



Schémes perceptuels

Par DENIS SERON
Université de Liège – FNRS

Cette étude présente une discussion de caractère général sur l'intentionnalité de l'expérience¹. Mon ambition est d'exposer quelques arguments en faveur d'une version « monadique » et non conceptualiste de la théorie de l'intentionnalité, pas très éloignée de ses versions brentanienne et husserlienne. Cette orientation m'amènera à introduire la notion nouvelle de *schème perceptuel*, qui représente la contribution positive du présent essai à la question de l'intentionnalité.

Une part importante des travaux actuels consacrés à l'intentionnalité révèlent de substantielles divergences avec ceux de Brentano et de Husserl. Ces divergences ne s'expliquent pas seulement par le fait que les philosophes de l'esprit anglo-saxons, en s'emparant du concept brentanien d'intentionnalité, l'ont intégré dans un cadre théorique original, celui du naturalisme issu du behaviorisme et du Cercle de Vienne, mais aussi, plus généralement, par le fait que les philosophes ont considérablement modifié, au cours du dernier demi-siècle, leur façon de poser la question de l'*expérience sensible*. Il en a résulté un certain nombre de problèmes inédits, ouvrant de nouveaux horizons qui délimitent dans une large mesure la philosophie de l'esprit dans son état actuel.

Le rapport entre expérience et concept occupe le premier rang parmi ces problèmes. Une question pressante, quand on s'interroge sur l'expérience, est de savoir dans quelle mesure elle peut se passer de capacités

¹ À mon exposé de Luxembourg, qui forme l'ossature des sections 2 et 3, j'ai ajouté beaucoup de matériaux nouveaux ainsi que, dans les sections 4 et 5, quelques développements présentés à Liège en février 2010 lors d'un colloque consacré à la singularité. Je tiens à remercier Robert Brisart, Arnaud Dewalque, Denis Fisette, Paul Gochet, Bruno Leclercq, Francesco Orilia et François Recanati, dont les commentaires, à Liège ou à Luxembourg, m'ont suggéré d'importantes améliorations.

conceptuelles. Une *représentation* perceptuelle — et non pas simplement un affect sensoriel — entièrement non conceptuelle est-elle généralement possible ? Y a-t-il un sens à parler d'un *objet* d'expérience en l'absence de tout contenu propositionnel ? Ne convient-il pas plutôt de rejeter l'expérience non conceptuelle du côté des « *qualia* » non intentionnels ? De nombreux philosophes contemporains ont cru avoir apporté à ces questions une solution définitive. Leur opinion, déjà défendue par Kant, est que l'objectivation implique essentiellement la conceptualisation. Cette opinion peut paraître préférable pour de multiples raisons, notamment parce qu'elle s'accorde mieux avec le descriptivisme fregéen.

Cette première série de problèmes a trouvé un prolongement original dans une autre problématique qui a joué un rôle central dans la philosophie de l'esprit des trois dernières décennies. Des philosophes influents ont répandu l'idée que la question du caractère conceptuel de l'intentionnalité perceptuelle était étroitement liée à la question de son *internalité*. Cette idée pouvait paraître naturelle, dans la mesure où le concept était caractérisé minimalement comme quelque chose que le sujet possède antérieurement à (et, dans une certaine mesure, indépendamment de) son expérience du monde. L'approche fonctionnaliste de l'intentionnalité suggère ainsi une convergence profonde entre l'opposition conceptuel-sensoriel et l'opposition interne-externe, par exemple en opposant les *outputs* sensoriels externes à des structures syntaxiques internes censées constituer un « langage de la pensée ». De même John Searle, au début des années 1980, a jeté les bases d'un internalisme essentiellement solidaire d'un descriptivisme d'inspiration fregéenne. À l'opposé, le courant externaliste a cru trouver dans l'existence de contenus non conceptuels la preuve irréfutable que l'intentionnalité n'était pas intégralement internalisable.

Ces deux problématiques ont modifié en profondeur le regard des philosophes sur l'intentionnalité. Cependant, la conviction qui anime les analyses qui suivent est que ces deux problèmes sont peut-être mal posés. D'abord, on peut se demander si la tendance à traiter l'intentionnalité et la propositionnalité comme des problèmes essentiellement interdépendants ne soulève pas plus de problèmes qu'elle n'est censée en régler. Je suggérerai dans la suite une voie sensiblement différente, en partant de l'hypothèse que les deux problèmes réclament dans une large mesure un traitement séparé. Cette hypothèse doit d'autant plus être prise au sérieux qu'elle est d'emblée plus naturelle et moins problématique que l'hypothèse conceptualiste. Les difficultés, en philosophie, viennent souvent du fait que des idées problématiques parce que radicales finissent par devenir des idées reçues. On oublie par là qu'elles ont exigé à l'origine une argumentation particulière-

ment forte, qui n'est peut-être plus acceptable ou qui ne s'applique pas à la théorie sous sa forme actuelle. Dans de tels cas, la meilleure attitude est sans doute de revenir en arrière jusqu'au stade précédent ou à un stade encore antérieur s'il n'offre pas l'assurance voulue. Transposé à l'interprétation propositionnelle de l'intentionnalité, ce précepte signifierait en substance ceci : dans l'attente de contre-arguments suffisamment forts, qui à mon avis font défaut à l'heure actuelle, nous devons nous en tenir à l'option la moins problématique.

La seconde problématique ci-dessus se prête selon moi à des considérations assez semblables, quoique motivées différemment. Je tracerai quelques lignes directrices en vue de rendre compte de façon plus satisfaisante de l'existence d'une intentionnalité non conceptuelle dans le cadre d'une interprétation (en un certain sens) internaliste de l'intentionnalité, ce qui aura pour effet de dissocier jusqu'à un certain point les problèmes de l'intentionnalité et de la propositionnalité. Une conséquence de cette approche sera d'atténuer, dans une perspective proche des récentes théories représentationnelles de la conscience, l'antagonisme entre aspects qualitatifs et intentionnels de l'expérience, et par là d'ouvrir la voie à une interprétation *phénoménologique* de l'intentionnalité. Cette dernière, seulement anticipée allusivement dans les pages qui suivent, en représente l'horizon et la finalité implicite (cf. Seron 2010a).

1. Deux questions préalables à toute théorie de l'intentionnalité

Comme on sait, la notion d'intentionnalité a été réintroduite en philosophie par Franz Brentano, en vue de définir ce qui fait d'un objet un objet psychique ou mental. L'intuition à la base de la théorie brentanienne de l'intentionnalité était que tous les phénomènes mentaux possèdent un certain caractère qui suffit à les démarquer essentiellement de tous les phénomènes physiques. Cet étrange caractère, l'intentionnalité, consiste à être « au sujet de » ou « dirigé vers ». Telle perception est indissociablement une perception *de cet arbre*, telle croyance est une croyance *que les anges existent*, tel sentiment est une joie *d'être père* ou une douleur *à la jambe*. En d'autres termes, tout objet concret mental est pourvu d'un *contenu intentionnel* qui lui prescrit de représenter quelque chose et non pas autre chose. L'intentionnalité, en ce sens, est un autre mot pour la possession d'un contenu intentionnel qu'on exprime linguistiquement en disant, par exemple, que la représentation est une représentation *de...*, *que...*, etc.

Nous pouvons laisser au moins provisoirement en suspens la question de savoir si l'intentionnalité est bien, comme le pense Brentano, une condition nécessaire et suffisante du mental. Rien n'empêche d'étudier l'intentionnalité à un niveau plus abstrait, en se réservant le droit de l'attribuer, le cas échéant, à des objets non mentaux comme des programmes d'ordinateur.

Où est le contenu intentionnel ?

La première question à discuter, de loin plus importante pour notre propos, concerne la signification *ontologique* de la théorie de l'intentionnalité. Cette question est pressante et incontournable pour plusieurs raisons. Très généralement, il est d'autant plus naturel de se demander *de quoi* parle la théorie de l'intentionnalité qu'on peut présumer qu'elle s'accompagne, plausiblement comme toute théorie, d'engagements ontologiques. Ensuite, on peut se demander si l'intentionnalité n'est pas fondamentalement une notion ontologique et si elle a encore un sens en dehors de toute interprétation ontologique.

La théorie de l'intentionnalité sous sa forme brentanienne peut être vue, au moins jusqu'à un certain point, comme une théorie ontologique. Brentano ne se bornait pas à dire que tous les phénomènes mentaux et eux seuls sont intentionnellement dirigés vers quelque chose. Il affirmait aussi qu'à la différence des phénomènes mentaux, les phénomènes physiques n'ont d'existence, du point de vue de la psychologie descriptive, qu'en tant qu'ils figurent dans le contenu intentionnel de phénomènes mentaux. En termes plus précis : les phénomènes mentaux sont pourvus d'une existence réelle et intentionnelle ; les phénomènes physiques ne sont pourvus que d'une existence intentionnelle. L'existence des phénomènes physiques est une existence simplement phénoménale ou « intentionnelle », synonyme d' « intra-existence » (*Inexistenz*) dans l'acte mental. Par exemple, le Père Noël que j'imagine n'est rien en dehors de l'acte d'imagination, il n'a pas d'autre existence que celle de l'acte mental « dans » lequel il existe intentionnellement. Ou encore : le fait que l'imagination soit une imagination *du Père Noël* n'engage aucune autre existence que celle de l'acte mental dont le syntagme « du Père Noël » exprime le contenu intentionnel. Pourquoi, dès lors, en irait-il autrement de l'arbre que je perçois, sachant que ma perception peut aussi bien être hallucinatoire ? N'est-il pas plus sûr, en définitive, de n'assumer que la réalité des phénomènes mentaux et de ne reconnaître aux phénomènes physiques qu'une existence simplement intentionnelle, essentiellement dépendante de celle des actes mentaux dont ils sont les contenus intentionnels ?

Sans doute, les phénomènes mentaux eux-mêmes peuvent faire l'objet de représentations et, à ce titre, exister au sens de l'existence intentionnelle. Une représentation réflexive, mettons le souvenir d'une colère que je viens juste d'éprouver, engage l'existence de la colère simplement en tant qu'*intention* de la représentation réflexive, c'est-à-dire l'existence d'une propriété sémantique « de ma colère » dont l'existence est dépendante de celle de la représentation. Cependant, Brentano estimait qu'à la différence de la perception externe, toujours possiblement trompeuse, la perception interne nous permet d'attribuer en toute confiance aux phénomènes mentaux une existence non pas simplement intentionnelle, mais aussi réelle. L'évidence que je vois un arbre dans le jardin est un argument relativement faible pour affirmer l'existence réelle de l'arbre, mais elle me donne toute assurance sur le fait qu'il existe réellement une perception avec sa propriété sémantique « de l'arbre ».

Il est devenu usuel de reprocher à cette conception brentanienne un certain parti pris « cartésien » en faveur des représentations, qui semble difficilement conciliable avec l'état actuel de la science et de la philosophie. L'objection est certainement justifiée si on souhaite par là mettre en question certaines assomptions métaphysiques inutiles ou inutilement problématiques. Mais elle peut facilement être neutralisée si l'on distingue, comme le faisait Husserl, plusieurs types d'attitude. Rien n'empêche d'être réaliste dans l'attitude quotidienne ou en s'adonnant à la métaphysique ou aux sciences mondaines et, en même temps, de considérer que la réflexion sur notre vie mentale propre *avec ses contenus intentionnels* n'engage pas l'existence d'entités extramentales, mais seulement leur existence « intentionnelle ». Si l'on opère cette distinction, la conception brentanienne se révèle sous une forme théoriquement moins exigeante, mais aussi plus acceptable. On pourra la maintenir de telle manière qu'elle se ramène aux deux thèses suivantes, qui ne semblent pas problématiquement « cartésiennes » :

- (1) L'existence de la représentation n'implique aucune existence extramentale.
- (2) L'existence de la représentation implique l'existence de propriétés sémantiques de la forme « de *x* », « que *p* », etc., où « *x* », « *p* », etc., sont mis pour des contenus intentionnels.

Comme la proposition (2) rend fausse la proposition (1) si assumer l'existence de propriétés sémantiques nous oblige à assumer une existence

extramentale, la conjonction de (1) et de (2) implique la proposition suivante :

(3) L'existence de propriétés sémantiques de la représentation — ou de son contenu intentionnel — n'implique aucune existence extramentale.

La proposition (3) est une version de la thèse usuellement appelée « *internalisme* ». Pour le moment, la conséquence la plus importante à en tirer concerne la manière d'interpréter des expressions intentionnelles telles que « voir cet arbre », « croire que les anges existent », « avoir mal à la jambe », etc. Si l'intentionnalité d'une représentation externe est une relation l'unissant à un objet extramental, alors l'existence d'une représentation externe implique toujours l'existence d'un objet extramental. En bref, l'existence de l'acte mental nous oblige à assumer l'existence d'un objet extramental¹. Mais si la proposition (3) est vraie, alors les expressions « voir cet arbre », « croire que les anges existent », « avoir mal à la jambe », etc., peuvent être interprétées comme *des prédicats monadiques et non des prédicats relationnels*. Ou encore : il y a un sens à dire que, *en dépit des apparences* (une expression lourde de sens !), « Balthazar voit cet arbre » ne doit pas être décomposé ainsi : « Balthazar | voit | cet arbre », mais plutôt ainsi : « Balthazar | voit cet arbre », où le bloc « voit cet arbre » représente un acte mental ontologiquement unitaire. Compris en ce sens, « Balthazar voit cet arbre » ne signifie pas que Balthazar entretient avec cet arbre une certaine relation perceptuelle, mais plutôt qu'il a une certaine représentation qui, entre autres propriétés comme sa durée ou son intensité, possède la propriété sémantique « de cet arbre »².

