



Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité

Par DENIS SERON
Université de Liège – FNRS

L'ambition de cette étude est de présenter succinctement, mais aussi de problématiser un courant nouveau venu dans le paysage philosophique contemporain, qu'on intitule usuellement « intentionnalité phénoménale » ou, plus techniquement, « représentationalisme internaliste »¹. Ce courant est tout récent. Bien qu'on le fasse parfois remonter à un article de Brian Loar de 1987 (Loar 1987 ; cf. Horgan et Kriegel, à paraître, p. 2), on peut dire qu'il n'a vraiment pris son essor que dans le courant des années 2000, à travers les travaux, entre autres, de Brian Loar, de Uriah Kriegel, de Terence Horgan et de John Tienson. Je commencerai par en récapituler les grandes thèses, puis j'énumérerai deux problèmes qu'elles soulèvent directement. Enfin, je ferai quelques propositions programmatiques pouvant contribuer à une solution d'ensemble de ces deux problèmes. Comme l'intentionnalité phénoménale est à la pointe de l'actualité des *Consciousness Studies* et que celles-ci figurent elles-mêmes parmi ce qui se fait de plus innovant et de plus fécond actuellement en philosophie de l'esprit, je pense que ces deux problèmes ont une portée plus générale et qu'ils donneront une bonne idée des difficultés auxquelles est confrontée aujourd'hui la philosophie de l'esprit — difficultés nouvelles et assez différentes de celles qui caractérisaient cette dernière il y a encore une quinzaine d'années, comme le *mind-body problem* ou la naturalisation de l'intentionnalité.

¹ Outre le texte de mon exposé dans le séminaire de Liège sur l'intentionnalité, le lecteur trouvera ici quelques développements que j'ai présentés en juin 2010 à l'Institut des systèmes complexes (ISC) de Paris. Je tiens à remercier Louis-José Les-tocart, Peter Reynaert et Pierre-Jean Renaudie pour leurs commentaires, dont je me suis efforcé de tenir compte dans la version finale.

La théorie de l'intentionnalité phénoménale peut être présentée très schématiquement de la manière suivante. D'abord, l'ambition des théoriciens de l'intentionnalité phénoménale est de reprendre à leur compte les théories représentationnelles de la conscience des années 1990, mais en rejetant leurs prémisses externalistes. Ensuite, cette double prise de position représentationnaliste et internaliste a eu pour effet de rapprocher singulièrement ces auteurs de la phénoménologie austro-allemande. En somme, on pourrait aller jusqu'à dire qu'un des résultats obtenus a été de réactualiser la théorie de l'intentionnalité husserlienne et surtout brentanienne. Cependant, une des idées que je voudrais avancer ici est que la théorie de l'intentionnalité phénoménale a malheureusement aussi hérité de certains défauts de la psychologie brentanienne.

1. Inséparatisme

Pour bien comprendre de quoi il retourne, il faut commencer par rappeler que la théorie de l'intentionnalité phénoménale, comme en un certain sens le représentationnalisme en général, est née d'une réaction contre une certaine orthodoxie qui fut longtemps dominante en philosophie de l'esprit et qui l'est encore dans les sciences cognitives — orthodoxie que les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale appellent le « *séparatisme* ».

L'attitude séparatiste en philosophie de l'esprit peut être résumée comme suit. D'abord, il s'agit d'affirmer que l'esprit présente deux composantes distinctes et seulement ces deux composantes : d'un côté l'intentionnalité, de l'autre ce qu'on appelle la conscience phénoménale, les *qualia* ou encore, depuis Thomas Nagel, l'« effet que ça fait ». De manière conséquente, on divise ainsi la philosophie de l'esprit en deux disciplines distinctes et exclusives : d'une part la théorie de l'intentionnalité, d'autre part une hypothétique phénoménologie définie comme étant la théorie de la conscience phénoménale. Ensuite, on pose une différence fondamentale et irréductible entre l'intentionnalité et la conscience phénoménale, mais aussi, corrélativement, une différence *épistémologique* fondamentale et irréductible entre la théorie de l'intentionnalité et la phénoménologie. Ce n'est là, pourtant, qu'une partie de l'argumentation séparatiste. L'autre aspect, tout aussi important, est l'idée que la différence entre intentionnalité et conscience phénoménale coïncide avec la différence entre ce qui est rigoureusement théorisable et ce qui n'est pas rigoureusement théorisable. Cette seconde idée s'explique par le fait que l'attitude séparatiste est indissociable d'une contrainte naturaliste qui est depuis toujours constitutive de la philosophie de

l'esprit. De fait, la première philosophie de l'esprit peut être décrite comme une tentative visant à réintroduire en philosophie ce que le physicalisme étroit des behavioristes semblait avoir banni définitivement, à savoir, précisément, l'esprit. L'idée était que les behavioristes avaient raison d'exiger que toute théorie scientifique soit naturaliste, mais qu'ils avaient tort de comprendre cette thèse au sens d'un physicalisme étroit rendant à jamais impossible une authentique philosophie de l'esprit. Bref, une naturalisation de l'esprit est possible à certaines conditions, et par conséquent aussi une authentique philosophie de l'esprit.

Or, le point important est que, du moins dans l'optique séparatiste, il a pu sembler que le projet de naturalisation n'était que partiellement réalisable. Il semblait y avoir dans l'esprit quelque chose de non naturalisable et donc de non théorisable, à savoir, précisément, la conscience phénoménale. En quelque sorte, c'est là la contrepartie épistémologique de la thèse d'une séparation radicale entre conscience et intentionnalité : l'esprit se compose de deux parties dont une seule, l'intentionnalité, est naturalisable et donc proprement théorisable. Ce qui a pour effet de disqualifier *a priori* toute phénoménologie. Dans une telle perspective séparatiste, la phénoménologie naturellement ne peut qu'être une théorie douteuse et parasitaire, voire une non-théorie, qu'on peut laisser dédaigneusement aux philosophes continentaux.

Ainsi les extraordinaires progrès de l'intelligence artificielle ont conduit de nombreux philosophes à envisager une naturalisation de l'esprit dont le principe était de concevoir l'intentionnalité sur le modèle de programmes d'ordinateur. Cette conception, avec ses nombreuses variantes, est encore dominante dans les sciences cognitives, où l'activité intentionnelle est généralement assimilée à une activité de traitement de l'information, c'est-à-dire de *calcul* : l'esprit intentionnel est fondamentalement quelque chose qui calcule, un *computer*. Évidemment, l'analogie avec l'ordinateur est censée permettre une naturalisation complète de l'intentionnalité. Car il n'y a ontologiquement rien de plus, dans un ordinateur, qu'une multitude de microprocesseurs et de circuits électriques — le *hardware* — qui sont des objets physiques en un sens non problématique. Si être intentionnel consiste à calculer comme le font les ordinateurs, alors il n'y a aucune raison de lui chercher une autre ontologie qu'une ontologie strictement physique : l'esprit intentionnel est un cerveau qui calcule. Or cela reste vrai alors même que les règles symboliques — syntaxiques — qui gouvernent le *software* ne sont pas simplement réductibles aux lois physiques qui gouvernent le *hardware*. On peut donc en toute confiance être naturaliste sans éliminer l'esprit comme le faisaient les physicalistes étroits.

On trouve d'innombrables autres tentatives de naturalisation de l'intentionnalité, par exemple en termes de fonctions biologiques ou dans la perspective d'un externalisme causal ou social. L'idée est toujours que l'intentionnalité est naturalisable si et seulement s'il est possible de la définir dans les mêmes termes que les objets indiscutablement physiques, en particulier en termes de relations causales : par exemple l'intentionnalité est une propriété fonctionnelle du cerveau tout comme « pomper le sang » est une propriété fonctionnelle du cœur, ou encore la croyance que le ciel est bleu est un certain état mental qui tend à être causé par le fait que le ciel est bleu. Dans cette perspective, la naturalisation engendre certes de très nombreux problèmes *scientifiques*, spécialement dans les neurosciences, mais elle ne semble pas poser de problème *philosophique* insurmontable. On rejoint par là ce que Galen Strawson (2010, p. 208) appelait la *no-problem thesis*, c'est-à-dire la thèse suivant laquelle l'intentionnalité n'est pas vraiment un problème de fond dans la mesure où on peut facilement la définir en termes naturalistes.

Cependant, cette ambition de naturaliser l'esprit s'est vite heurtée à certaines limites. Car précisément, il semble que tout ne soit pas naturalisable dans l'esprit. De fait, la naturalisation de l'intentionnalité n'est pas toute la naturalisation de l'esprit. Il subsistait apparemment quelque chose comme un résidu non naturalisable et non théorisable, à savoir l'autre partie de l'esprit, la conscience phénoménale, les mystérieux *qualia*. Il y a donc une double idée ici. D'abord, il y a l'idée qu'une théorie naturaliste de l'intentionnalité n'est pas une théorie complète de l'esprit. Pour le dire dans les termes de David Chalmers dans *The Conscious Mind*, on peut peut-être décrire en termes naturalistes ce que l'esprit *fait*, c'est-à-dire quelle fonction causale revient à l'intentionnalité dans nos comportements, dans le fonctionnement du cerveau, dans l'évolution des espèces, etc., mais par là on n'aura pas décrit en termes naturalistes ce que l'esprit *sent* (Chalmers 1996, p. 11). On sera passé à côté de l'aspect *interne* des représentations qui fait que, justement, cela a sur moi un certain effet d'avoir telle ou telle représentation. Ensuite, il y a l'idée que ce qu'on a réussi à faire avec l'intentionnalité devient impossible dans le cas de la conscience phénoménale. La conscience phénoménale n'est pas naturalisable et par conséquent elle n'est pas théorisable. Par ce biais, pour ainsi dire, le sort de la phénoménologie est scellé. Il semble que la naturalisation ne marche plus dans le cas de la conscience phénoménale, ou du moins plus aussi bien ou plus de la même manière. Les raisons pour cela sont à première vue assez évidentes. Elles découlent avec un certain degré d'évidence du fait que les *qualia*, dit-on, sont privés, intrinsèques, ineffables, immédiatement expérimentables. C'est du moins ce que

prescrit la définition des *qualia* dans sa version la plus forte, celle critiquée par Daniel Dennett dans son texte classique « Quining Qualia » (Dennett 1993). Mais même si on juge cette définition trop restrictive, on ne voit pas comment on nierait que les *qualia* sont subjectifs et « internes ». L'effet que ça fait de voir le ciel bleu, selon toute apparence, c'est quelque chose de subjectif, quelque chose qui se situe « dans ma tête » et non dans le monde objectif comme le ciel bleu lui-même. Or, cela semble aller à l'encontre des conditions minimales de toute théorisation. Comment édifier une théorie de ce qui est simplement subjectif et hétérogène à la nature physique ?

