisables », soit à des interactions fonctionnelles complexes, peu importe), tout le problème se réduirait alors à celui des relations entre la conscience *C* comme telle et ce système *S* en tant que physiologique.

Mais en ce cas, un progrès notable pourrait être entrevu dans la direction d'un isomorphisme, non plus seulement de structures conscientes à structures matérielles en général, comme le dit la théorie de la « Gestalt », ce qui reste un peu vague (même en pensant à des effets de « champs »), mais entre cette structure spécifique de la conscience que sont les *implications* significatives et cette autre structure spécifique, mais particulière aux systèmes matériels, qu'est la *causalité* au sens strict. En effet, cet isomorphisme entre l'implication et la causalité existe et est même d'emploi courant dans les sciences physiques : à un système causal physique, c'est-à-dire matériel et expérimental, correspond une déduction logico-mathématique du même système, c'est-à-dire une structure implicatrice inventée consciemment par le théoricien pour expliquer la causalité propre au système physique. C'est de cette manière, mais en beaucoup plus général, donc plus qualitatif et plus simple, que nous proposons de concevoir les rapports entre la conscience *C*, avec ses implications significatives, et son système physiologique ou causal concomitant *S*. C'est en ce secteur délimité, alors, qu'une hypothèse moniste partielle pourrait être permise : *S* et *C* ne seraient plus que les deux faces, extérieure (causale) et intérieure (implicatrice), d'une même réalité.