Naturellement, il n'est pas question de nier qu'au moins certaines des expressions ci-dessus peuvent faire l'objet d'une interprétation relationnelle. Il y a *aussi* un sens à dire que « Balthazar voit cet arbre » exprime un état de choses relationnel (unissant deux objets existants). Mais l'idée est qu'il est *dans tous les cas* possible, et parfois préférable, d'interpréter ces prédicats de manière non relationnelle. Maintenant, la possibilité d'interpréter de manière

¹ Les représentations réflexives engendrent des problèmes particuliers. On pourrait dire, par exemple, que l'intentionnalité réflexive est une relation à un objet *intra-mental* mais ontologiquement extérieur à la représentation, etc. Ce fait nous conduira en conclusion à émettre certaines réserves à l'égard du terme « interne », auquel semblent généralement préférables, selon les cas, « intrinsèque » ou « monadique ».

² Sur ce problème, voir Seron (2010b), qui était malheureusement sous presse lorsque j'ai pris connaissance des sagaces analyses de Benoist (2007), qui compte certainement parmi ce qu'on a écrit de plus éclairant et de plus profond sur le sujet.

non relationnelle *tout* verbe intentionnel de la forme « représente (sous un mode *m*) *a* » va de pair non seulement avec la possibilité d'une description phénoménale de l'intentionnalité non vérace, mais aussi avec l'idée que l'intentionnalité vérace est descriptible compatiblement des deux points de vue ontologico-réaliste et phénoménal. Cette duplicité du relationnel et du non-relationnel peut être vue comme le signe d'une ambiguïté irréductible du langage intentionnel. Ce qui reviendrait à formuler un peu différemment les remarques profondes de Quine, lorsqu'il reconnaissait l'irréductibilité du langage intensionnel (en d'autres termes l'inanité de tout éliminativisme extensionaliste) et la nécessité d'un « dualisme linguistique » non moins irréductible de l'extensionnel et de l'intensionnel (Quine 1990 : 72).

L'effet immédiatement saisissable de l'interprétation non relationnelle de l'intentionnalité est d'une part d'homogénéiser les représentations vérares avec les représentations trompeuses, d'autre part de généraliser l'opacité référentielle à toute expression intentionnelle. On peut juger cet effet regrettable, voire désastreux par exemple dans le cadre d'une théorie réaliste de la connaissance. Comment même continuer à parler de connaissance là où le vérac est indiscernable du trompeur ? Néanmoins, cette interprétation présente aussi d'importants avantages. Il peut être utile, dans certains cas, de disposer de descriptions se situant à un niveau logiquement antérieur à la distinction du vrai et du faux, du réellement existant et de l'inexistant, etc. Par exemple, l'expérience visuelle possède un grand nombre de caractères qui peuvent et doivent être décrits indépendamment de l'existence des objets d'expérience. Des points alignés se regroupent pour former une ligne, une tache verte se détache sur un fond rouge, etc. : ces faits persistent et les descriptions correspondantes restent vraies même si la perception est hallucinatoire.

Ce niveau d'explication — internaliste ou purement *phénoménal* — a également son utilité pour la théorie de la connaissance elle-même, si l'on veut rendre compte du fait que les véritables cognitions ont quelque chose en commun avec les actes erronés qui prétendent à la connaissance. Le géocentrisme n'est pas moins une croyance que ne l'est l'héliocentrisme. On peut certes relever entre les deux des différences ontologiques et observer qu'à la différence de la croyance erronée, la croyance correcte est réellement relationnelle, mais cela n'empêche pas que la croyance erronée est une croyance comme l'est la croyance correcte ni qu'elle se donne aussi, *à tort*, pour réellement relationnelle. L'erreur devient incompréhensible si l'on commence par lui refuser toute similitude avec la croyance correcte sous prétexte qu'elle ne tombe pas sous la catégorie ontologique « relation réelle ». Sans doute, on ne peut nier que, du moins du point de vue

correspondantiste, la description purement phénoménale des cognitions nous fait perdre précisément ce qui fait d'elles de véritables connaissances, à savoir la relation cognitive. Mais cette limitation signifie simplement que la connaissance au sens correspondantiste n'est pas définissable en termes purement phénoménaux, ce qui en soi n'a rien de très problématique. Il n'y a rien d'incompréhensible dans l'idée qu'une description complète de la connaissance met aussi au jour certains caractères qui n'en sont pas des conditions suffisantes, comme quand on affirme que l'anatomie osseuse est partie intégrante de la description complète du corps humain¹.

L'intentionnalité est-elle nécessairement conceptuelle ?

Une autre question cruciale pour la théorie de l'intentionnalité est de savoir si l'intentionnalité implique la conceptualisation, et s'il y a un sens à parler d'une intentionnalité intégralement non conceptuelle. Voir sans concept, est-ce encore voir, c'est-à-dire *voir quelque chose* ? Ou bien l'intuition sans concept est-elle irrémédiablement aveugle ? La question du *voir non conceptuel* est stratégique pour de multiples raisons. En particulier, il permet d'associer un sens philosophiquement intelligible à la différence entre philosophie continentale et philosophie analytique. Se demander si toute intentionnalité est conceptuelle, cela revient à se demander si toute analyse intentionnelle est nécessairement une « analyse conceptuelle » ou une « analyse logique », et c'est par conséquent aussi s'interroger sur le rôle de la logique et de la philosophie du langage en philosophie. C'est se demander, par exemple, si l'analyse de la perception doit être, fondamentalement, une analyse des énoncés de perception.

Ce problème est ancien. En objectant aux empiristes que « des intuitions sans concepts sont aveugles », Kant (*Kritik der reinen Vernunft* : 75) faisait de l'entendement — la faculté des concepts — une condition nécessaire de l'expérience perceptuelle et plus généralement de toute objectivation. Cette manière de voir fut longtemps caractéristique d'un certain anti-empirisme de tradition kantienne et plus spécialement néokantien². Dans

¹ Ces idées sont développées en détail dans Seron (2010b), où je préconise une coopération de la métaphysique et de la phénoménologie.

² Comme l'a brillamment montré Dewalque (2010), le conceptualisme au sens fort est sans doute moins imputable à Kant qu'à ses continuateurs néokantiens. Le conceptualisme fort a également eu, quoique peut-être moins significativement, une destinée empiriste, spécialement dans l'école brentanienne. Cf. Carl Stumpf (1907 : 6-7) : « Ce que nous appelons, au sens le plus large du mot, un objet, et au sujet de

les premières années du vingtième siècle, Russell s'employa à montrer, dans le prolongement de l'article « Sinn und Bedeutung » de Frege, qu'on pouvait résoudre d'importants problèmes concernant la référence en ramenant certains noms propres apparents à des descriptions conceptuelles. Ce qui eut pour effet de substituer, dans un très grand nombre de cas, la pensée conceptuelle à l'intuition, ou à l'accointance. De même, la critique quinienne de l'empirisme reposait dans une large mesure sur un projet de *reparsing* grammatical consistant à éliminer les noms propres des théories et à leur substituer des formes quantifiées. Dans la mesure où l'objet (assumé par la théorie) pouvait dans cette optique être défini comme la valeur d'une variable quantifiée (cf. Quine 1961 : 103) et où quantifier, c'est essentiellement quantifier des concepts, Quine a pu proposer un descriptivisme généralisé qui allait beaucoup plus loin que la théorie russellienne des descriptions.

On fait usuellement remonter les débats sur les contenus non conceptuels en philosophie contemporaine aux travaux de Fred Dretske (1969) sur le « voir non conceptuel » et à d'importants développements de Gareth Evans dans *The Varieties of Reference*. Il faut distinguer, observait Evans, les perceptions des jugements « basés sur » des perceptions. Alors que les seconds sont nécessairement conceptualisants au sens où leur contenu informationnel est conceptuel, « les états informationnels qu'un sujet acquiert par la perception sont *non conceptuels*, ou *non conceptualisés* » (Evans 1982 : 227). Une autre origine significative de ces débats est la lecture fregéenne de Husserl proposée par Føllesdal dès les années 1950 ainsi que la controverse, assez comparable, qui l'a opposée à la phénoménologie de style gurwitschien ou heideggerien. Il est significatif à cet égard que le célèbre article de Føllesdal « Husserl's Notion of Noema » est paru en 1969 — la même année que l'ouvrage de Dretske *Seeing and Knowing* qui marque le début des controverses sur le voir non conceptuel en philosophie de l'esprit. Le noème de Føllesdal, résumait avec raison Sokolowski, est « *something like a concept or a sense* » (Sokolowski 1984 : 127), c'est-à-dire d'une part quelque chose qui appartient à la sphère logico-linguistique, d'autre part quelque chose qui possède un certain caractère de généralité. Ce qui est fregéen dans l'inter-

quoi nous pensons et parlons, est déjà à chaque fois une formation, et en fait une *formation conceptuelle*. Même l'individuel ne peut jamais être décrit autrement qu'à l'aide de concepts généraux. Si nous disons : « ce rouge ici », les démonstratifs nous enseignent qu'il s'agit de quelque chose d'individuel, mais *rouge* est le nom d'un concept. Ce n'est donc pas de la perception, ni du dégagement d'un phénomène hors du chaos des impressions indifférenciées, que naissent les objets, mais de la formation de concepts. » De même chez Anton Marty, cf. Rollinger (2010 : 114 suiv.).

prétation fregéenne, c'est notamment l'idée que le *Sinn* intentionnel est fondamentalement un « contenu descriptif », un contenu qui, conformément à la prescription de Frege dans sa fameuse note de « Sinn und Bedeutung », peut toujours être exprimé par une description conceptuelle.

La question du rapport entre objectivation et conceptualisation devient vraiment intéressante quand on se penche sur les cas les plus réfractaires, à savoir, tout spécialement, sur la *perception*. L'expérience perceptuelle est sur ce problème une *crux*, précisément parce qu'à première vue tout porte à croire qu'elle n'est pas *par soi* conceptuelle et qu'elle offre un contre-exemple de l'hypothèse du caractère conceptuel de toute intentionnalité. La question est de savoir si l'expérience perceptuelle elle-même peut être annexée, en un sens ou dans un autre, à la sphère des actes conceptuels. Si cette question appelle une réponse affirmative, alors on mettra la perception sur le même pied qu'un autre type d'acte qui lui ressemble beaucoup et qui est, quant à lui, manifestement conceptuel — à savoir la *croyance*. En ce sens, demander si la perception est essentiellement conceptuelle, c'est demander si elle est quelque chose comme une croyance. Un représentant emblématique de la conception doxastique est David Armstrong, qui définissait la perception comme un processus d'acquisition de croyances (ou d'informations) sur l'environnement physique ou son propre corps (Armstrong 1968 : 208 suiv.). Bien qu'il reconnaisse, on l'oublie trop souvent, que la perception *proprio sensu* ne réclame pas essentiellement la possession d'un langage, que des animaux perçoivent également et que les croyances concernées peuvent donc tout aussi bien être « subverbales », cette définition, selon Armstrong, implique clairement que la perception est nécessairement conceptuelle¹.