C'est là un problème, parce qu'on aimerait pouvoir édifier une théorie complète et unifiée de l'esprit. Il y a quelque chose de profondément frustrant à dire que la philosophie de l'esprit doit laisser de côté la conscience : et c'est d'autant plus insatisfaisant que la conscience (actuelle ou au moins potentielle) semble justement ce qui distingue l'esprit de l'ordinateur, ce qui constitue et distingue le mental comme tel. On peut défendre assez plausiblement l'idée que certains états mentaux ne sont pas intentionnels, mais il semble en revanche plus difficile de dire que certains états mentaux ne sont pas conscients, même potentiellement — cela quoi qu'en pensent les cognitivistes. La thèse fonctionnaliste de la réalisation multiple n'est qu'une autre façon d'exprimer le même problème. Définir les représentations en termes d'inputs sensoriels, de calcul syntaxique et d'outputs comportementaux, puis affirmer que toutes ces structures se retrouvent aussi bien dans les ordinateurs, cela revient à dire que ce que la psychologie populaire tient pour éminemment définitoire du mental, à savoir la conscience, n'a pas sa place dans une authentique théorie de l'esprit.

À l'opposé, on peut dire que la conscience est le grand problème de la nouvelle philosophie de l'esprit, le *hard problem*, comme dit Chalmers. Autant la première philosophie de l'esprit était animée, comme je l'ai dit, par la volonté de réintroduire l'*intentionnalité* en philosophie contre le behaviorisme, autant la nouvelle philosophie de l'esprit aspire à réintroduire la *conscience* en philosophie contre la première philosophie de l'esprit. Toutes sortes de solutions ont été proposées pour résoudre le problème, avec chacune ses avantages et ses inconvénients. Je vais rapidement les passer en revue avant de passer à l'intentionnalité phénoménale.

L'essentiel, pour comprendre la suite, est de bien voir que la conception que je viens d'esquisser présente deux faces distinctes. D'abord il y a le séparatisme, suivant lequel l'intentionnalité et la conscience phénoménale sont irréductiblement hétérogènes l'une à l'autre. Ensuite il y a l'idée qu'une authentique théorie de la conscience phénoménale est une impossibilité, ou du moins quelque chose d'essentiellement très problématique philosophique-

ment. Comme je l'ai suggéré, le premier aspect est pour ainsi dire plus fondamental que le second, qui en est une conséquence. Les tentatives de solution au problème de la conscience peuvent être réparties en deux groupes. D'un côté, certains contestent le deuxième versant et s'emploient à montrer qu'une théorie de la conscience phénoménale est possible tout en approuvant le séparatisme. À ce groupe se rattache la part la plus significative des *Consciousness Studies* des années 1990. De l'autre côté, il y a ceux qui, plus fondamentalement, s'en prennent au séparatisme lui-même. La théorie de l'intentionnalité phénoménale rentre sous cette rubrique.

Commençons par le premier groupe. Pour faire simple, et en suivant une suggestion de Uriah Kriegel dans deux articles récents, on peut à son tour diviser ce groupe en deux sous-groupes (Kriegel 2003 ; Kriegel 2006). Premièrement, on doit mentionner ce que Kriegel appelle les approches *réductives*. L'idée est de neutraliser le problème de la conscience phénoménale en montrant qu'on peut, si on s'y prend adroitement, rabattre *en un certain sens* le phénoménal sur le non-phénoménal. Les approches réductives ne consistent donc pas à nier le séparatisme, mais plutôt à montrer qu'une théorie de la conscience phénoménale est possible *en dépit du séparatisme*, et plus spécialement que l'apparente impossibilité d'une théorie de la conscience phénoménale peut être surmontée si on pose le problème de la conscience sur un autre plan, non phénoménal : *oui* la conscience phénoménale est une entité à la première personne, subjective, qui comme telle n'est pas proprement théorisable, *mais* il reste possible de surmonter la difficulté en l'étudiant d'un autre point de vue, objectif, à la troisième personne. Ce qui est ainsi remis en cause n'est donc pas le séparatisme lui-même, mais l'implication suivant laquelle le séparatisme entraîne l'impossibilité d'une théorie de la conscience. Un exemple de cette position est l'approche dite fonctionnaliste de la conscience exposée par Daniel Dennett (1991). Dennett nous dit en substance ceci : une phénoménologie est possible, mais à la condition d'étudier la conscience à travers ses manifestations objectives, comportementales, à savoir en *interprétant* à la troisième personne ce qu'un sujet autre que moi *dit* à la première personne, puis en intégrant les résultats de cette interprétation dans une explication naturaliste de l'esprit en termes causaux et fonctionnels. Cette méthode d'interprétation, que Dennett appelle « attitude intentionnelle » et qu'il met au fondement de son « hétérophénoménologie », est censée être « une méthode de description phénoménologique qui peut (en droit) rendre justice aux vécus subjectifs les plus privés et les plus ineffables en n'abandonnant à aucun moment les scrupules méthodologiques de la science » (Dennett 1991, p. 72).

Un autre exemple, qui nous intéressera ici plus spécialement, est ce qu'on appelle la *théorie représentationnelle de la conscience*. Cette position consiste cette fois à rabattre jusqu'à un certain point la conscience phénoménale sur l'intentionnalité, qu'on estime philosophiquement non ou moins problématique. Ainsi, Fred Dretske proposait de définir les *qualia* de telle manière qu'ils soient « constitués par les propriétés que les choses sont représentées comme ayant » (*constituted by the properties things are represented as having*) (Dretske 1995, p. 1). Bref, les *qualia* ne sont pas entièrement hétérogènes à l'intentionnalité, mais il faut en réalité les définir eux-mêmes en termes externalistes et les localiser dans le contenu intentionnel de l'expérience lui-même. On verra que ce point de vue a été partiellement repris par les partisans de l'intentionnalité phénoménale, quoique dans une optique internaliste et avec une signification différente.

Le second sous-groupe rassemble ce que Kriegel appelle les approches non réductives. Ici, on s'en tient fermement au séparatisme sans chercher à en atténuer les effets, mais on va se ménager une échappatoire pour restaurer, malgré le séparatisme, la possibilité d'une théorie de la conscience. On voit dans la subjectivité phénoménale quelque chose d'irréductible et en même temps un matériau essentiellement réfractaire à toute théorisation, un « mystère » plutôt qu'un problème, mais on affirme néanmoins la possibilité d'en dire quelque chose de pertinent philosophiquement ou scientifiquement. Cette attitude est typiquement celle de David Chalmers dans son ouvrage *The Conscious Mind*, qui préfigure par ailleurs certaines thèses défendues par les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale. Chalmers rejette le représentationnalisme justement parce qu'il est réductif : le représentationnalisme nous fait perdre le phénoménal en cherchant à l'expliquer par le non-phénoménal. Très sommairement, son ambition est d'une part de réaffirmer et de renforcer le séparatisme à travers ni plus ni moins qu'un dualisme et, d'autre part, de garantir la possibilité de théoriser la conscience phénoménale, dans une perspective qui n'est pas sans rappeler, même si Chalmers ne le cite pas, la psychophysique de Fechner. Sans doute, arguë-t-il, un fossé infranchissable sépare la partie phénoménale de la partie naturalisable de l'esprit, mais il y a néanmoins quelque chose à dire de la conscience : on peut étudier la relation causale unissant les deux parties et établir des lois de corrélation.

Le deuxième groupe de solutions, celui de l'intentionnalité phénoménale, est plus radical et les conséquences à en tirer sont plus profondes. L'idée n'est pas seulement d'établir que le séparatisme n'implique pas l'impossibilité d'avoir une théorie de la conscience, mais de montrer que le séparatisme lui-même est faux et de préconiser, en conséquence, un « insépa-

ratisme » (*inseparatism*). Je fais remarquer au passage que cet inséparatisme a eu quelques précurseurs dans les années 1990. Il faut citer en particulier Colin McGinn (1991), Galen Strawson (2010), Charles Siewert (1998) ou encore Searle (1992).

L'enjeu de l'inséparatisme est d'établir la dépendance de l'intentionnalité envers la conscience, comprise au sens où le contenu intentionnel de l'expérience, voire de tout état intentionnel ou de tout état mental, est à proprement parler constitué par sa phénoménologie. La thèse inséparatiste est formulée par Graham, Horgan et Tienson de la manière suivante :

Tout état mental paradigmatique est phénoménalement intentionnel quant à son contenu. (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 470.)

Cette thèse est pour ainsi dire le point de départ de la théorie de l'intentionnalité phénoménale. Nous pouvons d'abord mettre entre parenthèses le mot « paradigmatique », qui sert à exclure certains cas limites débattus aujourd'hui notamment dans les sciences cognitives. Les auteurs veulent simplement dire qu'ils n'entreront pas dans ces débats et qu'ils se borneront à parler d'états qui sont reconnus comme mentaux de façon unanime et non problématique, en réservant la possibilité que certains états mentaux non paradigmatiques ne soient pas phénoménalement intentionnels.