La question de la conceptualité de la perception et de son rapport à la croyance peut encore être formulée de façon plus précise. D'abord, se demander si tel type d'acte ou d'état mental est conceptuel, c'est s'interroger sur *ce que* je crois, *ce que* je vois, en un mot sur ce que nous appelons le *contenu intentionnel* de l'acte ou de l'état². Ensuite, le caractère conceptuel

¹ Voir Armstrong (1968 : 210) : « Si la perception est l'acquisition de croyances ou d'informations, alors elle doit clairement impliquer la possession de concepts. Car croire que A est B implique qu'on possède les concepts de A et de B. Mais puisque la perception peut se produire en absence totale de capacité de parler, cela nous oblige à défendre l'idée qu'il y a des concepts qui n'impliquent aucune capacité linguistique. »

² Je me limite ici à la version « contentuelle » du problème, en laissant de côté l'interprétation de Heck (2000) en termes d'états mentaux, qui me semble soulever des questions d'un autre ordre.

de la croyance signifie que ce que je crois revêt la forme d'une *proposition*, c'est-à-dire d'un contenu exprimable au moyen d'un énoncé propositionnel complet : je crois *que le ciel se couvre, que la table est rectangulaire*, etc. Pour ce motif, la question de savoir si tel type d'acte est conceptuel est étroitement liée à celle de savoir s'il est propositionnel. Comme l'observait en termes très clairs John Heil, « avoir une croyance sur quelque chose (que ceci est un X ou que ce X est P), quoi que ce soit d'autre par ailleurs, c'est prendre quelque chose comme tombant sous un concept (que ceci est une instance de X ou que ce X exemplifie P) » (Heil 1982 : 238). S'interroger sur le caractère de croyance — ou le caractère « doxique » — de la perception, c'est donc se demander si le contenu perceptuel est essentiellement conceptuel, ou encore s'il est nécessairement structuré propositionnellement comme celui des croyances. C'est se demander, en un mot, si tout *voir* est essentiellement un *voir que...* au même sens où tout *croire* est un *croire que...*

Plusieurs positions sont possibles sur ce problème ainsi formulé. Il me semble qu'on peut en distinguer trois principales. La première position, que je qualifie par commodité de *descriptiviste au sens fort* ou de *conceptualiste*, consiste à affirmer que le contenu intentionnel de l'expérience perceptuelle est intégralement conceptuel. Ensuite, il y a la position que j'appelle *descriptivisme faible*, défendue par exemple par Searle. D'après cette conception, le contenu intentionnel de la perception est essentiellement conceptuel pour partie, ce qui laisse ouverte la possibilité qu'il renferme, à côté de ses composantes conceptuelles, des composantes non conceptuelles, ostensives. Enfin, il y a la position de Dretske suivant laquelle la perception n'est pas nécessairement conceptuelle. Cela n'exclut pas, il faut le noter, que nos expériences soient *de facto* toujours entremêlées de conceptualisations, mais signifie seulement que la conceptualisation n'en est pas un ingrédient essentiel et qu'un voir non conceptuel est donc *a priori* concevable.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, j'ajouterai encore une remarque sur un enjeu important des tentatives de conceptualisation du contenu perceptuel chez les interprètes fregéens de Husserl. Sans doute, la lecture fregéenne ne manque pas d'arguments chez Husserl lui-même. Dans les *Idées I*, Husserl généralise incontestablement la notion de signification logico-linguistique à l'ensemble de la vie intentionnelle — d'ailleurs en un sens qui ne semble induire aucune rupture substantielle avec les *Recherches logiques*, où l'intentionnalité en général était décrite sur le modèle de l'intentionnalité logico-linguistique, en termes d'intention « signitive ». Cependant, ces évidences textuelles sont susceptibles de recevoir une interprétation non fregéenne. Que veut dire Husserl quand il affirme que la signification logico-linguistique est

un cas particulier de sens intentionnel ? Une première manière de comprendre cette thèse est de dire que le *Sinn* en général doit être décrit sur le modèle de la signification logique. L'analyse intentionnelle en général s'apparenterait ainsi à une « escalade sémantique » au sens de Quine. Elle serait le résultat d'une extension de l'analyse logique à tous les actes logiques et non logiques, et c'est en quelque sorte la logique qui dicterait sa loi à la phénoménologie. Seulement, on peut aussi comprendre par là que c'est au phénoménologue qu'il revient d'étudier le sens logique. Puisque le sens logique est seulement un cas particulier du sens en général, l'étude de la conscience en général, expressive et non expressive, c'est-à-dire la phénoménologie, est plus fondamentale que la logique. Celle-ci ne serait qu'une branche de la phénoménologie, qui aurait pour tâche l'étude de cette espèce particulière de *Sinn* qu'est la signification logique. La première option est l'option « analytique » vers laquelle tend plausiblement la lecture fregéenne de Husserl. La seconde est selon moi celle de Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*, où la logique transcendantale est en effet seulement une branche de la phénoménologie transcendantale à côté de ce que Husserl appelle l'esthétique transcendantale.

L'opposition que je viens d'esquisser permet probablement de formuler la question du voir non conceptuel de façon plus juste et plus profonde que l'opposition usuelle Føllesdal-Gurwitsch. On peut penser, en effet, que la conception de Gurwitsch ne réussit qu'à obscurcir fortement la question du voir non conceptuel en l'énonçant de manière équivoque et inadéquate. Le problème est que la clef de voûte de cette conception est la notion de « noème perceptuel », et que cette notion est foncièrement ambiguë chez Gurwitsch. En quel sens le noème perceptuel gurwitschien est-il perceptuel ? D'une part, la conception gurwitschienne suggère que la structure du noème perceptuel n'est pas propositionnelle, mais fondamentalement et irréductiblement de nature figurale. Mais d'autre part, Gurwitsch croit à tort que cette thèse est équivalente à celle suivant laquelle le noème est perceptuel au sens où il est un *percept*, c'est-à-dire quelque chose de perçu ou de perceptible. Or il me semble que ces deux thèses sont indépendantes l'une de l'autre et que, si la première est très plausible, la seconde en revanche est extrêmement problématique. La question à poser, selon moi, est de savoir si la meilleure position sur ce problème ne serait pas de reconnaître l'existence de noèmes perceptuels qui ne seraient pas structurés conceptuellement et qui, en même temps, seraient idéaux ou abstraits au sens de la lecture fregéenne, c'est-à-dire au sens de typicités instanciables dans une infinité d'actes individuels différents.

Bien sûr, quelle que soit la position qu'on défend sur ces problèmes, il est incontestable que la perception elle-même a une certaine réalité linguistique, ne serait-ce que dans la mesure où nous formons des énoncés de perception. Pour y voir plus clair sur cette réalité linguistique de la perception, il est peut-être intéressant de remonter à la théorie du jugement de Kant, qui exerce souvent une tacite influence d'arrière-fond dans les controverses autour du voir non conceptuel. Chez Kant, la différence entre l'intuition et le concept coïncide avec la différence entre l'ontologique et le logique. La sphère du concept est celle de la « simple pensée » subjective, la sphère de l'intuition est celle de la référence, de nature causale. Un jugement de perception se définit comme une synthèse unissant une représentation sensible à un concept, c'est-à-dire une synthèse procurant au concept un contenu. Les intuitions, à ce titre, correspondent à ce qu'on appelle en grammaire des *noms propres*, ou des *indexicaux*, etc. Le nom propre est quelque chose comme la marque de l'extra-logique dans le logique — ce par quoi le logique, le symbolique, se réfère à la réalité extra-logique. Cette conception classique n'est pas éloignée de celle de Husserl qui, dans la VI^e *Recherche logique*, recommandait de « mettre sur le même pied » (*gleichstellen*) les intuitions sensibles et les actes nominaux (Husserl LU6 : B58). On pourrait aussi évoquer Frege et Russell. Pour le premier, le nom propre est fondamentalement un nom d'objet par opposition aux termes généraux qui désignent (dans leur usage prédicatif) des fonctions propositionnelles. De même, Russell fait coïncider la différence logique entre concept et nom propre avec la différence épistémologique entre connaissance par description et connaissance par accointance. La référence est supportée grammaticalement par les noms, et psychologiquement par des actes qu'on appelle, traditionnellement, des *intuitions*.

Ce bref détour par Kant me permet de souligner un point important : c'est que les tentatives de conceptualisation de la perception ou de l'intentionnalité en général ont généralement partie liée avec une interprétation déterminée des noms propres. Ce point est particulièrement clair dans le descriptivisme de la perception de Searle. Chez ce dernier, en effet, c'est tout uniment le nom propre et la perception qui doivent être interprétés, dans le sillage de Frege, en termes descriptivistes. De même que les noms propres ont un sens comme les termes généraux et que ce sens est exprimable par une description conceptuelle, de même la perception a un contenu intentionnel qui est exprimable de manière descriptiviste au moyen d'un énoncé propositionnel complet. Pour le dire de façon un peu simpliste, mais éclairante et selon moi pas tout à fait incorrecte, la référence est au sens ce que le nom propre est au concept, mais aussi ce que l'expérience est à la pensée sym-

bolique : dès lors conceptualiser l'intuition, pour le descriptiviste, c'est tout uniment donner un sens au nom propre.

Je commencerai par passer en revue quelques arguments et contre-arguments concernant les contenus non conceptuels, en me limitant aux principaux. Ensuite, je formulerai quelques remarques générales permettant de mettre tous ces points en perspective. Ces remarques plaideront plutôt en faveur d'une conception non descriptiviste de la perception dans le sillage de Dretske.

2. Premiers arguments pour et contre la conceptualisation du noème

Dans *Seeing and Knowing*, Dretske entendait affirmer la possibilité d'un voir non conceptuel, ou « non épistémique », c'est-à-dire d'un voir débarrassé « de toute addition due à l'expérience passée, de toutes les informations et anticipations, de tous les éléments interprétatifs et inférentiels concomitants, de toutes les associations habituelles ou conditionnées » (Dretske 1969 : 75). Ce voir, à ce titre, forme le « pur noyau sensoriel » (*pure sensory core*) de l'expérience, le pur « donné » en tant qu'il est indépendant de toute structuration conceptuelle. L'exemple de Dretske le plus souvent cité est celui du bouton de manchette dans un tiroir (Dretske 1969 : 18). Je cherche mon bouton de manchette et ouvre le tiroir, mais je ne trouve pas le bouton de manchette qui, pourtant, est effectivement sous mes yeux. Incontestablement, je « vois » le contenu du tiroir y compris le bouton de manchette, mais je ne le *remarque* pas. Ce qui se produit alors, selon Dretske, c'est que le bouton de manchette apparaît visuellement sans apparaître *comme ceci ou cela*. Il lui apparaît de façon non épistémique, non conceptuelle : je vois le bouton de manchette, mais je ne vois pas que c'est un bouton de manchette.

De façon assez attendue, Dretske en est venu à faire coïncider la différence entre voir conceptuel et voir non conceptuel avec la différence entre *voir que...* et « voir simple ». L'exemple qu'il donne dans son article de 1979 « Simple Seeing » est très éclairant et il est peut-être utile que je le commente. Supposons que j'aie en ma possession une lettre et que je fasse, à l'aide d'une machine à écrire performante, une copie très fidèle de cette lettre. Je place ensuite la copie sur l'original de manière à le cacher entièrement, mais tout en croyant par erreur que la feuille du dessus est l'original. Soudain, j'aperçois une tache sur la feuille du dessus, mais je me trompe et c'est en réalité une ombre. Cependant, le vrai original, la feuille du dessous, est tachée exactement de la même manière que semblait l'être — à tort — la feuille du dessus. J'ai ici deux croyances exprimables par la

tournure « voir que... » : je vois que la lettre originale est la feuille du dessus, et je vois qu'elle est tachée. Et naturellement ces deux croyances sont fausses, alors qu'elles seraient vraies si elles étaient des croyances au sujet de la lettre originale.

Mais dès lors, remarque Dretske avec profondeur, la question est de savoir ce qui fait que mes croyances sont des croyances sur la copie et non sur l'original :

Ce qui rend ces croyances fausses est le fait qu'elle sont (contrairement à ce que je crois) des croyances au sujet de la copie. Mais alors, qu'est-ce qui fait que ces croyances sont des croyances au sujet de la copie et non de l'original ? (Dretske 2000 : 106.)

Pour Dretske, il n'y a qu'une réponse possible à cette question. Si ces croyances sont des croyances au sujet de la copie et non de l'original, c'est « parce que je vois la première feuille, non la seconde, et que ma croyance est une croyance au sujet de ce que je vois ». En d'autres termes, ce n'est pas le *voir que...* qui détermine l'objet perceptuel que je vois. Ou encore, pour citer à nouveau Dretske, « ce que je crois au sujet de ce que je vois ne détermine pas ce que je vois ».

Il existe d'autres arguments plus ou moins convaincants en faveur de la thèse des contenus non conceptuels.

L'argument qui vient sans doute le plus immédiatement à l'esprit est que nous attribuons l'intentionnalité à des animaux non humains et aux nourrissons, auxquels pourtant nous n'attribuons pas de capacités conceptuelles.

Un autre argument très répandu, dû à Evans¹, est celui de la « finesse du grain ». Il semble en effet légitime de dire que l'expérience perceptuelle est plus riche que la croyance perceptuelle correspondante. Dretske a lui-même défendu cet argument en recourant aux expériences tachistoscopiques

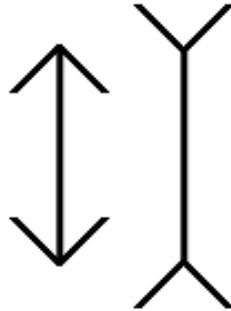
¹ Voir Evans (1982 : 229), contre l'interprétation dispositionnelle : « Certains philosophes ont affirmé que l'existence d'un état informationnel interne est constitué par la disposition du sujet à faire certains jugements. Mais c'est à la fois extrêmement peu plausible en soi et tout à fait inutile. (...) Ce que c'est que de se trouver dans un état informationnel non conceptuel ne peut être expliqué en termes de dispositions à exercer des concepts, à moins de présupposer que ces concepts ont une finesse de grain infinie (*to be endlessly fine-grained*) ; mais cela a-t-il un sens ? Peut-on réellement comprendre la proposition suivant laquelle nous avons autant de concepts de couleurs qu'il y a de nuances de couleurs que nous pouvons discriminer sensiblement ? »

de Sperling. Mais l'argument du bouton de manchette est évidemment du même ordre. Je *vois* (en un sens n° 1) le contenu entier du tiroir sans *voir* (en un sens n° 2) le bouton de manchette : il y a donc *plus* dans le contenu du voir n° 1, non conceptuel et non attentionnel, que dans le voir n° 2, conceptuel et attentionnel. L'idée est que le contenu perceptuel (et non pas simplement sensoriel) excède le contenu de l'attention et de la croyance conceptuelles. Par conséquent il y a dans le contenu perceptuel des composantes non conceptuelles.

Cet argument a fait l'objet de plusieurs critiques importantes, notamment de la part de Dennett qui lui a consacré en 1996 un petit article où il tente de le réfuter à l'aide de sa théorie des *multiple drafts* (Dennett 2002). Très sommairement, la stratégie de Dennett consiste à nier qu'il y ait un sens non naïf à parler d'un « voir » du bouton de manchette. Certes il y a bien une différence entre l'état de mon cerveau devant le tiroir avec le bouton de manchette et l'état de mon cerveau devant le tiroir sans le bouton de manchette, mais cette différence n'est rien de conscient et elle ne correspond à aucune réalité psychologique.

Très significatif sur ces questions est aussi l'argument de l'illusion, que Jérôme Dokic a appelé récemment l'« argument de l'erreur de catégorisation » (Dokic 2004 : 56-57). L'exemple de la lettre copiée tombe sous cette rubrique : je vois la lettre originale au sens du voir conceptuel, par exemple je vois que la lettre originale est tachée, mais ce que je vois en réalité, au sens du voir non conceptuel, c'est la copie. Je ne suis pas victime d'une hallucination, je vois effectivement la copie — mais je suis victime d'une illusion pour autant que je vois à tort la copie comme l'original. Une variante de cet argument est due à Michael Tye (1995) et à Jose Luis Bermúdez (2003). Elle consiste à évoquer des illusions optiques du genre de celle de Müller-Lyer. L'idée est que, si la perception s'accompagne d'une certaine *défiance* envers les données sensorielles, comme quand je suis familiarisé avec l'illusion de Müller-Lyer et que je sais très bien que les deux segments de droite sont en réalité de longueurs égales, alors la perception ne peut manifestement pas être assimilée à une croyance. En d'autres termes, l'apparaître visuel des deux lignes comme de longueur différente ne semble en rien altéré par la croyance qu'elles sont de même longueur, ce qui suggère une certaine indépendance ou « modularité » de la perception visuelle relativement à la croyance. « Savoir que les deux lignes sont en réalité de même longueur, observe Tye (1995 : 102), ne tend en aucune manière à les faire *paraître* de même longueur. » La conclusion est formulée en ces termes par Tye :

L'image assez générale que je me fais ici des sensations perceptuelles implique une distinction tranchée entre ces états et les croyances ou autres états conceptuels. Les sensations perceptuelles, selon moi, forment les *outputs* de modules sensoriels spécialisés et se tiennent prêts à produire des réponses conceptuelles par l'action d'un processus cognitif d'ordre supérieur de tel ou tel type. Ainsi les sensations perceptuelles entrent <des informations> dans le système conceptuel, sans elles-mêmes faire partie de ce système. Elle sont des états non doxastiques ou non conceptuels. (Tye 1995 : 103-104.)



Je citerai un peu plus loin un argument supplémentaire en faveur des contenus non conceptuels. Avant cela, il reste à mentionner quelques critiques émises contre Dretske.

Joseph Runzo, selon moi avec raison, faisait valoir contre Dretske que son voir non conceptuel n'était finalement qu'une abstraction (Runzo 1982 : 214). Mais je ne pense pas que cette objection atteigne vraiment sa cible. Il est vrai que Dretske, dans *Seeing and Knowing*, invoque la perception des nourrissons. Mais d'autres passages du même ouvrage suggèrent aussi une interprétation différente, suivant laquelle l'ambition de Dretske est de montrer, plus modestement, que le « noyau » non conceptuel est seulement une composante essentielle de l'expérience perceptuelle, laquelle est peut-être toujours conceptuelle *de facto*. Bref, on peut fort bien affirmer que voir n'est pas essentiellement conceptualiser sans nier pour autant que tout voir est dans les faits entremêlé de structurations conceptuelles. La thèse — qui forme l'essentiel de ce que Dretske appelle l'« approche négative » du voir non conceptuel — est dès lors qu'il y a des contenus qui sont irréductiblement non conceptuels, mais qui peuvent peut-être entrer dans la composition de contenus conceptuels. Comprise en ce sens, la position de Dretske, en dépit des apparences, n'est peut-être pas si éloignée de celle de Searle.

Dans un article de 2001, A. David Smith a adressé à Dretske une autre objection qui est un prolongement en sens contraire d'un argument que j'ai cité plus haut en faveur de Dretske (A.D. Smith 2001 : 307-308). De manière selon moi très juste, il s'en prenait à la stratégie de Dretske consistant à conceptualiser tout processus discriminatif ou attentionnel, puis à chercher fastidieusement des exemples d'expériences visuelles non discriminatives ou non attentionnelles. Smith objecte que le concept d'attention utilisé par Dretske est peut-être trop restrictif et, en tout cas, que cette stratégie n'est ni la plus naturelle ni la plus rentable. Car elle a pour effet de priver d'attention et de discrimination tous les êtres supposément dépourvus de capacités conceptuelles. Or il peut sembler inutilement paradoxal de dire qu'un moineau, parce que incapable de conceptualiser, serait du même coup incapable de « remarquer » des objets dont il a l'expérience.

Je laisse ouverte la question de savoir si l'objection d'A. David Smith est vraiment pertinente. On peut du moins trouver quelque chose comme une réponse anticipative à l'objection du moineau dans les leçons de Dretske publiées sous le titre *Naturalizing the Mind*. Dans ce texte, en effet, précisément en vue de rendre compte d'états attentionnels chez les animaux, Dretske oppose l'une à l'autre l'« attention conceptuelle » à l'« attention sensorielle » (*sensory awareness*) — ou encore ce qu'il appellera, dans un article postérieur, l'« attention à un stimulus » et l'attention à des faits au sujet du stimulus (Dretske 1995 : 9-10 ; Dretske 2006). Il donne l'exemple d'une tranche de pain en train de brûler dans le grille-pain. On peut très bien, observe Dretske, être perceptuellement attentif à la combustion du pain sans avoir la moindre idée de ce qu'est brûler ni de ce qu'est une tranche de pain. La souris dans la cuisine est manifestement dans cette situation. Elle est « sensoriellement » attentive au pain en train de brûler, mais elle n'est pas conceptuellement attentive, c'est-à-dire qu'à proprement parler, elle ne *croit* pas que la tranche de pain est en train de brûler.

La définition de l'attention perceptuelle en termes de conceptualisation — qui est cruciale sur ces problèmes — est peut-être un point faible de la conception de Dretske et certainement un point faible de celle de ses détracteurs. En tout cas on ne peut que la juger exagérément restrictive, dans la mesure où elle exclut par exemple toute approche gestaltiste de l'attention en termes de « centre d'intérêt ». Si le contenu perceptuel est structuré propositionnellement, alors il n'est pas structuré par des relations gestaltistes. Or il est embarrassant de ne pouvoir s'appropriier les découvertes de la *Gestalttheorie*, qui compte indiscutablement parmi les développements les plus intéressants de la théorie de la perception au XX^e siècle.

La même remarque semble valoir aussi pour la discrimination. Il est facile d'opposer ici des exemples où la discrimination, selon toute apparence, n'est pas conceptuelle. Ainsi il arrive même à l'artiste de distinguer deux nuances subtiles de jaune sans disposer pour autant des concepts correspondants. McDowell a tenté, dans *Mind and World*, de contrer cette objection en invoquant des définitions ostensives (McDowell 1996 : 56-58). Incontestablement, observait-il après Evans, l'expérience nous met fréquemment en présence de couleurs pour lesquelles nous ne disposons pas de concept déterminé du type de « rouge », « vert » ou « terre de Siègne », et qui en ce sens paraissent « transcender nos capacités conceptuelles ». Mais, ajoutait-il, cela n'implique pas que l'expérience de ces couleurs n'est pas conceptuelle. En réalité, il suffit de désigner les couleurs de ce genre par une expression de la forme « cette nuance », qui, au moins en partie, est également conceptuelle. Cependant, on peut du moins noter que le contre-argument de McDowell n'est que partiellement relevant pour notre problème. Si l'impossibilité de conceptualiser une couleur donnée implique que toute couleur donnée n'est pas conceptualisée, en revanche la possibilité de conceptualiser toute couleur donnée n'implique pas que toute couleur donnée est conceptualisée. Bref, prouver que toute couleur est conceptualisable au moins au moyen d'une définition ostensive n'est pas prouver que toute couleur — du fait même d'être objectivée — est conceptualisée au moins au moyen d'une définition ostensive¹.

De manière générale, la conceptualisation de l'objectivation et spécialement de l'objectivation au sens prégnant qu'est l'attention perceptuelle soulève un problème de méthode. Car il faut d'abord s'entendre sur la question de savoir où se situe la *charge de la preuve*. Doit-on, comme le fait Dretske, s'employer à réfuter la conception conceptuelle de l'intentionnalité au moyen d'arguments descriptifs ou, à l'inverse, commencer par la description psychologique et laisser aux partisans de la conception conceptuelle le soin d'éliminer ou de simplifier, si nécessaire, les distinctions obtenues par la description psychologique ? Pour ma part, je serais tenté d'opposer au dogme de l'objectivation par concept les analyses plus fines du psychologue empiriste, et de distinguer attention et conceptualisation dans le même sens où le faisait Husserl qui, au § 20 de la deuxième édition de la *V^e Recherche logique*, observait que la matière intentionnelle ne détermine pas seulement l'*Als-was*, *ce comme quoi* quelque chose apparaît, mais aussi le *Was*, *ce qui* apparaît (Husserl, LU5 : B415). À cela il faudrait d'ailleurs ajouter la distinction entre

¹ Je fais abstraction, ici, du fait que l'introduction de déictiques a certainement pour effet d'affaiblir le conceptualisme de McDowell.

le caractère d'attention et le caractère positionnel, puisque dans ces controverses l'aspect positionnel de la croyance est souvent mis ensemble indistinctement avec son caractère objectivant et conceptualisant¹.

3. Quelque part entre le conceptualisme et le Mythe du donné

Dans la même optique, je voudrais ajouter un argument à ceux que j'ai déjà énumérés en faveur de la conception de Dretske. Cet argument résulte, pour ainsi dire, d'une sorte de retournement du même argument de Davidson contre le Mythe du donné qui était exploité par McDowell (1996) à l'appui de son conceptualisme. À condition d'être comprise en un sens non causal, comme nous y invite d'ailleurs expressément Dretske, l'idée de contenu non conceptuel pourrait procurer un tiers terme entre les simples stimuli sensoriels et les contenus conceptuels, et par là nous sortir de l'antinomie du Mythe du donné et du cohérentisme. Comme le soulignait très justement Paul Bernier :

À première vue, un attrait de la notion de contenu non conceptuel serait de rendre possible une résolution de ce dilemme, en offrant l'espoir de combler le fossé épistémologique entre l'expérience sensible et la croyance. Plus précisément, la thèse du contenu non conceptuel suggère que les expériences perceptuelles, tout en étant proprement empiriques et non pas le résultat de notre activité conceptuelle doxastique, n'en ont pas moins un contenu intentionnel, ce qui permettrait qu'elles instancient des relations de justification avec des croyances. Cela, même si les croyances et les perceptions ont des contenus intentionnels de sortes différentes, soit des contenus conceptuels et non conceptuels. (Bernier 2005 : 5.)

Bien que Bernier, finalement, refuse cet argument, il me paraît pour ma part extrêmement profond et fécond pour les problèmes qui nous occupent. Pour le montrer, le mieux est de rappeler en deux mots l'argumentation de McDowell. Le Mythe du donné, observe McDowell après Davidson et Sellars, est erroné parce qu'il amène à confondre les relations *logiques* de justification — qui sont des relations d'inférence unissant des propositions — avec des relations causales. Ce qui semble impliquer la nécessité de renoncer à l'empirisme, d'affirmer que les données sensorielles ne peuvent servir de justifications logiques et d'opter, en conséquence, pour le cohéren-

¹ Cf., sur ce point A.D. Smith (2001), qui réfère à l'*Urdoxa* husserlienne pour reconnaître à la perception un caractère théorique indépendant du caractère de croyance.

tisme. Mais McDowell refuse cette conséquence et défend un « empirisme minimal » qui consiste, en substance, à conceptualiser l'expérience. Il ne faut plus dire, comme le Mythe du donné, que le donné expérientiel est inclus dans l'espace logique des raisons mais exclu de l'espace des concepts ; et il ne faut plus dire non plus, comme les cohérentistes, qu'il est exclu de l'espace logique des raisons et de l'espace des concepts, c'est-à-dire qu'il est exclu de l'espace logique des raisons du fait d'être exclu de l'espace des concepts. Mais il convient maintenant, à en croire McDowell, de défendre la thèse suivante : le donné expérientiel est inclus dans l'espace logique des raisons du fait qu'il est en réalité inclus dans l'espace des concepts. Comme le déclare univoquement McDowell, « les impressions peuvent trouver leur place dans l'espace logique des raisons parce que les impressions peuvent être des actualisations de capacités conceptuelles » (McDowell 1999 : 7).