Cela étant dit, on peut expliciter cette thèse en disant qu'elle renferme deux prescriptions distinctes. Premièrement, tout état mental est intentionnel. Deuxièmement, cette intentionnalité des états mentaux est, dans tous les cas, une intentionnalité *phénoménale*. Essayons maintenant de voir plus clair dans ces deux prescriptions en commençant par la première.

La prescription suivant laquelle tout état mental est intentionnel est usuellement intitulée, dans la littérature, la « thèse de Brentano ». Elle ne forme en réalité qu'une partie de la thèse exposée par Brentano en 1874 dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, mais je reviendrai sur ce point dans la suite. La thèse de Brentano ainsi formulée a fait couler beaucoup d'encre. On peut se demander si certains états mentaux ne sont pas dépourvus d'intentionnalité, comme le pense Searle par exemple. Je fais également remarquer que cette formulation de la thèse de Brentano évacue *de facto* la question de l'intentionnalité dérivée. Peut-être tout ce qui est intentionnel n'est pas mental, peut-être il y a un sens à qualifier d'intentionnels le langage ou des programmes d'ordinateur, mais cela n'a pas d'importance pour le moment. Ce qu'on affirme ici, ce n'est pas que tout ce qui est intentionnel est mental, mais que tout état mental est intentionnel.

La seconde prescription est plus importante et elle nous retiendra plus longtemps. Ce qu'il s'agit d'affirmer ici, c'est que toute intentionnalité mentale est phénoménale, c'est-à-dire consciente au sens de la conscience phénoménale. Ou encore : la thèse est que l'intentionnalité mentale, non dérivée, intrinsèque, implique la conscience, ou que l'existence d'une intentionnalité est dépendante de l'existence d'une conscience correspondante. Paradigmatiquement, cette thèse est celle rejetée par Fodor et les cognitivistes, mais aussi celle défendue par Colin McGinn (1991) et par Searle, quoique avec une importante réserve qu'il appelle le « principe de connexion ». Évidemment, une telle thèse revient à rejeter au moins jusqu'à un certain point — c'est-à-dire pour autant qu'on se limite aux états mentaux « paradigmatiques » — la notion même de représentation inconsciente telle qu'elle a été forgée par Freud, mais aussi telle qu'elle est maintenue fermement aujourd'hui dans les sciences cognitives, où l'on attribue à l'esprit un certain nombre de processus subconscients de traitement de l'information.

Je voudrais maintenant broser à grands traits la théorie de l'intentionnalité phénoménale en la ramenant à trois grandes idées, que je vais passer en revue successivement. Il y a d'abord la *thèse représentationnaliste*, ensuite deux autres thèses que les partisans de l'intentionnalité phénoménale intitulent respectivement la *constitution phénoménale* et l'*immédiateté présentationnelle*. C'est dans ces deux dernières thèses que résident la principale innovation de ce courant dans le paysage philosophique contemporain, mais aussi, comme on va le voir, ses difficultés les plus criantes.

2. Représentationalisme

Commençons par la théorie représentationnelle de la conscience, dont je vais rappeler les grandes lignes très sommairement en me limitant à ce qui concerne directement la question de l'intentionnalité phénoménale.

La théorie représentationnelle de la conscience, l'une des principales nouveautés de la philosophie de l'esprit des années 1990, a été mise au point indépendamment par Fred Dretske et Michael Tye, curieusement dans deux ouvrages parus la même année chez le même éditeur (Tye 1995 ; Dretske 1995). Par commodité, j'appellerai cette variété de représentationnalisme « représentationnalisme standard », pour la distinguer de la théorie de l'intentionnalité phénoménale qui incarne une forme dissidente de représentationnalisme. L'ambition de Dretske et de Tye est d'annexer toutes les propriétés phénoménales de l'expérience à son contenu intentionnel. Pour le dire dans la terminologie de Shoemaker (1994) et de Kriegel (2002), qui est plus

commode et que j'adopterai dans la suite, il s'agit d'identifier purement et simplement le *caractère phénoménal* de l'expérience au *contenu phénoménal* de l'expérience. Par exemple, l'expérience visuelle d'une tache rouge présente une face qualitative qui est l'« effet que ça fait » de voir cette tache rouge, mais cette face qualitative est intégralement définissable en termes représentationnels. Les propriétés phénoménales de la tache, par exemple sa couleur, sa taille subjective, sa forme, etc., sont des propriétés *représentées* qui appartiennent comme telles au contenu intentionnel de l'expérience. Les cas moins évidents comme les sensations de douleur et de chatouillement peuvent être décrits de la même manière en vertu de leur localisation corporelle. Une douleur est une douleur à *ma jambe*, une démangeaison est une démangeaison à *mon bras* : ces sensations manifestent en ce sens des propriétés de ce qui est représenté dans l'expérience de mon propre corps.

Notons que cette manière de voir suppose souvent la possibilité de contenus non conceptuels. En ce sens, le représentationnalisme s'inscrit dans un combat mené par Dretske, dès la fin des années 1960, contre une certaine orthodoxie descriptiviste ou conceptualiste assez caractéristique de la philosophie analytique classique jusqu'à Searle et McDowell inclusivement (Dretske 1969). Mais c'est là un autre problème que je n'aborderai pas ici (voir Seron, à paraître).

Le principal argument en faveur du représentationnalisme est ce qu'il est convenu d'appeler l'« argument de la transparence de l'expérience ». Il s'agit, en un mot, de l'observation suivant laquelle la réflexion sur nos expériences semble confinée au seul contenu phénoménal. Quand je me tourne introspectivement vers mon expérience visuelle de la tache rouge, tout ce que je peux en dire, semble-t-il, est que c'est une expérience de quelque chose qui a telle forme, telle couleur, telle taille subjective, etc. Tous ces caractères manifestent certes des propriétés subjectives, mais aussi des propriétés de ce qui est représenté, c'est-à-dire des propriétés localisables dans le contenu intentionnel de l'expérience.

Je fais remarquer au passage que cet argument n'est pas propre au camp représentationnaliste. Chalmers en a ainsi proposé une variante linguistique dans le sillage de Ryle. L'argument consiste, cette fois, à mettre en avant l'apparente impossibilité de *parler* de sa propre expérience phénoménale dans un langage purement phénoménal. Comme le remarque Chalmers, « nous n'avons pas de langage indépendant pour décrire les qualités phénoménales » (Chalmers 1996, p. 22). Par exemple, il ne m'est apparemment pas possible de décrire phénoménologiquement mon expérience phénoménale de la tache rouge sans faire référence à des propriétés externes comme « être rouge », « avoir la même couleur que le jus de fraise » ou

« causer la croyance que quelqu'un s'est blessé », etc. En ce sens le caractère phénoménal pourrait bien être, comme dit Chalmers, *ineffable*, à savoir exprimable seulement en termes non phénoménaux. Une autre variante assez radicale du même argument, elle aussi non représentationaliste, est due à Colin McGinn (1991, p. 10 suiv.). L'idée de ce dernier était que la conscience n'est en aucun sens une entité observable, parce que nos sens sont fondamentalement conçus pour représenter des objets spatiaux. La conscience, affirme-t-il, est « nouménale », au sens fort où elle est inobservable mais aussi inconnaissable au moyen d'inférences à partir d'énoncés observationnels. Ce qui n'empêchait pas McGinn, par ailleurs, de préconiser une approche réaliste de la conscience suivant laquelle la conscience est un fait naturel métaphysiquement non problématique : mais précisément ce fait naturel est inconnaissable.

Ce type d'argumentation contre les *qualia* a fait l'objet de quelques critiques, dont l'une des plus représentatives est celle de Peacocke (1983, p. 12-26). Je me contente de signaler en passant cette critique, qui a d'ailleurs été réfutée, à mon avis définitivement, par Peter Carruthers (2000, p. 116 suiv.). Je m'efforcerai, un peu plus loin, de montrer que l'argument de la transparence n'est pas valide pour une raison plus profonde. Je crois qu'il y a dans cet argument un défaut plus fondamental que ceux épinglés par Peacocke, qu'il est peut-être circulaire ou du moins qu'il repose sur une conception fallacieuse de la conscience contre laquelle justement la 5^e *Recherche logique* de Husserl a le mérite de nous mettre en garde. Parallèlement, ma conviction est qu'il y a quelque chose de profondément juste dans l'argument de la transparence et spécialement dans ses variantes non représentationalistes, mais aussi que cet argument n'est pas relevant pour une théorie de la conscience.

Pour le moment, l'essentiel est que les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale ont repris à leur compte cette conception représentationaliste de la conscience, sous une forme que Horgan et Tienson intitulent la thèse de l'« intentionnalité de la phénoménologie ». Je cite cette thèse, sous une forme abrégée :

Les états mentaux du type paradigmatiquement phénoménal ont un contenu intentionnel qui est inséparable de leur caractère phénoménal.

Cette thèse est commune à la théorie de l'intentionnalité phénoménale et aux théories représentationnelles. En effet, Dretske ou Tye ne disent pas autre chose : les phénomènes qualitatifs *représentent*, ils sont en réalité intentionnels. Cette convergence explique pourquoi les partisans de l'inten-

tionnalité phénoménale ont pu voir dans le représentationalisme « une prise de distance actuellement influente envers le séparatisme » (Horgan et Tienson 2002, p. 520 ; cf. aussi Kriegel 2003). Mais précisément, on va voir dans un instant que cette convergence est seulement partielle.