Or, je pense qu'il serait vain de voir dans ces considérations de McDowell un argument sérieux contre les contenus non conceptuels — ou plus généralement contre l'empirisme non « minimal ». Pour le dire abruptement, elles ne me semblent apporter aucune réponse à la question des contenus non conceptuels. En effet, l'argumentation de McDowell repose dans une large mesure sur l'idée de Davidson suivant laquelle l'espace logique des raisons et l'espace des concepts doivent être coextensifs, l'erreur des empiristes classiques consistant précisément à étendre l'espace logique des raisons au-delà de l'espace des concepts, de manière à y inclure des données expérientielles non conceptuelles. Or cette coextensivité est un présupposé qui ne va pas de soi, et en tout cas elle n'est pas une conséquence nécessaire de la réfutation du Mythe du donné.

On pourrait formuler cette idée autrement en disant ceci. D'abord, on peut donner entièrement raison à Davidson et à McDowell quand ils disent que la relation de justification n'est pas une relation causale, mais une relation d'un type essentiellement différent que nous appellerons une relation *intentionnelle*. La justification ne relie pas une chose physique à une proposition ou à une croyance, mais un ou plusieurs contenus intentionnels à un autre contenu intentionnel, par exemple une proposition à une autre proposition. Il me semble que McDowell s'accorderait sans peine avec cette première formulation. Seulement, la question est maintenant de savoir si toute relation intentionnelle est une relation conceptuelle. Or cette question n'est pas posée, du moins directement, par McDowell. Si l'on se demande pourquoi, l'unique réponse plausible me paraît être qu'il présuppose que tout contenu intentionnel est de nature conceptuelle. Ou encore, suivant un modèle que j'ai brièvement esquissé plus haut, il présuppose que le *sens* est fondamentalement une affaire de concept, et que le sens est à la dénotation ce

que le concept est à l'intuition. En conséquence, il ne paraît pas possible de s'appuyer sur les analyses de McDowell pour résoudre la question des contenus non conceptuels sans commettre une pétition de principe, ou encore ces analyses ne sont d'aucun secours pour savoir si l'intentionnalité est ou non essentiellement conceptuelle¹.

4. Trois contre-arguments de Searle

Conformément à ce que je disais plus haut sur la charge de la preuve, il me semble que la question cruciale doit être la suivante : y a-t-il un argument décisif pour conceptualiser l'intentionnalité perceptuelle ? Ou plus généralement : y a-t-il un argument décisif pour dire que l'intentionnalité implique la conceptualité ou que tout sens intentionnel est de nature conceptuelle, par opposition à des sens intentionnels qui correspondraient grammaticalement à des noms propres supposés irréductibles à des descriptions conceptuelles ?

John Searle a cru avoir trouvé de tels arguments dans son ouvrage de 1983 sur l'intentionnalité, dans le cadre de sa conception descriptiviste de l'expérience visuelle, qui débouche elle aussi sur une conceptualisation de l'expérience, c'est-à-dire de son contenu intentionnel. La clef de voûte de la théorie de la perception de Searle est en effet l'idée que l'expérience visuelle est une *attitude propositionnelle*, par opposition, par exemple, à l'amour et à la haine : j'aime A, mais je vois que A est B. « L'expérience visuelle, affirme Searle, n'est jamais simplement l'expérience d'un objet, mais elle doit plutôt toujours être une expérience *que* ceci ou cela est le cas. » (Searle 1983 : 40.)

La conceptualisation du contenu de l'expérience visuelle est pourtant seulement partielle chez Searle : c'est pourquoi il insiste avec force sur le fait que son descriptivisme ne consiste pas à remplacer tous les termes singuliers par des termes généraux. Si le contenu intentionnel de l'expérience visuelle renferme nécessairement des éléments conceptuels, il renferme tout aussi nécessairement des éléments non conceptuels de nature ostensive. Quand je vois une voiture jaune, le contenu intentionnel de mon expérience renferme d'une part une clause qu'on peut exprimer par l'énoncé propositionnel « il y a une voiture jaune là-bas » et, d'autre part, une clause qu'on peut exprimer par l'énoncé propositionnel « le fait qu'il y a une voiture jaune là-bas cause cette expérience visuelle » (Searle 1983 : 48). Or, on peut analyser cet

¹ On obtiendrait sans doute un argument de force équivalente en parlant d'informations plutôt que de contenus intentionnels, ce qui était déjà, en substance, la manière de procéder d'Evans (1982).

exemple en disant que les deux clauses contiennent des éléments conceptuels, exprimés par les termes généraux « voiture » et « jaune », mais aussi des éléments non conceptuels, exprimés par des indexicaux « là-bas » et « cette ».

Ce qui est remarquable chez Searle, c'est qu'il rompt partiellement le lien entre intentionnel et conceptuel, ce qui lui permet de préserver son internalisme tout en déconceptualisant partiellement le contenu intentionnel. C'est là le sens de sa polémique avec Tyler Burge au chapitre 8 d'*Intentionality* : « non conceptuel » n'implique pas « externe », mais le contenu intentionnel — qui est « dans la tête » — peut aussi bien renfermer des éléments non conceptuels « internalisés » (Searle 1983 : 212). Bref, pour reprendre la distinction que j'ai introduite au début, l'internalisme de Searle peut être un descriptivisme sans être pour autant un « conceptualisme ». Il est intéressant de remarquer que la question du statut du conceptuel a contribué à renouveler de façon originale le débat internalisme-externalisme, et que ces prises de position de Searle sont paradoxalement analogues à ce qu'on trouve chez McDowell, pour ainsi dire en sens inverse. De même que Searle affirme que « non conceptuel » n'implique pas « externe » et que l'esprit renferme tout aussi bien des éléments de nature non conceptuelle, de même McDowell affirme que « conceptuel » n'implique pas « interne » et que le monde est tout aussi bien de nature conceptuelle. D'un côté Searle déconceptualise partiellement l'interne, c'est-à-dire le contenu intentionnel, de l'autre McDowell conceptualise l'extramental, le monde objectif.

Avant d'en venir aux arguments de Searle, il faut encore préciser que ce dernier admet néanmoins l'existence d'états intentionnels dont le contenu intentionnel n'est pas propositionnel. C'est le cas, paradigmatiquement, de l'amour et de la haine. À la différence de l'expérience visuelle qui est toujours un *voir que...*, l'amour est toujours un *amour de...* et non un *amour que...* Cependant, il est crucial d'ajouter que cette observation ne remet probablement pas fondamentalement en cause l'idée que toute intentionnalité est propositionnelle. En réalité, et bien que Searle ne soit pas toujours clair sur ce point, on pourrait dire que l'amour et la haine ne sont pas véritablement intentionnels *par eux-mêmes*, mais que leur intentionnalité réclame toujours le concours d'attitudes propositionnelles :

Mais qu'en est-il de ces états qui apparemment ne requièrent pas de propositions complètes comme contenus, comme l'amour, la haine et l'admiration ? Même ces cas engagent (*involve*) des ensembles de croyances et de désirs, comme on peut le voir en considérant l'absurdité qu'il y aurait à imaginer un homme qui serait follement amoureux mais qui n'aurait aucune espèce de

croyances ni de désirs concernant la personne aimée, même pas la croyance qu'une telle personne existe. (Searle 1983 : 34.)

L'adverbe « apparemment » dans la première phrase de ce passage est lourd de signification. Le sens immédiat est le suivant : l'amour et la haine « *apparemment* ne requièrent pas de propositions complètes comme contenus », mais *en réalité* ils ont pour contenus des propositions complètes. Ou encore l'amour et la haine sont *par eux-mêmes* non propositionnels, mais leur intentionnalité n'en est pas moins propositionnelle par l'intervention d'états mentaux d'autres types, propositionnels. Et la même chose vaut alors aussi, selon toute apparence, pour le plaisir et la douleur. Cette manière de voir semble fort proche de la conception brentanienne et husserlienne suivant laquelle les actes affectifs sont par eux-mêmes non objectivants, non représentationnels, mais aussi nécessairement fondés dans des actes objectivants qui, pour ainsi dire, les investissent intentionnellement. Par exemple, l'amour n'est l'amour *de telle personne* que dans la mesure où la personne aimée est intentionnée dans des actes objectivants comme des croyances, des souvenirs ou des expériences visuelles. L'enjeu est donc, pour Searle cette fois, de montrer que l'amour n'est l'amour *de telle personne* que dans la mesure où il est supporté par une ou plusieurs attitudes propositionnelles. Mon opinion, sur ce point, est que pour Searle la non-propositionalité de l'amour et de la haine n'est pas un obstacle au descriptivisme. Je laisse néanmoins la question ouverte parce qu'elle est difficilement décidable. Remarquons seulement que c'est là un problème essentiel, dont la résolution est en quelque sorte préalablement requise par le descriptivisme searlien. Si en effet les sentiments comme l'amour et la haine sont d'authentiques états intentionnels, mais dont le contenu n'est pas propositionnel, alors le descriptivisme n'est pas généralisable et l'intentionnalité n'implique pas la propositionalité. Je reviendrai plus loin sur ce problème, mais par un autre biais.

On doit par ailleurs remarquer que le descriptivisme searlien n'est pas contredit par le fait qu'il existerait des états mentaux non intentionnels. Searle reconnaît volontiers l'existence de tels états mentaux, donnant l'exemple d'un soudain sentiment d'exaltation. L'amour et la haine ne posent pas problème en tant qu'ils seraient non intentionnels, mais justement en tant qu'ils *sont intentionnels* et pourtant *non propositionnels*. L'existence d'états mentaux non intentionnels ne contredit pas le descriptivisme searlien, mais bien la thèse de Brentano à laquelle Searle ne souscrit pas : certes pour Searle tout ce qui est intrinsèquement intentionnel est mental, c'est-à-dire actuellement ou potentiellement conscient (Searle 1992), mais pour autant tout ce qui est mental n'est pas intentionnel.

Les arguments de Searle en faveur de son interprétation descriptiviste de l'expérience, c'est-à-dire de sa conceptualisation partielle de l'expérience, sont au nombre de trois.

1) Le premier, nodal dans son raisonnement, est le suivant : l'expérience visuelle est propositionnelle parce qu'elle possède des conditions de satisfaction. Je le cite :

Le fait que les expériences visuelles ont des contenus intentionnels propositionnels est une conséquence immédiate (et triviale) du fait qu'elles ont des conditions de satisfaction, car les conditions de satisfaction sont toujours qu'il soit le cas que ceci ou cela. (Searle 1983 : 41.)

Bref, l'expérience visuelle possède des conditions de satisfaction ; or, par principe, une condition de satisfaction est toujours exprimable par un énoncé propositionnel de la forme « il en est ainsi que p » ; donc le contenu intentionnel de l'expérience visuelle est toujours exprimable par un énoncé propositionnel. Comme l'observait avec raison Dretske, si on réfute l'idée que l'expérience visuelle a des conditions de satisfaction, on réfute du même coup la thèse que l'expérience visuelle est une attitude propositionnelle (Dretske 2003 : 163).

2) Searle présente un deuxième argument qu'il qualifie de syntaxique. L'argument consiste à relever le fait que l'expression de l'expérience visuelle ou du désir réclame généralement l'emploi d'opérateurs temporels ou spatiaux :

De même que les verbes de désir réclament des modificateurs temporels qui nous obligent à postuler une proposition entière comme contenu du désir, de même le verbe « voit » réclame des modificateurs spatiaux qui, dans leurs interprétations naturelles, nous obligent à postuler une proposition entière comme contenu de l'expérience visuelle. Quand je dis, par exemple : « Je vois un break *en face de moi* », normalement je ne veux pas simplement dire que je vois un break dont il se fait par ailleurs qu'il est en face de moi, mais plutôt que *je vois qu'il y a un break en face de moi*. (Searle 1983 : 41.)

Ce deuxième argument n'est pas développé dans *Intentionnalité*, mais on peut raisonnablement voir en lui une anticipation de la théorie des sui-référentiels développée par Searle quelques pages plus loin. L'essentiel, me semble-t-il, est l'introduction de traits sui-référentiels comme « devant moi » (dans le cas de l'expérience visuelle) ou « à l'avenir » (dans le cas du désir) qui ne semblent syntaxiquement intégrables que si le contenu intentionnel est structuré propositionnellement. Bref, on exprimerait incomplètement l'expé-

rience visuelle si on lui refusait la forme propositionnelle, car le contenu intentionnel de l'expérience visuelle présente des caractères spatiaux qui exigent syntaxiquement la forme propositionnelle. Voir devant moi un objet A, ce n'est pas voir un objet A qu'on pourrait par ailleurs augmenter attributivement d'un caractère « devant moi », mais c'est voir qu'il y a devant moi un objet A.