Encore deux remarques, plus techniques, avant de passer au point suivant. D'abord, les partisans de l'intentionnalité phénoménale n'admettent pas l'orientation massivement externaliste du représentationalisme standard : ce qui nous amène directement à la deuxième des trois thèses distinctives de l'intentionnalité phénoménale, dont il sera question un peu plus loin. Ensuite, l'internalisme n'est pas la seule divergence opposant les partisans de l'intentionnalité phénoménale au représentationalisme standard de Dretske et de Tye. Ainsi Kriegel en préfère une version un peu plus compliquée due à Shoemaker (Shoemaker 1994, cf. Kriegel 2002). Il accepte l'argument de la transparence et donc aussi l'identification représentationaliste du caractère phénoménal au contenu phénoménal, mais il n'en reconnaît pas moins la nécessité de *qualia* non représentationnels. En d'autres termes, il y a d'un côté des propriétés subjectives de l'objet, par exemple le rouge phénoménal, et de l'autre les propriétés qualitatives de l'expérience elle-même, qui se situent en dehors du caractère phénoménal. Toute la question est alors de savoir quel sort on va réserver à ces mystérieux *qualia*, sachant que, comme le montre l'argument de la transparence, ils ne peuvent pas appartenir au contenu intentionnel. De manière conséquente mais assez problématique, Kriegel choisit de les définir en termes neurophysiologiques (Kriegel 2002, 185 ; Kriegel 2003, p. 295). Mais je reviendrai sur ce point dans ma conclusion.

3. Constitution phénoménale

J'en viens maintenant à la constitution phénoménale. Bien qu'elle soit exprimée avec précautions, il y a chez les partisans de l'intentionnalité phénoménale une tendance très nette à considérer, dans une perspective ouverte par Searle, que l'intentionnalité intrinsèque implique la conscience (voir par exemple Kriegel 2003, p. 288). Pourtant, l'essentiel n'est pas là. Les partisans de l'intentionnalité phénoménale ne se contentent pas d'affirmer que l'intentionnalité mentale implique la conscience, mais ils envisagent également l'hypothèse que les deux caractères sont en réalité *équivalents*, voire *identiques* (voir Horgan et Kriegel, à paraître, p. 7 et 9). En clair : ce n'est pas seulement que tout état intentionnel est conscient, mais c'est aussi, peut-on supposer, que tout état conscient est intentionnel. Comme on l'aura

compris, cette thèse signifie que c'est désormais la phénoménologie qui a le dernier mot. Elle n'est plus cette discipline marginale dont on ne sait pas très bien quoi faire, mais il est désormais permis de penser qu'elle est peut-être la philosophie de l'esprit en totalité ! Peut-être l'esprit en totalité est fondamentalement phénoménal et la bonne théorie de l'intentionnalité est elle-même phénoménologique : alors elle est toujours et essentiellement une théorie de l'*intentionnalité phénoménale*, c'est-à-dire une *phénoménologie de l'intentionnalité*. C'est là la thèse de l'intentionnalité phénoménale au sens étroit :

Il y a une espèce d'intentionnalité, omniprésente dans la vie mentale humaine, qui est constitutivement déterminée par la seule phénoménologie. (Horgan et Tienson 2002, p. 520.)

Deux points importants dans cet énoncé : d'abord l'intentionnalité est « omniprésente (*pervasive*) dans la vie mentale humaine », ensuite cette intentionnalité est fondamentalement de nature phénoménale. Bref, l'esprit est intégralement intentionnel et intégralement phénoménal, ces deux caractères devant être pensés au *minimum* comme essentiellement interdépendants.

La ressemblance est frappante entre la thèse inséparatiste telle que je l'ai commentée et la phénoménologie austro-allemande. Dans un texte de 2007, Graham, Horgan et Tienson font remonter l'inséparatisme à Descartes et à Locke, mais aussi, de manière plus significative, à Brentano et à Husserl, par opposition à « la philosophie anglo-américaine de la fin du vingtième siècle ». Pour Brentano et Husserl, « la conscience et l'intentionnalité sont traitées typiquement comme des aspects inséparables de nos vies mentales » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 468). De même dans un autre article tout récent, Horgan et Kriegel invoquaient Brentano et ses élèves — Twardowski, Meinong et bien sûr Husserl — en suggérant qu'il ne fallait pas chercher ailleurs l'origine de l'idée d'intentionnalité phénoménale. Je les cite : « Les vifs débats sur l'intentionnalité chez Brentano et ses élèves concernaient en fait l'intentionnalité phénoménale, qui était probablement l'unique intentionnalité qu'ils reconnaissaient. » (Horgan et Kriegel, à paraître, p. 2.)

Ce rapprochement est encore plus évident si l'on prend la peine de considérer la lettre de la thèse de l'intentionnalité telle qu'elle est énoncée par Brentano dans sa *Psychologie du point de vue empirique*. Comme on sait, Brentano a introduit la notion d'intentionnalité dans un dessein précis. Son but était de définir la psychologie, en présupposant par ailleurs que définir une science, cela équivaut à définir son domaine d'objets : la psychologie se

définit comme la science des phénomènes psychiques. En conséquence, il s'agissait pour lui de définir les phénomènes psychiques en énonçant un critère permettant de les distinguer des phénomènes non psychiques, physiques. Ce critère était l'intentionnalité, c'est-à-dire cette étrange propriété qui fait que certains phénomènes possèdent un contenu intentionnel, que par exemple telle perception est une perception *de cette table*, que tel jugement est un jugement *qu'il fait beau*, que tel acte d'imagination est une imagination *du Père Noël*, etc. Or, cette caractérisation n'est évidemment possible qu'à la condition d'affirmer une relation d'équivalence logique entre « être psychique » (ou « être mental ») d'une part et « être intentionnel » d'autre part. Autrement dit : (1) tout ce qui est mental est intentionnel, c'est-à-dire intrinsèquement intentionnel, et (2) tout ce qui est intentionnel, c'est-à-dire intrinsèquement intentionnel, est mental. C'est en ce sens que ce qu'on appelle techniquement la « thèse de Brentano » n'est en réalité qu'une partie de la thèse effectivement défendue par Brentano. Ce dernier ne déclarait pas seulement que tout ce qui est mental est intentionnel, mais il défendait aussi ce qu'on appelle usuellement la *converse Brentano thesis*, suivant laquelle tout ce qui est intentionnel est mental. Mais ce n'est pas tout. Brentano posait également une autre relation d'équivalence qui est très importante pour notre problème. D'une part, il affirmait que (3) tout ce qui est mental est conscient. C'est là une conséquence immédiate de sa réfutation de l'idée de représentation inconsciente, que je ne commenterai pas ici, faute d'espace, mais qui est stratégiquement centrale dans la *Psychologie* de 1874. D'autre part, Brentano estimait aussi que (4) tout ce qui est conscient est mental. Cette deuxième thèse, assez triviale, est une conséquence directe de la définition brentanienne de la conscience en termes de perception interne, mais là encore je signale ce point sans entrer dans le détail. L'essentiel est que ces deux thèses mises ensemble reviennent à affirmer que « être mental » et « être conscient » sont des expressions équivalentes. Ce qui permet de reformuler autrement l'équivalence du mental et de l'intentionnel. Au lieu de dire que tout ce qui est mental est intentionnel et que tout ce qui est intentionnel est mental, nous pouvons maintenant dire ceci : tout ce qui est conscient est intentionnel, tout ce qui est intentionnel est conscient. Ou en d'autres termes : « mental », « intentionnel » et « conscient » sont des expressions strictement équivalentes. Telle est la base même de la théorie de l'intentionnalité de Brentano et aussi, avec quelques différences dont on peut faire abstraction ici, de la théorie de l'intentionnalité de Husserl. La conséquence est évidente : la psychologie, c'est-à-dire la science du mental, est fondamentalement une *phénoménologie de l'intentionnalité*.

Les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale ont plus que de la sympathie envers le point de vue exprimé par Brentano en 1874, et on peut dire que la position générale est la même avec quelques différences d'accentuation et de perspective. Il reste maintenant à préciser ce que signifie ou implique plus concrètement cette équivalence de l'intentionnalité et de la conscience pour les partisans de l'intentionnalité phénoménale. Très succinctement, on peut dire que cette relation d'équivalence fait l'objet d'une *interprétation déterminée*, substantiellement *internaliste*, qui suffit à démarquer significativement la théorie de l'intentionnalité phénoménale du représentationnalisme standard. La notion de *constitution phénoménale*, introduite par Horgan, Tienson et Kriegel, ne fait qu'exprimer plus précisément la même idée, suivant laquelle l'intentionnalité intrinsèque, comme disent Horgan et Tienson, est « constitutivement déterminée par la seule phénoménologie »¹. Le mot « constitution » est délibérément vague, et il faut sans doute y voir plutôt l'intitulé d'un problème qu'une véritable solution. L'idée qu'il s'agit de mettre à l'épreuve est celle-ci :

Nous employons l'expression « constitutivement déterminée » pour dire que cette espèce d'intentionnalité n'est pas seulement nomologiquement (*nominally*) déterminée ; bien plutôt, les états mentaux intentionnels ont tel contenu intentionnel *en vertu de* leur phénoménologie. (Horgan et Tienson 2002, p. 520.)

Bref, ce n'est pas seulement que *de manière générale* l'intentionnalité s'accompagne toujours de conscience et que la conscience est toujours intentionnelle, mais il faut supposer entre les deux un lien plus fort, une relation de « constitution phénoménale », qui fait que le contenu intentionnel n'a *in concreto* pas d'autre réalité ni d'autre origine que phénoménologique : c'est *parce que* l'état mental a telle ou telle phénoménologie qu'il a aussi tel ou tel contenu intentionnel, c'est parce que l'effet que ça fait de voir cette table est tel ou tel que ma perception visuelle est une perception de cette table et non de cette chaise. Ce point est évidemment central dans l'argumentation inséparatiste. Il s'agit de défendre l'idée que le contenu intentionnel « est complètement constitué par l'effet que ça fait (*the what-it's-likeness*) <d'une> présentation immédiate ou directe » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 471).

Je reviendrai un peu plus loin sur cette notion de présentation. Ce qu'il faut souligner pour le moment, c'est que cette thèse est d'abord une thèse

¹ Sur ce concept, cf. Horgan et Kriegel, à paraître.

internaliste, que ces auteurs étayent au moyen d'arguments typiquement internalistes, par exemple l'argument de l'hallucination et du rêve ou l'argument searlien du cerveau dans la cuve. Le contenu intentionnel est entièrement constitué phénoménalement, il est « étroit » pour reprendre le terme technique usuel, au sens où il n'est pas constitué contextuellement ou causalement : « Le caractère conscient de la pensée et d'elle seule détermine ce au sujet de quoi est la pensée au sens de l'intentionnalité phénoménale. » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 471.) C'est ainsi que les mêmes auteurs opposent l'intentionnalité phénoménale à ce qu'ils appellent l'*intentionnalité externaliste*, c'est-à-dire à ce que Horgan et Tienson, mais aussi Brian Loar appellent la *référence*. L'intentionnalité au sens le plus fondamental n'est pas la référence, l'*aboutness* d'un état mental est une donnée phénoménale logiquement antérieure à sa relation à un objet existant *extra mentem*.

Ainsi, les partisans de l'intentionnalité phénoménale acceptent généralement l'argument de la transparence, mais ils refusent l'idée que l'argument de la transparence implique l'externalisme. Comme l'explique très clairement Brian Loar :

D'un côté, je pense que nous avons une conception cohérente des aspects sentis de l'expérience perceptuelle ; de l'autre, je ne pense pas que ces aspects soient « purement » qualitatifs, par eux-mêmes non intentionnels (...). L'idée de *qualia* visuels non intentionnels ne (me) paraît pas fondée. Nous ne pouvons pas séparer phénoménologiquement la pure expérience visuelle de sa prétention à repérer des objets et leurs propriétés. (...) Mais cela n'implique pas le représentationisme — bien qu'on le pense souvent. Cette idée est compatible avec, et à mon avis est mieux expliquée par une certaine conception internaliste de l'intentionnalité qui s'appuie sur l'idée d'aspect phénoménal de l'expérience, au sens large. (Loar 2003, p. 238-239.)

Il n'est pas difficile de trouver un exemple qui illustre cette idée de façon claire. Supposons que je voie hallucinatoirement une tache rouge. Si nous acceptons l'argument de la transparence, alors nous pouvons supposer que le caractère phénoménal de mon expérience coïncide avec son contenu phénoménal. Ce qui est phénoménal dans mon expérience, c'est le fait que quelque chose m'apparaît avec une certaine couleur, une certaine forme, une certaine taille subjective, tous ces caractères appartenant à ce qui est représenté et, en ce sens, au contenu intentionnel. Or, le caractère hallucinatoire de mon expérience signifie qu'aucun de ces caractères n'est « externe » au sens normal du mot. Et pourtant le contenu intentionnel est *pleinement déterminé*, quoique, peut-on supposer, phénoménalement et non conceptuellement. Si

par exemple j'exprime mon expérience visuelle en disant « je vois ceci », « ceci » est pour moi pleinement déterminé : c'est cette tache rouge avec telles ou telles propriétés m'apparaissant visuellement, et non pas telle autre tache à côté, qui est bleue et qui est plus petite, etc. Ce que je vois est entièrement constitué par ses propriétés phénoménales intrinsèques, sans que j'aie besoin de me référer à des objets externes.

Sans doute, on peut toujours rétorquer que mon expérience intentionne la tache rouge au sens où elle prétend s'y référer, où elle a pour fonction de se référer à une tache rouge existante mais où cette fonction n'est pas réalisée, et ainsi de suite. Mais on voit bien qu'il y a ici quelque chose comme une *mauvaise foi descriptive*, ou du moins qu'on passe à côté de l'essentiel, qui est simplement que je vois effectivement une tache rouge alors même qu'il n'y a aucune référence actuelle, c'est-à-dire tout simplement aucune référence. Que pourrait alors être la tache rouge, sinon seulement quelque chose d'interne à l'expérience elle-même ?

Pourtant la position internaliste des partisans de l'intentionnalité phénoménale est moins simple qu'il n'y paraît, et elle n'est pas uniforme. Certains, comme Brian Loar, semblent concéder que l'intentionnalité externaliste doit être préservée en un certain sens ou dans certains cas ; d'autres, comme Katalin Farkas (2008), l'excluent purement et simplement. Ce sur quoi tout le monde s'accorde, c'est le fait que l'intentionnalité ne présuppose pas la référence (Loar 2003), ou encore le fait qu'il y a des cas d'intentionnalité phénoménale singulière — exprimée par un démonstratif, par exemple — qui réclament un autre modèle descriptif que celui en termes de référence ou d'intentionnalité *de re*. C'est ainsi que Brian Loar, dans un volume dédié à Tyler Burge, pouvait s'accorder avec ce dernier sur sa conception externaliste tout en contestant qu'elle puisse servir de base pour la théorie de l'intentionnalité (Loar 2003).

4. Immédiateté présentationnelle

J'en viens maintenant à la troisième et dernière thèse caractéristique de l'intentionnalité phénoménale, celle de l'immédiateté présentationnelle. En clair : le contenu intentionnel de l'expérience a un caractère de présence phénoménale. Ou encore, il doit être une véritable *donnée phénoménale* qui peut, le cas échéant, se prêter à des objectivations introspectives. S'appropriant tacitement une notion à ma connaissance introduite par Colin McGinn (1991), Graham, Horgan et Tienson observent ainsi que « le contenu intentionnel se présente lui-même immédiatement ou directement au sujet ou à la

personne qui se trouve dans l'état » mental en question (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 471). Et en ce sens ces auteurs considèrent que l'immédiateté présentationnelle se confond avec ce que d'autres philosophes appellent les *qualia* ou les « phénomènes qualitatifs » (Graham, Horgan et Tienson 2007, p. 472). En effet, c'est bien de la conscience phénoménale elle-même qu'il s'agit. Le but est de définir la conscience comme ce caractère qui fait que le contenu intentionnel est présent phénoménalement au sujet, c'est-à-dire aussi, on l'aura compris, en introduisant l'intentionnalité dans le *definiens*.

Pour bien comprendre cette idée, il faut commencer par se demander ce qu'est au juste un contenu intentionnel. Dans l'article de 2003 que j'ai mentionné plus haut, Brian Loar s'en prenait à l'opinion, extrêmement courante en philosophie de l'esprit, suivant laquelle le contenu intentionnel est ce qu'on exprime linguistiquement au moyen d'une *that-clause*, d'une subordonnée introduite par « que ». Par exemple, le contenu intentionnel de ma croyance qu'il fait beau est exprimée par la subordonnée « qu'il fait beau » dans l'énoncé « je crois qu'il fait beau », où « je crois » exprime par ailleurs le mode psychologique. D'après Loar, cette conception est insatisfaisante parce qu'elle fait passer pour essentiel ce qui est seulement secondaire. En réalité, déclare-t-il, les subordonnées en « que » nous font perdre de vue ce qui est vraiment relevant dans le contenu intentionnel, à savoir « ma saisie réflexive du concept perceptuel, son contenu psychologique » (Loar 2003, p. 229). Selon lui, le contenu intentionnel ne doit pas être cherché dans l'expression linguistique de la forme « que *p* », mais « dans les espaces entre les mots » (*in the gaps between the words*) (Loar 2003, p. 230). Par exemple, je peux exprimer une expérience en disant « je vois que ceci est rouge ». Alors, ce que désigne le démonstratif « ceci » n'est pas n'importe quelle apparence visuelle, mais c'est *cette* apparence visuelle, cette donnée phénoménale qui est pleinement déterminée phénoménalement et qui est différente de telle autre. C'est en ce sens qu'il faut « lire entre les mots ». Dans les termes de Horgan et Kriegel, mais aussi de Brian Loar, tout cela n'est compréhensible que si je ne tiens pas seulement compte de la *that-clause*, qui conceptuellement n'est pas pleinement déterminée, mais aussi de son « mode de présentation » phénoménale, qui fait que des données phénoménales sont identifiées au moyen d'indexicaux. Pour reprendre la terminologie de Searle, la présentation phénoménale n'appartient pas simplement au mode psychologique de l'état mental, mais elle doit désormais être annexée au contenu intentionnel lui-même, dont elle est supposée *constitutive* (cf. Horgan et Tienson 2002, p. 522).

Évidemment, toute la question est de savoir ce qu'on entend au juste par « mode de présentation » et « présence phénoménale ». On peut d'abord remarquer qu'on a affaire ici à quelque chose d'assez éloigné du représentationnalisme de Dretske et de Tye. Définir la conscience comme une certaine particularité du contenu intentionnel qui fait qu'il renferme des composantes phénoménales, cela revient en effet à considérer que la conscience n'est pas fondamentalement une relation unissant le sujet à ses propres états mentaux, mais qu'elle se confond avec la visée intentionnelle elle-même, ou encore qu'« être un sujet conscient » est un cas particulier de « se représenter un objet externe ». Mais cette manière de voir peut paraître insatisfaisante, parce que notre conception intuitive de la conscience semble exiger davantage. On aimerait reconnaître à la conscience une certaine forme de réflexivité, fût-elle à comprendre en un sens très large.