3) Le troisième argument est particulièrement intéressant pour les questions qui nous occupent. Searle entend maintenant alléguer le fait qu'à la différence de la forme « x voit y », la forme « x voit que p » est généralement intensionnelle (avec s) pour la substituabilité. Ce fait montre que la forme propositionnelle « x voit que p » ne nous engage pas tant envers l'objet représenté, mais envers l'aspect sous lequel l'objet est représenté et donc envers le contenu intentionnel. Par exemple, l'énoncé « Œdipe vit qu'il y avait Jocaste devant lui » n'est pas substituable *salva veritate* à l'énoncé « Œdipe vit qu'il y avait sa mère devant lui », tandis que « Œdipe vit Jocaste » est normalement substituable à « Œdipe vit sa mère ». Cette remarque de Searle nous renvoie à son interprétation de l'intensionnalité, qu'il serait trop long de commenter ici mais qui est par ailleurs bien connue. Sommairement : Searle voit dans l'intensionnalité avec s une certaine propriété d'énoncés portant sur l'intentionnalité avec t (voir Searle 1979 : 84-85). Si la phrase « x croit que p » est intensionnelle avec s , cela signifie que l'affirmation correspondante est seulement, comme disait Searle (1979), une « représentation de représentation ». Autrement dit, cette affirmation est seulement une affirmation sur la croyance que p et non sur p : elle ne m'engage donc pas plus à l'existence d'un état de choses p qu'à la vérité de la croyance que p , mais seulement à l'existence de la croyance avec ses propriétés logiques. Il s'agit d'une « représentation de représentation », au sens où je me borne à avoir une représentation de la croyance tout en « répétant » ou en « présentant » son contenu intentionnel, c'est-à-dire de telle manière que les conditions de vérité de la croyance que p , donc son contenu intentionnel, ne figurent pas parmi les conditions de vérité de mon affirmation, donc dans son contenu intentionnel. Ainsi je peux affirmer que x croit que p sans avoir à affirmer que p . Soit dit en passant, c'est pour l'essentiel la même stratégie qu'utilisait déjà Brentano dans sa controverse avec Mill et dans sa conception du discours indirect — mais en revanche ce n'est pas la stratégie de Frege dans « Sens et dénotation ».

5. Réponse aux contre-arguments de Searle

Je vais maintenant épinglez quelques difficultés inhérentes, selon moi, à l'argumentation de Searle.

1) Commençons par le premier argument, celui des conditions de satisfaction. Pour rappel, l'idée est que « le fait que les expériences visuelles ont des contenus intentionnels propositionnels est une conséquence immédiate (et triviale) du fait qu'elles ont des conditions de satisfaction » (Searle 1983 : 41). Cette implication est-elle si immédiate et triviale que le prétend Searle ? On peut se demander, en particulier, si l'argument n'est pas circulaire. La possession de conditions de satisfaction est-elle vraiment un argument pour la propositionalité de l'expérience visuelle ? Ou n'est-ce pas plutôt, à l'inverse, que Searle reconnaît à l'expérience visuelle des conditions de satisfaction *parce qu'il* lui attribue déjà une certaine forme de propositionalité ? De fait, ce qui conduit Searle à attribuer des conditions de satisfaction à l'expérience visuelle, c'est le présupposé suivant lequel l'expérience visuelle peut être satisfaite ou non satisfaite, véridique ou trompeuse en un sens identique, ou du moins analogue, à celui où on qualifie une proposition de vraie ou de fautive. Il va sans dire que sans ce présupposé, c'est-à-dire s'il n'y avait rien de commun entre la satisfaction d'une expérience et la vérité d'une proposition, la possession de conditions de satisfaction ne serait même pas un argument en faveur de la propositionalité de l'expérience. Mais si tel est bien le cas, alors l'argument est circulaire¹.

Le fond de l'argument est l'opinion, que j'ai déjà commentée, suivant laquelle l'intentionnalité perceptuelle est équivalente à la possession de conditions de satisfaction. Évidemment, si on ajoute à cela, comme le fait maintenant Searle, l'idée que la possession de conditions de satisfaction implique la propositionalité, alors on obtient la thèse descriptiviste que toute intentionnalité est propositionnelle et que cela doit valoir aussi pour l'expérience visuelle. On voit ainsi que le cas de l'amour et de la haine est particulièrement embarrassant pour le descriptivisme généralisé vers lequel tend Searle. Car on pourrait fort bien considérer, après tout, que la thèse que toute intentionnalité est propositionnelle est réfutée par l'existence d'états

¹ Au fond, une présupposition assez semblable caractérisait déjà l'approche d'Armstrong, lorsqu'il identifiait l'intentionnalité de la perception à l'intentionnalité de la croyance perceptuellement acquise, donc à une intentionnalité conceptuelle, en arguant que « la correspondance ou l'échec de la correspondance des perceptions à la réalité physique est simplement la correspondance ou l'échec de la correspondance des croyances aux faits » (Armstrong 1968 : 210-211).

intentionnels non propositionnels comme l'amour et la haine. On modifierait ainsi la théorie pour que l'amour et la haine ne soient plus un problème. Cette attitude serait en tout cas la plus naturelle. Cependant ce n'est pas du tout la position de Searle, qui invoque la nécessaire coopération d'attitudes propositionnelles précisément parce qu'il persiste à tenir l'amour et la haine pour des problèmes. Des problèmes, justement parce que l'intentionnalité est propositionnelle et que l'amour et la haine sont intentionnels sans être propositionnels. Il n'est donc pas absurde d'évoquer ici quelque chose qui s'apparente à un cercle. Si Searle nous dit que la possession de conditions de satisfaction — donc l'intentionnalité — est un argument pour la propositionnalité, c'est bien parce qu'il présuppose que toute intentionnalité est propositionnelle, ce qui rend problématique le cas de l'amour et de la haine. Évidemment, à quelqu'un qui douterait que l'expérience visuelle soit propositionnelle et qui estimerait que l'expérience visuelle est justement un contre-exemple à la thèse que toute intentionnalité est propositionnelle, il est fort peu satisfaisant de répondre que toute intentionnalité est propositionnelle et donc que l'expérience visuelle, étant intentionnelle, doit être propositionnelle. Or, en un certain sens, c'est bien la teneur du premier argument de Searle : ce qui explique, sans doute, qu'il le qualifie lui-même de « trivial ».

Il est vrai que cette réponse à Searle a une portée limitée et qu'elle ne réfute rien du tout. Cependant il y a, à mon sens, un autre cercle, plus profond, qui est sous-jacent à l'argumentation de Searle. Supposons, avec Searle, que la propositionnalité de l'expérience visuelle est une conséquence immédiate du fait qu'elle possède des conditions de satisfaction. On peut maintenant se demander pourquoi il faut penser que l'expérience visuelle possède des conditions de satisfaction. Or Searle est très clair sur ce point : il faut penser que l'expérience visuelle possède des conditions de satisfaction parce qu'elle a cette singulière propriété de pouvoir être vérace ou trompeuse, de réussir ou d'échouer. L'analogie avec le langage joue donc un rôle décisif dans l'argumentation de Searle. De même qu'une proposition est vraie ou fausse, de même l'expérience visuelle est satisfaite ou insatisfaite. De même qu'une proposition vraie ou fausse a un sens qui consiste en ses conditions de vérité, de même une expérience visuelle satisfaite ou insatisfaite a un contenu intentionnel qui consiste en ses conditions de satisfaction. Mais cette analogie entre l'expérience visuelle et la proposition se révèle rapidement assez problématique, et surtout il semble pour le moins circulaire de s'en servir *pour démontrer que l'expérience visuelle est propositionnelle !*

À y regarder de plus près, le fait que l'expérience peut généralement être vérace ou trompeuse peut recevoir plusieurs interprétations différentes dont certaines sont compatibles avec l'existence de contenus perceptuels non

propositionnels. Rien n'empêche par exemple de considérer, comme Austin¹, que c'est le langage qui introduit l'opposition vérace-trompeur dans l'expérience, ou encore, comme Husserl par sa théorie du remplissage, de rattacher cette opposition à une structure plus générale dont l'opposition logique vrai-faux serait seulement un cas particulier.

Pour conclure sur ce point, je crois que la bonne question est de savoir si la thèse d'une connexion essentielle entre intentionnalité et conceptualité n'est pas un présupposé infondé qui va à l'encontre des données descriptives. Ce présupposé a été dénoncé tout récemment par Hubert Dreyfus, sous le titre de « Mythe du Mental », dans sa controverse avec McDowell (Dreyfus 2006). L'analyse conceptuelle, disait cet auteur, n'est pas toute l'analyse intentionnelle, et c'est un préjugé de croire que le contenu intentionnel doit nécessairement être conceptuel. Or, l'abandon de ce préjugé aurait des conséquences significatives sur notre manière de concevoir l'intentionnalité. Au lieu d'embrigader de force l'expérience visuelle ou l'amour et la haine dans la sphère propositionnelle en partant du principe que l'intentionnalité est essentiellement conceptualisante, on choisirait alors de procéder en sens inverse. On partirait de l'existence d'états intentionnels nous apparaissant au moins à première vue comme non conceptualisants, sans exclure *a priori* la possibilité que l'intentionnalité ne soit pas essentiellement conceptualisante.

2) Considérons maintenant le deuxième argument de Searle, celui des marqueurs spatiaux du type « devant moi », que j'ai explicités en termes de sui-référentialité. Si je comprends bien l'argument, il me semble que la question à poser est de savoir si l'on a raison d'inclure dans le contenu intentionnel de l'expérience visuelle des traits sui-référentiels. On peut penser, en effet, que l'argument tombe si la réponse à cette question est négative, si du moins la nécessité syntaxique invoquée par Searle concerne le contexte de l'expérience.

Au lieu de m'employer à réfuter cet argument directement, je voudrais faire état très sommairement de certaines ambiguïtés de la théorie searlienne des traits sui-référentiels, qui me paraissent soulever autant de problèmes de

¹ Cf. Austin (1962 : 11) : « Considérons ensuite ce qu'on dit ici de la perception trompeuse. Nous reconnaissons, dit-on, que "les gens sont parfois trompés par leurs sens", bien que nous pensions qu'en général, nos "perceptions des sens" soient dignes de "confiance". Or, tout d'abord, bien que l'expression "trompés par nos sens" soit une métaphore courante, elle *est* justement une métaphore ; et cela mérite d'être noté, car dans ce qui suit la même métaphore est fréquemment reprise à travers l'expression "vérace" et prise très au sérieux. En fait, bien sûr, nos sens sont muets — bien que Descartes et d'autres aient parlé du "témoignage des sens", nos sens ne nous disent absolument rien, ni de vrai ni de faux. »

fond. La principale difficulté, me semble-t-il, est qu'on peut se demander si l'introduction de traits sui-référentiels dans le contenu intentionnel de l'expérience visuelle n'ajoute pas à l'expérience quelque chose qui ne s'y trouve pas : à savoir une certaine *réflexivité*. Car c'est problématique dans le contexte d'un réalisme direct. Les traits sui-référentiels sont soit réflexifs, soit non réflexifs. S'ils sont réflexifs, ils suscitent alors les mêmes objections que les « perceptions secondaires » de Brentano ou les récentes théories auto-représentationnelles. Il est en effet paradoxal de supposer que, quand je vois une table, le contenu de ma perception intégrerait des composantes réflexives, qu'il semblerait plus naturel d'attribuer à un nouvel état mental qui serait une réflexion sur mon expérience visuelle. Ou bien les traits sui-référentiels seraient-ils non réflexifs ? Mais alors on ne voit plus très bien ce que pourrait encore signifier la sui-référentialité.

Searle est pourtant plus nuancé et il approuverait sans doute ces premières remarques au moins jusqu'à un certain point. Il insiste expressément sur le fait que la sui-référentialité de l'expérience visuelle n'est pas une réflexivité proprement dite : « Que le contenu intentionnel visuel soit sui-référentiel, cela ne signifie pas qu'il contient une représentation, verbale ou autre, de lui-même. » (Searle 1983 : 49.) Mais qu'est-ce qu'un contenu intentionnel, sinon justement ce dont la représentation est la représentation ? Et d'ailleurs Searle ne dit-il pas lui-même, quelques pages auparavant, que « tout état intentionnel doté d'une direction d'ajustement est une représentation de ses conditions de satisfaction » (Searle 1983 : 13 ; cf. 11, etc.) ? Comment alors l'expérience visuelle pourrait-elle ne pas représenter ses conditions sui-référentielles ? Or cela change beaucoup de choses, car il devient alors difficile de défendre la thèse que les traits sui-référentiels appartiennent au contenu intentionnel sans être des attributs du perçu et tout en étant essentiels à l'expérience visuelle — ce qui est le fond de l'argument de Searle. En réalité, ils peuvent très bien être des caractères essentiels de la perception qui m'apparaissent seulement dans la réflexion sur l'expérience visuelle, auquel cas ils ne figureraient pas dans le contenu intentionnel de l'expérience visuelle elle-même.