Il y a deux stratégies courantes en vue d'enrichir le représentationnalisme et de rendre justice à cette dimension réflexive de la conscience. La première, qu'on appelle techniquement *représentationalisme d'ordre supérieur* et qui a été défendue notamment par Armstrong dès 1968, puis par Rosenthal et Carruthers, consiste à assimiler la conscience à une nouvelle représentation, de second degré, qui vient s'ajouter à la représentation de l'objet externe. La seconde stratégie, qu'on intitule *auto-représentationalisme*, est celle retenue par les partisans de l'intentionnalité phénoménale et spécialement par Uriah Kriegel, qui est celui qui s'est le plus penché sur ces problèmes. L'auto-représentationalisme consiste à affirmer que la représentation est consciente non pas au sens où elle est jointe à une autre représentation qui la représente, mais au sens où elle est elle-même simultanément une représentation d'un objet externe et d'elle-même (Horgan et Kriegel 2007, p. 132-133). C'est là le sens de la présence phénoménale chez Kriegel : mon propre état mental m'est conscient pour autant qu'il m'est phénoménalement présent, et il m'est phénoménalement présent au sens où il représente à la fois son objet externe et lui-même. Cette conception est, à la lettre, celle défendue par Brentano en 1874 dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, mais je reviendrai sur ce point dans un instant. L'essentiel, ici, est qu'elle suggère que l'intentionnalité constitue un ensemble plus riche et plus complexe que ce que peut révéler son expression linguistique ou son explication en termes de *that-clauses* et de rôles conceptuels. Il faut maintenant tenir compte du « mode de présentation », dont on suppose qu'il est constitutif du contenu intentionnel lui-même. L'expérience elle-même, l'effet que ça fait de voir cette tache rouge, fait partie intégrante de son propre contenu intentionnel non pas seulement au sens où les aspects phénoménaux sont des propriétés de l'objet externe représenté, mais au sens

où ils sont des composantes *de l'expérience elle-même* en tant qu'elle est *aussi* représentée dans l'expérience. Le contenu intentionnel de l'expérience est ainsi un contenu à deux faces, *janus-faced* comme dit Kriegel. Il renferme une composante « regardant vers l'extérieur » (*outward-looking*) et une autre composante qui « regarde vers l'intérieur » (*inward-looking*) (Kriegel 2003, p. 287 ; cf. Horgan et Kriegel 2007, p. 132).

Bien que ce point ne soit pas toujours clair, cette distinction semble recouper celle entre intentionnalité internaliste et référence externaliste. L'expérience ne nous fait pas seulement voir des propriétés objectives des objets, mais elle est aussi tournée vers l'intérieur pour autant que nous en voyons des propriétés phénoménales dont l'ontologie est internaliste. Le caractère conscient de la représentation signifie que la représentation totale est aussi tournée vers elle-même ou encore que son contenu intentionnel lui est phénoménalement présent au sens où il est représenté au même titre que l'objet externe. C'est en ces termes que Colin McGinn introduisait la notion de présence phénoménale en 1991 :

Il y a dans la relation entre une expérience et son objet une *intériorité* qui semble difficile à restituer en termes de relations « externes » causales ou téléologiques. La présence *pour* le sujet de l'objet de son expérience ne semble pas complètement explicable en termes de telles relations naturelles. (McGinn 1991, p. 39.)

J'insiste sur le fait que cette idée d'une présence phénoménale du contenu intentionnel comprise en termes internalistes rejoint certaines des intuitions qui sont au cœur de la phénoménologie austro-allemande. La phénoménologie de l'intentionnalité de Brentano et de Husserl postule que le contenu intentionnel est bien, au même titre que l'acte lui-même, une « *donnée phénoménologique* » — au sens où il est « vécu » (*erlebt*), c'est-à-dire conscient phénoménalement au même titre que le contenu réel de l'acte. Je cite Husserl, dans les *Ideen I* :

Ce qui est « *transcendamment constitué* » « sur le fond » des vécus matériels et « par » les fonctions noétiques est certes un « donné », et il est même, si nous décrivons fidèlement, dans l'intuition pure, le vécu et ce qui est noématiquement conscient en lui, un donné *évident* ; mais il appartient au vécu dans un sens tout autre que les constituants réels et par suite proprement dits du vécu. (Husserl 1950, p. 244-245.)

Or la thèse brentanienne et husserlienne de l'immanence intentionnelle comme la théorie de la réduction de Husserl montrent clairement que ces

caractérisations ont des implications directement internalistes. Le contenu intentionnel n'est rien en dehors de la sphère du mental qui est vécu ou conscient : une perception est vécue comme une perception *de la table*, un jugement comme un jugement *qu'il fait beau*, etc., sans qu'il soit besoin de supposer ici l'existence *extra mentem* d'une chose *table* ou d'un état de choses */il fait beau/*.

5. Difficultés

Pour conclure, je vais maintenant énumérer quatre difficultés qui me paraissent caractéristiques de la théorie de l'intentionnalité phénoménale dans son état actuel — difficultés que par ailleurs la lecture de Brentano et de Husserl pourrait peut-être contribuer à surmonter au moins en partie.

1) Le premier groupe de difficultés est le plus important et j'y consacrerai plus de temps. Pour bien faire comprendre où je veux en venir, je dois commencer par dire un mot de l'orientation internaliste caractéristique de la théorie de l'intentionnalité phénoménale. Il ne suffit pas de dire, en effet, que le contenu phénoménal est conçu comme interne ou « étroit », mais encore faut-il comprendre pourquoi et en quel sens. C'est ici qu'interviennent ces mystérieux *qualia* non représentationnels dont j'ai indiqué plus haut que Kriegel reconnaissait l'existence contre Dretske et Tye et en dépit de son représentationnalisme.

Je pense qu'on pourrait résumer la conception de Kriegel sur ce point en disant ceci. D'abord, Kriegel défend la thèse représentationnaliste suivant laquelle le caractère phénoménal de l'expérience est identique à son contenu phénoménal. En d'autres termes : les propriétés phénoménales, par exemple le rouge phénoménal ou telle figure phénoménale, sont annexées au contenu représentationnel de l'expérience. Cependant, l'idée est que cela ne doit pas exclure pour autant les propriétés intrinsèques de l'expérience, les *qualia* par opposition aux propriétés phénoménales de ce qui est représenté. Je cite Kriegel :

Alors que d'autres conceptions représentationnalistes tentent de se débarrasser de toute référence aux propriétés intrinsèques du sujet de l'expérience quand elles caractérisent le caractère phénoménal, la présente conception rend cette référence nécessaire. (Kriegel 2002, p. 180.)

Or, Kriegel se trouve par là dans une situation assez inconfortable. D'une part son internalisme l'amène à réintroduire les propriétés qualitatives de

l'expérience, c'est-à-dire du sujet expérimentant, mais d'autre part ce choix est à première vue très aporétique. En effet, si ces *qualia* sont totalement séparés du contenu phénoménal, alors on retombe dans le séparatisme et on prête de nouveau le flanc à l'argument de la transparence. Cependant, si les *qualia* sont au contraire inclus dans le contenu phénoménal, alors ils doivent être représentés au même titre que les propriétés phénoménales de l'objet. Mais alors, la question est de savoir pourquoi et en quel sens les *qualia* seraient encore, comme le répète très clairement Kriegel, non représentationnels. Si je le comprends bien, il me semble que Kriegel répondrait à cette question de la manière suivante. Il dirait que les *qualia* ne font pas partie du contenu phénoménal de l'expérience ni par conséquent de son caractère phénoménal, mais que le contenu phénoménal doit être *interne* au sens où les propriétés phénoménales de l'objet *surviennent* sur les propriétés qualitatives, celles-ci devant elles-mêmes être décrites comme des états neuro-physiologiques du cerveau.

On évite par ce moyen le séparatisme, car les *qualia* ne sont plus mentaux et il ne s'agit donc plus d'affirmer que l'*esprit* se compose de deux parties indépendantes dont l'une est représentationnelle et l'autre qualitative. Ensuite on donne raison au représentationnalisme, puisque les *qualia* sont dès lors exclus du contenu phénoménal. Enfin, on donne par là une signification plus claire et plus précise à l'auto-représentationalisme internaliste : les propriétés phénoménales de l'objet représenté, le contenu phénoménal de l'expérience, sont internes au sens où elles surviennent sur les propriétés internes neurophysiologiques du sujet expérimentant. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'il faut comprendre aussi bien l'internalisme que l'auto-représentationalisme de Kriegel. D'une part, le contenu phénoménal est quelque chose d'interne, à quoi on accède introspectivement (Kriegel 2002, p. 175-176), en regardant vers l'intérieur, et il faut par conséquent être internaliste. Mais d'autre part, cette représentation de quelque chose d'interne, des propriétés subjectives de l'objet, est *aussi* une représentation de quelque chose d'externe au sens où elle est aussi l'expérience *indirecte* des propriétés objectives de l'objet, donc une expérience tournée vers l'extérieur (Kriegel 2002, p. 187 suiv.). Le résultat est que Kriegel défend l'idée d'un accès expérientiel indirect à la réalité objective. Ce que je vois directement, c'est le contenu phénoménal qui m'est présent au sens de l'immédiateté présentationnelle. Mais par ailleurs Kriegel se défend d'être phénoménaliste et d'en revenir aux sense-data : je *vois* effectivement les objets externes, mais seulement indirectement, mettons inférentiellement à partir du contenu phénoménal (Kriegel 2002, p. 187 suiv.).

Cependant, je pense que cette théorie présente des failles importantes et qu'elle n'est pas acceptable comme telle. C'est du moins ce qu'on est amené à penser si l'on tient compte de très importantes positions critiques défendues par Husserl en 1901 dans ses *Recherches logiques* — positions critiques qui, sur tous ces points, me paraissent encore fortement actuelles.

Un premier défaut, sûrement le plus significatif, concerne la définition de la conscience en termes de représentation. Comme Kriegel le reconnaît d'ailleurs lui-même (2003, p. 288-289), sa conception auto-représentationnelle est une réplique presque exacte de la théorie brentanienne des objets secondaires : bien que Horgan et Kriegel reconnaissent la différence entre la présence phénoménale et l'introspection, ils persistent à dire que si un état est phénoménalement conscient, c'est au sens où il représente à la fois son objet externe *et lui-même* (Horgan et Kriegel 2007, p. 132). Or, je pense que cette conception est très problématique et surtout qu'elle pourrait avoir été définitivement réfutée par Husserl dans la 5^e *Recherche logique* : vivre une expérience, en être conscient, ce n'est pas la même chose que se la représenter ou l'avoir pour objet. Avoir conscience qu'on perçoit la table, cela ne veut pas dire avoir une représentation qui serait simultanément perception de la table *et d'elle-même*.