3) Le troisième argument de Searle se prête selon moi à des critiques analogues à celles qu'on a adressées au premier. Le raisonnement de Searle est le suivant : l'expression de contenus intentionnels est généralement intensionnelle avec *s* ; or la forme propositionnelle « *x* voit que *p* » est généralement intensionnelle avec *s*, ce qui n'est pas le cas de la forme non propositionnelle « *x* voit *y* » ; en conséquence, il y a de bonnes raisons de penser que le contenu intentionnel de l'expérience visuelle est structuré propositionnellement. Mais l'argument est assez peu convaincant. Le pro-

blème est que la forme « x voit y » semble parfois intensionnelle avec s . On peut du moins admettre un certain usage du mot « voir » où « Don Quichotte voit des géants » est vrai mais ne nous engage pas à l'existence de géants ni n'est équivalent à « Don Quichotte voit des moulins ». Or, il suffit que cet usage soit simplement possible pour que l'argument perde l'essentiel de sa force. En somme, n'aurait-il pas été plus naturel de dire que, puisque la forme « x voit y » est parfois intensionnelle, le contenu intentionnel de l'expérience visuelle est parfois non propositionnel ? On ne serait alors pas très éloigné de la position de Dretske, qui ne nie pas que le voir peut être conceptuel, mais seulement que le voir soit essentiellement conceptuel du fait d'être représentationnel. Or, qu'est-ce qui a empêché Searle de tirer cette conclusion, sinon, une fois encore, le présupposé que toute intentionnalité est conceptualisante ?

Les faiblesses des trois arguments de Searle permettent peut-être de franchir un pas de plus et de présumer que, si les arguments valides font défaut, c'est tout simplement parce que l'expérience n'est pas essentiellement propositionnelle. Il en résulterait une théorie de l'intentionnalité qui pourrait certes demeurer internaliste, mais qui ne serait plus descriptiviste et qui remettrait donc en cause l'équation de Searle entre internalisme et descriptivisme. S'agissant de la perception, une telle théorie permettrait la réintégration d'éléments difficilement explicables du point de vue descriptiviste, à savoir les structurations *non propositionnelles*, en particulier gestaltistes, du contenu perceptuel. Mais une telle théorie serait encore pleinement compatible avec la thèse suivant laquelle l'expérience perceptuelle est *dans les faits* toujours in-formée conceptuellement, et elle serait même encore compatible avec la thèse suivant laquelle l'expérience *doit* être in-formée conceptuellement si elle doit par ailleurs justifier des croyances — cela alors même que, contrairement à McDowell, les développements précédents laissent ouverte la question de la possibilité d'une justification des croyances au moyen de contenus perceptuels intégralement non conceptuels.

Évidemment il ne s'agit pas de nier l'existence d'un étroit homomorphisme entre la sphère de l'expérience et la sphère logique, qui est déjà suffisamment attestée par le fait que l'expression d'une expérience véridique est l'énoncé d'une proposition vraie et celle d'une expérience trompeuse, l'énoncé d'une proposition fautive. La vraie question ne porte pas sur l'existence d'un tel homomorphisme, mais sur son étendue et sa signification. Or, pour répondre à cette question, je pense qu'il faut d'abord veiller à ne pas procéder à l'envers. Le principal défaut de la stratégie de Searle est qu'il présuppose un homomorphisme entre intentionnalité perceptuelle et intentionnalité logique pour ensuite attribuer problématiquement à la première des proprié-

tés structurelles qui appartiennent non problématiquement à la seconde. À l'inverse, la stratégie appropriée — qu'on pourrait qualifier d'empiriste au sens large — serait de commencer par mettre au jour descriptivement des différences et des similitudes structurelles et de poser la question de l'intentionnalité non logique sur cette base. Ainsi ce qui fait problème, à mon sens, est moins l'approche générale de Searle en matière d'intentionnalité que les conséquences qu'il en tire sur un plan méthodologique. On peut assurément s'accorder avec lui sur le fait que l'intentionnalité des actes de langage est un cas particulier d'intentionnalité logique (propositionnelle), à savoir une intentionnalité logique linguistiquement réalisée, et que l'intentionnalité propositionnelle est elle-même un cas particulier d'intentionnalité — l'intentionnalité en général incluant dès lors des formes non logiques, plus primitives d'un point de vue évolutionniste. De même, Searle était certainement sur la bonne voie lorsqu'il se fixait pour tâche de redéfinir l'intentionnalité logico-linguistique en des termes plus généraux, dans le cadre d'une théorie *générale* de l'intentionnalité (cf. Searle 1983 : 160). Le problème réside plutôt dans les conclusions qu'il en tire, à savoir dans l'idée que la théorie de l'intentionnalité — la philosophie de l'esprit, d'après sa conception à cette époque — doit résulter d'une *généralisation de la philosophie du langage* et qu'il lui faut ainsi étendre aux états intentionnels en général les résultats obtenus pour les actes de langage. Le risque, alors, est de calquer erronément le général sur le particulier, en présupposant ce qu'il faut précisément démontrer.

6. Perspectives

Pour récapituler, deux questions semblent découler immédiatement de mes précédentes remarques critiques. Une première question concerne la possibilité — exclue d'emblée par Searle — d'un intentionalisme non descriptiviste, et elle est aussi de savoir à quoi ressemblerait un tel intentionalisme. Contre les lectures conceptualistes de style fregéen, je pense pour ma part qu'un tel intentionalisme serait assez proche de la théorie de l'intentionnalité de Husserl et de Brentano, mais c'est une autre question. Ensuite, comme je l'ai déjà indiqué très sommairement, les difficultés du descriptivisme sont aussi les difficultés de la conception suivant laquelle l'objectivation est conceptuelle jusque dans les cas apparemment les plus réfractaires, à savoir dans l'expérience elle-même. En un sens, Searle défend déjà une position nuancée sur ce problème, puisque le caractère propositionnel de l'expérience visuelle n'exclut pas la présence, dans son contenu intentionnel, de composantes non

conceptuelles (sui-référentielles). Mais la question qui se pose maintenant est plus générale. Elle est de savoir s'il ne serait pas meilleur de dissocier la question de l'intentionnalité — ou du moins celle de l'intentionnalité perceptuelle — de la question de la *vérité*, en expliquant sur d'autres bases le fait évident que nous pouvons nous tromper sur ce que nous voyons. La question, en un mot, est de savoir s'il n'y a pas une *via media* entre d'une part l'*expérience intentionnelle donc propositionnelle* et, d'autre part, l'*expérience non propositionnelle donc non intentionnelle*. Ce qui nous amène à nous interroger sur la possibilité d'une intentionnalité non propositionnelle, qui nous permettrait de faire l'économie de deux thèses peut-être inutilement paradoxales : d'un côté la thèse consistant à refuser l'objectivation perceptuelle au sens fort aux jeunes enfants et aux animaux, de l'autre celle consistant à leur attribuer des compétences conceptuelles.

On peut formuler les choses plus précisément au moyen des questions suivantes : (1) le contenu de l'expérience coïncide-t-il, en tout ou en partie, avec la signification de l'expression correspondante ? Si la réponse est positive, alors nous demandons : (2) la signification de l'expression de l'expérience — comme tout ou partie de son contenu intentionnel — renferme-t-elle des composantes irréductiblement non conceptuelles, des significations irréductiblement « propres » ? À nouveau, si cette question appelle une réponse affirmative : (3) les significations propres — ou les « schèmes » perceptuels — sont-elles *intrinsèques* à l'acte ou état mental ? La position selon moi la plus plausible, que j'ai qualifiée de théorie non relationnelle et non descriptiviste de l'intentionnalité, consiste à répondre affirmativement à ces trois questions.

Contenu perceptuel et signification

Nous pouvons d'abord admettre l'existence d'une coïncidence entre le contenu intentionnel de l'expérience et la signification de l'expression correspondante. Quand j'entends le matin un oiseau chanter et dis « cet oiseau chante », l'énoncé « cet oiseau chante » signifie, en un sens qui reste à préciser, ce qui est représenté dans l'expérience auditive. Exprimer une expérience, c'est produire une expression dont le contenu de signification livre précisément ce dont on a l'expérience.

Cette observation appelle d'emblée trois remarques cruciales. D'abord, il semble plus plausible de dire que, du moins dans la majorité des cas, la coïncidence est seulement partielle. Il se peut, par exemple, que j'entende simultanément le ronronnement des voitures au loin, ou le vent dans les

arbres. Ces données font également partie de ce qui est représenté attentivement ou inattentivement dans l'expérience totale, mais l'énoncé « cet oiseau chante » n'en dit rien. De même, le contenu expérientiel peut inversement entrer dans la composition de contenus plus larges renfermant des composantes de nature différente, comme quand je dis : « Cet oiseau chante, ce qui augure une journée ensoleillée. » Ces deux cas montrent que, si les contenus n'ont pas besoin d'être identiques, la présence d'un contenu partiel identique est néanmoins une condition nécessaire pour que l'expérience soit adéquatement exprimée. Évidemment, ce n'est pas là une condition suffisante, car l'expression « cet oiseau ne chante pas », bien que coïncidant en partie avec mon expérience, n'en est pas une expression adéquate. Les conditions de l'adéquation de l'expression, ou plus simplement de la véritable expressivité, engendrent de nombreux problèmes réclamant des investigations de longue haleine, qui excèdent largement les limites du présent essai.

Une deuxième remarque, non moins importante, est qu'il est impossible d'associer un sens intelligible à l'idée d'une coïncidence entre contenu perceptuel et signification si l'on persiste à définir le contenu intentionnel simplement comme l'objet de la représentation. L'objet de mon expérience est par exemple l'oiseau qui existe dans le monde et que j'entends. Ou bien, si je suis victime d'une hallucination, mon expérience, tout simplement, ne représente rien. Mais c'est tout autre chose qu'on a en vue lorsqu'on parle de contenu intentionnel. Dans notre terminologie, le contenu intentionnel « A » — éventuellement augmenté d'autres déterminations, par exemple modales ou temporelles — est un certain caractère commun à toutes les représentations *de A* abstraction faite de leur caractère véridique ou trompeur, correct ou incorrect, etc. De même que des expressions numériquement ou typiquement différentes peuvent être synonymes sans référer au même objet, comme dans le cas de « carré rond » et « round square », ou de « carré rond » prononcé à deux moments différents, qui ne réfèrent à aucun objet, de même des représentations numériquement ou typiquement différentes peuvent aussi avoir un même contenu intentionnel sans avoir le même objet, comme c'est le cas de l'imagination du Père Noël et de l'hallucination du Père Noël, ou encore de cette imagination du Père Noël et de cette autre imagination du Père Noël. Nous pouvons pour le moment laisser en suspens la question de savoir dans quelle mesure les types d'actes imposent certaines déterminations modales, temporelles, etc., au contenu intentionnel, car ce fait ne contredit aucunement la présence de caractères communs qui font que, justement, deux représentations de types différents sont des représentations de même contenu. L'essentiel est que

l'existence de tels caractères intentionnels communs à plusieurs représentations ne nous engage à rien d'autre qu'à l'existence des représentations elles-mêmes, et qu'elle n'implique certainement en aucun sens l'existence d'un objet représenté.

La troisième remarque est un prolongement de la première. Admettons, comme je l'ai fait ci-dessus, que la plupart du temps le contenu intentionnel de l'expérience ne coïncide qu'en partie avec la signification de l'expression qui s'y rapporte adéquatement. Cela signifie, en d'autres termes, qu'il doit y avoir une coïncidence totale — une relation d'identité — unissant cette signification ou l'une de ses parties à une partie du contenu intentionnel de l'expérience. Mais la question est maintenant de savoir si le contenu intentionnel de l'expérience, bien que le plus souvent incomplètement exprimé, est complètement exprimable, c'est-à-dire si la totalité du contenu intentionnel de l'expérience peut (en principe) être signifié par une expression. Je pense que la réponse à cette question doit être positive. Considérons une représentation d'un type quelconque qui soit une représentation *de $\alpha\beta\gamma$* , où α , β et γ sont des parties du contenu intentionnel total, et supposons qu'une de ces parties, mettons β , soit un contenu partiel (par principe) inexprimable, les autres parties étant supposées exprimables. Cela signifie qu'il serait *a priori* impossible de produire une expression dont la signification totale serait identique à $\alpha\beta\gamma$ ou aurait pour partie une signification partielle identique au contenu β . Or, une telle hypothèse semble très peu plausible, car elle entre visiblement en contradiction avec un certain caractère arbitraire que nous reconnaissons naturellement à l'expression. Toute pensée, tout souvenir, tout sentiment, etc., ne peut-il pas se voir associer une expression, fût-elle la plus indéterminée conceptuellement comme un pur indexical, une lettre choisie arbitrairement, voire un signe inventé pour l'occasion, dont la signification est justement ce qui est pensé, mémorisé, ressenti, etc. ? Comment une composante du contenu intentionnel, une chose ou tel ou tel de ses caractères en tant que représentés, pourrait-elle être inexprimable si l'on compte ces dernières formes parmi les expressions ?