Selon la *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano, tout acte mental est conscient au sens où il ne représente pas seulement son objet externe, c'est-à-dire son objet « primaire », par exemple la table que je vois, mais où il est aussi une perception interne de lui-même et où il est, en conséquence, son propre objet, « secondaire ». Mais il y a de bonnes raisons de penser que ce modèle n'est pas conforme aux données descriptives, ou du moins les bonnes raisons pour le défendre semblent faire défaut. Pourquoi, en effet, faudrait-il introduire dans la représentation « naïve » une intentionnalité réflexive ? Après tout, cette hypothèse est très contre-intuitive et, à défaut d'arguments particulièrement forts, il me semble qu'on devrait à tout le moins essayer de s'en passer et de définir la conscience par un autre biais. On peut penser que cette hypothèse ajoute aux données descriptives quelque chose qui ne s'y trouve pas, à savoir une réflexivité *au sens fort*, représentationnelle, et qu'elle élimine un peu vite la différence entre conscience et représentation réflexive : voir consciemment une table, ce n'est pas la même chose qu'avoir une représentation de ma perception de la table !

Or, tout cela vaut à plus forte raison pour le contenu intentionnel. Appliqué au contenu intentionnel, le problème que je viens de soulever est au centre de l'important débat autour des « objets immanents » dans l'école brentanienne. Supposons en effet que Kriegel ait raison de dire que le contenu intentionnel m'est présent et que cette présence a le sens d'une représen-

tation tournée vers l'intérieur. Alors la représentation est son propre objet au sens où, suivant l'argument de la transparence, elle a pour objet son propre contenu intentionnel conçu comme phénoménal et interne. Mais cette manière de voir engendre deux types de difficultés qui ont été très bien mis en lumière par Husserl et qui semblent rédhibitoires : le premier concerne les représentations véraçes, le second les représentations sans objet. D'abord, dans le cas des expériences véraçes, elle a pour effet quelque chose comme un dédoublement de l'objet : il y aurait d'un côté un objet externe, de l'autre un second objet dont l'ontologie est interne. Outre le fait que ce modèle semble particulièrement contre-intuitif, il ne permet pas d'expliquer en quel sens l'objet phénoménal, interne, est pourtant bien *le même* objet que celui qui existe hors de moi et qui a des propriétés objectives comme une masse et une longueur mesurables. Ensuite, dans le cas des représentations sans objet, par exemple hallucinatoires ou fictionnelles, le modèle de Kriegel tend à conforter l'idée inutilement paradoxale que ces représentations auraient néanmoins un objet, mais seulement interne. Pour ma part, je ne vois aucune raison de ne pas préférer la conception suivant laquelle les représentations sans objet n'ont tout simplement aucun objet, ni externe ni interne. C'est là le fond de la critique des « objets immanents » par Husserl dans son texte de 1894 sur les objets intentionnels et dans les *Recherches logiques*. Quand j'imagine Zeus, observait Husserl dans un passage fameux de la 5^e *Recherche*, Zeus n'existe ni en moi ni ailleurs ; il n'existe tout simplement pas (Husserl 2009, vol. 2, B373).

Ces constatations en amènent une autre peut-être plus fondamentale. Au bout du compte, l'erreur la plus profonde de Kriegel pourrait être de croire que le contenu intentionnel est *représenté* par l'état mental. Là encore, il y a de bonnes raisons de juger plus satisfaisante la conception de Husserl, qui a d'ailleurs été adoptée également par Brentano dans son œuvre tardive et qui n'est pas très éloignée d'autres conceptions comme celle de John Searle. Selon Husserl, le contenu intentionnel n'est pas représenté, il n'est pas l'objet représenté de l'état mental, mais il est un certain caractère de l'état mental qui prescrit quel objet est représenté par l'état mental. Or cette conception dite non relationnelle de l'intentionnalité permet de maintenir en un sens l'internalisme sans les apories des « objets immanents » du premier Brentano et de Kriegel. En outre, elle rend du même coup superflue la notion fort problématique d'expérience indirecte. À nouveau nous pouvons dire, de manière plus intuitive : *ce n'est pas des contenus intentionnels que je vois, mais simplement des objets*. Bref, ce que je vois n'est pas, comme le dit Kriegel (2002, p. 183), la manière dont les choses m'apparaissent, mais bien ce qu'elles *sont*. Si au contraire je veux objectiver la manière dont les choses

m'apparaissent, si je veux acquérir des connaissances de la forme « il me semble que *p* » ou « je vois *a* », alors il me faut adopter une attitude nouvelle, opérer une « conversion du regard » produisant un acte nouveau de nature réflexive.

Pour conclure sur ce point, on pourrait dire que le problème réside dans une certaine tendance, assez caractéristique des partisans de l'intentionnalité phénoménale comme d'ailleurs aussi de beaucoup de leurs adversaires séparatistes, à confondre la conscience phénoménale avec l'expérience sensible, en allemand l'*Erleben* avec l'*Erfahren*. Cette confusion engendre toutes sortes de problèmes dont on peut penser qu'ils sont des artefacts comme tels insurmontables. Ainsi, outre les difficultés que je viens d'épingler, la question est de savoir quel sort on va réserver aux composantes apparemment non phénoménales de l'expérience perceptuelle ainsi qu'aux intentionnalités manifestement non sensibles, purement intellectuelles : par exemple comprendre une phrase. Cette question a donné lieu à toute une série de travaux dans la littérature récente (voir Horgan et Kriegel, à paraître). Cependant, il me semble qu'on peut se demander si ces problèmes sont de vrais problèmes ou s'ils ne sont pas plutôt des artefacts dus au caractère inadéquat ou en tout cas trop restrictif du concept de conscience phénoménale — des artefacts qui seraient en conséquence facilement évitables au moyen d'un concept plus large de conscience phénoménale. De nouveau, la question est de savoir si la conscience est essentiellement quelque chose comme une expérience, si elle est une expérience dans le même sens où j'ai l'expérience (perceptuelle) de la table devant moi.

À mon avis, ces remarques ne remettent pas en cause la théorie de l'intentionnalité phénoménale dans son ensemble, mais elles appellent au moins d'importants aménagements.

2) Une deuxième série de difficultés concerne l'argument de la transparence. Selon moi, cet argument n'est pas valide comme tel, ou plutôt sa portée est moins significative que ne le pensent généralement les représentationnistes. En clair, il me semble qu'il ne serait valide que sur la base d'une conception représentationnelle de la conscience dont je viens justement de suggérer qu'elle était fort problématique.

D'abord, l'interprétation la plus courante de l'argument de la transparence me paraît tout simplement fausse. Suivant cette interprétation, que j'ai commentée plus haut, l'introspection est nécessairement limitée au contenu intentionnel de l'état mental par opposition à ses propriétés intrinsèques, par exemple au rouge phénoménal par opposition au percevoir lui-même. Sous cette forme, l'argument est franchement douteux. L'intensité et la vivacité d'une perception et leurs variations, sa différence avec une

imagination ou un souvenir, sa durée subjective : tous ces caractères sont des caractères intrinsèques de l'état mental et non de ce qui est représenté — et pourtant on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas en avoir des connaissances réflexives comme on en trouve en masse dans la psychologie introspective. Ou bien on ne croit pas à la possibilité d'une véritable introspection, mais alors le contenu phénoménal n'est pas non plus accessible introspectivement !

On pourrait tenter de sauver l'argument de la transparence en le comprenant en un autre sens. À mon avis il y a ici deux stratégies possibles. D'abord, on peut comprendre par là que les caractères intrinsèques de l'état mental ne sont introspectivement accessibles, pour ainsi dire, qu'à même ce qui est représenté : par exemple la différence de ma perception d'avec l'imagination résiderait dans l'*intention* qui apparaîtrait avec un caractère de présence perceptuelle dont est dépourvu l'objet fictif, et ainsi de suite. Mais cette stratégie prête le flanc à une objection forte adressée par Husserl au philosophe néokantien Paul Natorp, qui avait défendu dès 1888 une conception très proche de l'argument de la transparence (cf. Seron 2009, p. 547 suiv.). L'objection est que, même à supposer que les caractères intrinsèques de l'état mental ne soient introspectivement accessibles qu'à même ce qui est représenté, il n'en subsiste pas moins une *différence essentielle* entre les deux — et par ailleurs ces caractères intrinsèques n'en demeurent pas moins introspectivement accessibles. D'où l'idée, centralement husserlienne, que l'attitude réflexive me fait voir non seulement le contenu intentionnel, mais aussi ce que Husserl appelle le « contenu réel » de l'état mental.

L'autre stratégie, pour ainsi dire déflationniste, consisterait à opter pour une formulation plus large suivant laquelle ce qui est *conscient* dans l'état mental, c'est seulement le contenu intentionnel. Mais alors il y va de deux choses l'une. Soit on veut dire par là, comme Kriegel, que rien n'est directement *représenté* dans l'état mental hormis le contenu phénoménal — et alors on s'expose aux difficultés que j'ai relevées plus haut. Soit on définit la conscience en termes non représentationnels, et alors l'argument est tout simplement faux. Bien qu'indéniablement l'expérience de cette tache rouge ne donne pas à voir le *voir* lui-même avec ses propriétés intrinsèques, il me semble descriptivement incontestable qu'en percevant consciemment la tache rouge je suis conscient de son intensité et de ses variations, de sa différence avec une imagination ou un souvenir, de sa durée subjective, etc.

On pourrait encore mentionner quelques autres difficultés significatives. 3) Je pense, plus spécialement, à celles liées à la méthode introspective, que les théoriciens de l'intentionnalité phénoménale invoquent régulièrement

comme étant une source de connaissance non seulement légitime, mais aussi privilégiée pour résoudre leurs problèmes. On trouve chez ces philosophes toute une série d'indications fécondes sur la méthode introspective. Par exemple, Horgan et Kriegel (2007, p. 127) ont tenté d'assurer la possibilité d'une introspection phénoménale en recourant à la notion jamesienne de *specious present*, en un sens très proche de celui où Husserl s'employait à garantir contre Brentano la possibilité d'une introspection perceptuelle en introduisant la notion de rétention (cf. Seron 2003). Cependant, il manque encore chez ces auteurs une théorie générale de l'introspection. Or, cette lacune est encore aggravée par la présence de certains problèmes que j'ai déjà indiqués. La conception de l'introspection chez ces philosophes semble d'autant plus déficiente qu'elle s'accompagne d'un modèle descriptif discutable de la conscience phénoménale — modèle de style brentanien d'après lequel la présentation conscientielle est elle-même représentationnelle.

4) Un quatrième problème, également laissé en friche chez ces auteurs, concerne la notion de constitution phénoménale. La question est de savoir si les aspects qualitatifs sont, comme le pensaient par exemple les gestaltistes de l'école de Berlin, *suffisants* pour individuer l'objet intentionnel, ou si *quelque chose de plus* n'est pas requis, comme le pensent les externalistes mais aussi Husserl. L'hypothèse la plus plausible, me semble-t-il, est que les aspects qualitatifs ne sont pas suffisants, mais qu'on pourrait malgré cela maintenir la thèse de la constitution phénoménale à condition de réintroduire une distinction que la théorie de l'intentionnalité phénoménale tend à faire disparaître, à savoir la distinction husserlienne entre contenu réel et contenu intentionnel de la représentation. Selon moi, cela permettrait d'ailleurs d'atténuer les effets *psychologistes* de la théorie de l'intentionnalité phénoménale dans son état actuel, mais aussi de la renforcer sur certains points.

Je n'entrerai pas davantage dans le détail des difficultés que me semble soulever la théorie de l'intentionnalité phénoménale. Je dois enfin dire un mot sur ce qui me paraît être précieux et fécond et devoir être retenu dans cette théorie. En fait, mon opinion est que la plus grosse part pourrait en être conservée à la condition de réintroduire au moins deux distinctions qui sont dans une large mesure absentes ou sous-estimées chez ces auteurs, et que la phénoménologie austro-allemande, précisément, a le mérite d'avoir élaborées plus systématiquement. La première distinction est celle entre conscience et représentation réflexive, ou encore entre attitude consciente irréfléchie et attitude réflexive. La seconde est la distinction entre objet et contenu intentionnel, qui joue un rôle central et chez Brentano et chez Husserl.

Une première position qui me paraît devoir être conservée est la position internaliste. Cependant elle n'est peut-être vraiment défendable, comme je l'ai suggéré, que si on refuse de faire du contenu phénoménal interne un *objet* interne, comme le fait Kriegel. Bien meilleure, à mon avis, est la conception non relationnelle de Husserl et du dernier Brentano, suivant laquelle le contenu intentionnel n'est ontologiquement rien d'autre qu'une certaine propriété intrinsèque de l'état mental tel qu'il m'apparaît dans la réflexion. En outre, la définition de l'« interne » par la survenance sur des propriétés neurophysiologiques, comme ce qui est « dans la tête » au sens littéral, est certainement foncièrement insuffisante. Mais je ne fais que signaler ce point. Je crois également qu'on pourrait maintenir l'immédiateté présentationnelle et s'accorder avec les partisans de l'intentionnalité phénoménale sur le fait que le contenu intentionnel est une « donnée phénoménale ». Toutefois cette hypothèse ne devrait pas être comprise, selon moi, au sens où le contenu phénoménal serait l'objet d'une représentation à la fois réflexive et non réflexive. Bien plutôt, nous pourrions alors la comprendre en deux sens distincts : d'une part le contenu intentionnel est une donnée phénoménale au sens où il est conscient ou vécu sans être représenté comme l'est l'objet ; d'autre part il est une donnée phénoménale au sens où il est l'objet d'une expérience réflexive qui est réellement distincte de l'expérience irréflechie. Un troisième acquis précieux de la théorie de l'intentionnalité phénoménale est selon moi l'inséparatisme ainsi que l'idée, déjà défendue par Dretske, que le contenu intentionnel peut être phénoménal, non épistémique. Il n'y aurait pas grand-chose à redire sur ce point, sinon qu'il engage plutôt une théorie de l'expérience qu'une théorie de la conscience. Si l'on distingue, comme je l'ai fait plus haut, la conscience de l'expérience, alors la thèse que le contenu intentionnel est phénoménal au sens de la conscience phénoménale est indépendante de la thèse qu'il peut être phénoménal au sens de l'expérience sensible.

Enfin, une autre vertu de la théorie de l'intentionnalité phénoménale, plus générale, est peut-être de préparer le terrain et de procurer un certain nombre de moyens conceptuels nouveaux et plus fiables en vue d'un questionnement de nature métaphysique. Car cette théorie — cette phénoménologie de l'intentionnalité — a ceci de particulier qu'elle nous installe sur un terrain neutre où les questions métaphysiques usuelles de la philosophie de l'esprit contemporaine, au moins dans une certaine mesure, *ne sont pas réglées par avance*. L'inséparatisme est *prima facie* compatible avec plusieurs positions métaphysiques incompatibles entre elles. Dans la conclusion d'un article récent, Graham, Horgan et Tienson (2007, p. 481-482) se demandaient si la théorie de l'intentionnalité phénoménale ne nous accule

pas au dualisme, et en concluaient que c'est là un véritable problème si le dualisme est une « mauvaise chose » comme le pensent la grande majorité des philosophes de l'esprit. En effet, la phénoménalisation intégrale du mental conduit l'inséparatiste à accentuer la séparation entre le mental et le physique. Pourtant ces auteurs ne voient pas dans ce fait un obstacle infranchissable. Certainement à raison, ils considèrent plutôt que la théorie de l'intentionnalité phénoménale est logiquement antérieure au choix métaphysique entre dualisme et monisme matérialiste, ou encore qu'elle constitue un nécessaire « prélude à la métaphysique de l'esprit ». Avant de se poser des questions métaphysiques, estiment-ils, il faut d'abord « concevoir ce qui fait que le mental est "mental" ». Et à leurs yeux, la réponse est la théorie de l'intentionnalité phénoménale elle-même. Ce qui fait que le mental est « mental » n'est rien d'autre que « la présence interdépendante de la conscience et de l'intentionnalité ».

C'était là, déjà, un des aspects de la célèbre et féconde « proposition spéculative » de Nagel dans son texte pionnier de 1974, qui nous encourageait à mettre sur pied une « phénoménologie objective » en « mettant de côté temporairement la relation entre l'esprit et le cerveau » (Nagel 1974, p. 449). « Il semble improbable, concluait-il, qu'une théorie physique de l'esprit puisse être envisagée tant qu'on n'aura pas réfléchi davantage au problème général du subjectif et de l'objectif. Autrement, on ne pourra même pas poser le problème du rapport entre corps et esprit sans l'éluder. » (Nagel 1974, p. 450.)

Bibliographie

- Carruthers P. (2000), *Phenomenal Consciousness : A Naturalistic Theory*, Cambridge University Press.
- Chalmers D. J. (1996), *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Dennett D. (1991), *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company.
- Dennett D. (1993), « Quining qualia », dans A. I. Goldman (éd.), *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, MIT Press, p. 381-414.
- Dretske F. (1969), *Seeing and Knowing*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dretske F. (1995), *Naturalizing the Mind*, MIT Press.
- Farkas K. (2008), « Phenomenal intentionality without compromise », *The Monist*, 91/2, p. 273-293.

- Graham G., Horgan T.E. et Tienson J.L. (2007), « Consciousness and intentionality », dans M. Velmans et S. Schneider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, p. 468-484.
- Horgan T.E. et Kriegel U. (2007), « Phenomenal epistemology : What is consciousness that we may know it so well ? », *Philosophical Issues*, 17, p. 123-144.
- Horgan T.E. et Kriegel U. (à paraître), « The Phenomenal Intentionality Research Program », dans T.E. Horgan et U. Kriegel (éds.), *Phenomenal Intentionality*, Oxford University Press. Draft : <http://uriakriegel.com/downloads/PIRP.pdf>
- Horgan T.E. et Tienson J.L. (2002), « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », dans David J. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, p. 520-533.
- Husserl E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, vol. 3.
- Husserl E. (2009), *Logische Untersuchungen*, Meiner (A = 1^{re} éd. ; B = 2^e éd.).
- Kriegel U. (2002), « Phenomenal content », *Erkenntnis*, 57, p. 175-198.
- Kriegel U. (2003), « Is intentionality dependent upon consciousness ? », *Philosophical Studies*, 116/3, p. 271-307.
- Kriegel U. (2006), « Theories of consciousness », *Philosophy Compass*, 1/1, p. 58-64.
- Loar B. (1987), « Subjective Intentionality », *Philosophical Topics*, 15/1, p. 89-124.
- Loar B. (2003), « Phenomenal intentionality as the basis of mental content », dans M. Hahn et B. Ramberg (éds.), *Reflections and Replies : Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press, p. 229-258.
- McGinn C. (1991), *The Problem of Consciousness : Essays Towards a Resolution*, Blackwell.
- Nagel T. (1974), « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, 83/4, p. 435-450.
- Peacocke C. (1983), *Sense and Content*, Oxford University Press.
- Searle J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press.
- Seron D. (2003), « La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger », *Études phénoménologiques*, 37-38, p. 111-142.
- Seron D. (2009), « La critique de la psychologie de Natorp dans la V^e Recherche logique de Husserl », dans *Philosophiques*, 36/2, p. 533-558.
- Seron D. (à paraître), *Ce que voir veut dire : Essai sur la perception*.
- Shoemaker S. (1994), « Self-knowledge and "Inner Sense". Lecture III : The Phenomenal Character of Experience », *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, p. 291-314.
- Siewert C.P. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton University Press.
- Strawson G. (2010), *Mental Reality*, MIT Press, 2^e éd. avec un nouvel appendice.
- Tye M. (1995), *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press.