Significations propres et schèmes perceptuels

Il est vrai que certains contenus seraient trivialement incapables d'assumer le rôle de signification si, dans une perspective millienne ou fregéenne, nous limitons la signification aux contenus conceptuels, mais cette manière de voir est justement contraire à l'approche préconisée ici, suivant laquelle il existe des significations « propres », purement ostensives, qui ne sont ni

réductibles à des significations conceptuelles ni explicables en termes de référence externaliste.

Essayons de cerner ce point plus précisément. Supposons que je voie une tache d'encre bleue sur la table devant moi et que je la montre en disant « ceci ». Mon interlocuteur à qui je montre la tache pourra comprendre adéquatement qu'il s'agit de la tache, ou au contraire croire que je lui montre la table, ou le devant de la table, etc. Mais cela ne change rien au fait que ma perception est pour moi pleinement déterminée en tant que perception *de cette tache et de rien d'autre*, et que j'investis l'expression « ceci » de ce même contenu pleinement déterminé (ou d'une de ses parties) qui est par là *signifié* par elle. L'expression possède ici une signification autonome sans avoir besoin de se rapporter à un objet. Ma perception pourrait aussi bien être hallucinatoire, l'expression n'en aurait pas moins un sens pour moi : « ceci » veut dire, pour moi, cette donnée phénoménale pleinement déterminée — circonscrite figuralement — qui m'apparaît hallucinatoirement comme un objet.

Quiconque a suivi les premiers pas d'un jeune enfant dans son apprentissage du langage a pu constater des faits du genre de ceux auxquels je fais allusion. L'enfant montre un objet. Éventuellement, imitant son père ou sa mère, il *joue* à le nommer par une combinaison de sons arbitrairement choisis. Mais la communication — la « chaîne causale de communication » — échoue parce que la zone du champ visuel n'est pas suffisamment déterminée par son interlocuteur (est-ce l'ours en peluche qui est montré du doigt ? ou ses pattes ? ou la table où il est posé ? ou le livre d'images à sa gauche ? ou l'univers entier ?). Pourtant, il serait absurde d'en conclure qu'il n'y a pas d'intentionnalité, que l'expérience du jeune enfant est sans contenu et que le mot qu'il profère n'a pour lui aucune signification. C'est effectivement, à mon insu, la peluche et non le livre d'images que l'enfant voit et qu'il me montre du doigt. Or, même si son expérience était hallucinatoire, elle n'en serait pas moins l'expérience *de ceci* et non *de cela*, de telle unité déterminée phénoménalement, que le mot qu'il profère continuerait assurément à signifier *pour lui*.

En outre, la conception défendue ici est que la signification de « ceci » peut, au moins en droit, être dépourvue de toute détermination conceptuelle. Ce qui suppose, il est vrai, qu'on approuve nos précédentes remarques critiques sur l'argument des conditions de satisfaction. Ma perception peut assurément être vérace ou trompeuse, satisfaite ou insatisfaite, sa condition de satisfaction étant qu'il y ait réellement tel objet perçu : mais cela n'implique pas que son contenu est propositionnel.

Nous pouvons maintenant esquisser un argument *positif* à l'appui de cette conception. Considérons à nouveau l'exemple de la tache d'encre, en supposant que le contenu intentionnel soit pleinement déterminé phénoménalement. Cela étant posé, rien n'empêche d'attribuer à ma perception des conditions de satisfaction, au sens où elle sera vérace ou trompeuse selon qu'il y aura ou non tel ou tel objet correspondant au contenu intentionnel. Tout le problème est plutôt de savoir quelles conséquences il convient d'en tirer pour la théorie de l'intentionnalité. Il se ramène, en résumé, aux deux questions suivantes : (1) les conditions de satisfaction sont-elles nécessairement propositionnelles ? (2) Font-elles vraiment partie du contenu intentionnel ?

Admettons que la condition de véracité de la perception est qu'il y ait réellement tel objet A correspondant à ce qui est prescrit par son contenu intentionnel. Il est préférable d'essayer cette formulation dans la mesure où nous cherchons à fixer une condition minimale, et où les formes « A est B », « il existe un objet (qui est A et) qui est B », etc., sont plus complexes et plus exigeantes. « Il y a A » ou « A existe » sont naturellement des formes propositionnelles, mais la question est de savoir si cela implique le caractère propositionnel du contenu intentionnel. Autrement dit, il faut maintenant se demander si l'expression de la condition de satisfaction exprime le contenu intentionnel. Si tel est effectivement le cas, nous nous heurtons principalement à trois difficultés.

D'abord, si l'existence fait partie du contenu intentionnel, alors il devient difficile de décrire les cas où un acte positionnel, par exemple une hallucination, partage un même contenu intentionnel avec un acte non positionnel, par exemple une imagination, car le second ne représente pas, du moins dans le même sens, l'*intentum* comme existant. Cette difficulté n'est pas forcément insurmontable. Il reste toujours possible de distinguer dans le contenu intentionnel, comme le faisait Husserl, un « noyau » commun neutre auquel viendraient s'ajouter des caractères thétiques (existant réellement, possible, douteux, etc.).

La deuxième difficulté, plus sérieuse, est qu'on peut douter que la condition de satisfaction « il y a A » induise vraiment quelque chose comme une propositionalité du contenu intentionnel. Comme on a pu le supposer dans un tout autre contexte, celui de la métaphysique des vérifacteurs (cf. Simons 1992), il se pourrait que la condition « P est vérace si et seulement s'il y a A » ne prescrive l'existence de rien de propositionnel (ou, mettons, de « catégoroïde »), d'aucun état de choses prédicatif, mais seulement l'existence d'une chose A.

Supposons néanmoins que cette possibilité ne soit pas relevante pour notre problème et prenons au sérieux le caractère propositionnel (ou « catégoroïde ») de « il y a A » ou « A existe ». Si l'on considère que A est un nom propre pur de toute élaboration conceptuelle, alors « existe » pourrait fort bien être le concept dont nous avons besoin. Nous pouvons ainsi admettre sans peine que si je vois un objet A (en soi conceptuellement indéterminé) et dis que A existe, alors l'énoncé propositionnel « A existe » exprime linguistiquement le contenu intentionnel de ma perception. Cependant, la situation est plus complexe qu'il n'y paraît. Car il ne va pas de soi que le contenu intentionnel de ma perception de A soit (partiellement) identique à la signification de « A existe » ou au contenu intentionnel de la croyance que A existe — ce qui garantirait que « A existe » soit effectivement l'expression ou la réalisation linguistique (partielle) du contenu intentionnel de la perception de A. En réalité, comme je l'ai développé plus en détail ailleurs (Seron 2006), il est plus plausible de dire que le contenu intentionnel de la perception de A est l'*objet* et non le contenu intentionnel du jugement que A existe, et que les deux actes *n'ont pas* le même contenu intentionnel.

Pour bien comprendre ce point, il faut se pencher plus attentivement sur ce que signifie l'énoncé « A existe ». Supposons que la proposition soit bien une partie du contenu intentionnel de la perception de A et que percevoir A se ramène donc, en un certain sens, à percevoir *que A existe*. Cette supposition apparaît rapidement problématique, car la subordonnée « que A existe » semble simplement tautologique. Or la prescription ne peut manifestement pas être tautologique, si nous voulons par ailleurs qu'elle nous permette de distinguer entre les perceptions et les actes non positionnels comme les imaginations. Contrairement à ce que pourrait suggérer une approche dans le style de Searle, la subordonnée est inapte à capturer adéquatement le caractère perceptuel dans la mesure où imaginer le Père Noël, ce pourrait être, tout aussi plausiblement, imaginer que le Père Noël existe. Se représenter un objet, *en un certain sens*, c'est toujours se le représenter comme existant, c'est-à-dire comme un objet ou comme s'il était un objet. Que veut-on dire exactement en déclarant que la perception de A doit être une représentation que A existe ? Nous voulons dire, plus justement, que la perception a pour contenu intentionnel « A » et qu'elle a un certain mode psychologique qui prescrit que le contenu intentionnel « A » soit affecté de l'indice d'existence. Or cette formulation est très différente de la précédente et n'a plus rien de tautologique. Désormais, l'*objet* de la représentation n'est plus du tout A, mais la perception elle-même avec son contenu intentionnel et ses caractères thétiques. Ce qui montre que nous avons affaire ici à un

nouvel acte, pourvu d'un contenu intentionnel *différent*, et que la signification de « A existe » n'est donc pas (partiellement) identique au contenu intentionnel de la perception de A. Cette observation tend à renforcer l'idée, émise plus haut, que les conditions de satisfaction de la perception, si elles sont propositionnelles, n'appartiennent pas à son contenu intentionnel, et qu'elles sont plutôt représentées dans un nouvel acte de nature réflexive.

Ce qui n'exclut pas, il faut le remarquer, la présence de caractères thétiques dans le contenu intentionnel. Il ne s'agit pas de nier que la perception représente nécessairement son objet avec un caractère d'existence réelle, mais seulement d'affirmer que l'énoncé « A existe » — ou plus justement la subordonnée « que A existe » — *décrit* la perception de A plutôt qu'elle ne l'*exprime*. L'existence de A n'est pas représentée dans la perception de A, elle n'est pas un caractère de l'objet perçu A, mais un certain caractère éventuellement prescrit dans son contenu intentionnel, qui peut par ailleurs être représenté dans une réflexion sur la perception de A. Il en va évidemment de même, et de façon encore plus claire, dans l'hypothèse où le contenu intentionnel de la perception de A doit inclure le caractère « A cause mon expérience », qui, très plausiblement, n'est pas davantage représenté dans la perception de A.

De même, ces remarques n'excluent pas que la perception soit dans certains cas propositionnelle, mais seulement qu'elle le soit toujours et nécessairement du fait que son contenu intentionnel renferme des conditions de satisfaction. Voir, c'est parfois voir que..., mais la structuration propositionnelle n'est pas une condition nécessaire de la perception. Du moins, si l'existence réelle du perçu (en tant que caractère du contenu intentionnel) et d'autres caractères semblables sont reconnus comme des conditions minimales de la perception, cela n'implique pas que la propositionalité le soit aussi.

La différence entre *exprimer* et *décrire* le contenu intentionnel est cruciale pour les problèmes qui nous occupent. Énoncer sa croyance que le livre est rouge en disant « le livre est rouge » est une chose ; dire « je crois que le livre est rouge » en est une autre. Dans le premier cas, l'énoncé a pour objet l'état de choses /le livre est rouge/ ou le livre avec sa propriété d'être rouge ; dans le second, il a pour objet l'état de choses /je crois que le livre est rouge/ ou encore la croyance avec son contenu intentionnel exprimable par la subordonnée « que le livre est rouge ». De même, le premier énoncé a pour signification la proposition <le livre est rouge>, le second a pour signification la proposition <je crois que le livre est rouge>. L'acte mental correspondant est d'un côté une croyance non réflexive, de l'autre une croyance réflexive. Il est possible de parler du contenu intentionnel de la croyance non

réflexive, mettons de la proposition <le livre est rouge> prise comme un *abstractum* ou comme un certain caractère de la croyance non réflexive, qui est alors le véritable objet dont on parle. Ce faisant, on peut discerner toutes sortes de caractères qui, comme le caractère d'existence réelle cité plus haut, sont absents de l'état de choses représenté dans la croyance non réflexive. Par exemple, « être coloré » et « être destiné à la lecture » sont assurément des parties de ce qui est signifié dans « le livre est rouge », mais ce ne sont pas des parties de l'être-rouge du livre comme le sont le livre et sa propriété d'être rouge. Ce qui est représenté dans la croyance que le livre est rouge n'est pas qu'il est coloré ou destiné à la lecture, mais simplement qu'il est rouge. Par contre, les caractères « être coloré » et « être destiné à la lecture » font partie de ce que signifient « livre » et « rouge ».

Ces distinctions sont sans doute insuffisantes pour répondre définitivement à la question de savoir si les conditions de satisfaction de l'expérience font partie de son contenu intentionnel. Néanmoins, je pense qu'elles suggèrent de manière assez convaincante une réponse négative à la question de la propositionalité. Si nous admettons que la représentation du contenu perceptuel est nécessairement réflexive, alors cette représentation peut être propositionnelle sans que le contenu perceptuel (ou la perception) soit lui-même propositionnel. C'est là une conséquence de la thèse que le contenu intentionnel de la perception n'est pas ce qui est représenté en elle, c'est-à-dire son objet, et que la représentation du contenu intentionnel d'une perception n'est donc pas cette perception elle-même, mais une *nouvelle* représentation de nature réflexive.

Une telle conception engendre toutes sortes de difficultés liées à l'ambiguïté du vocabulaire de la représentation et à la problématique différence entre apparence et réalité. Il est à première vue difficile d'admettre qu'une représentation fictionnelle du Père Noël ne représente rien, et il est vrai qu'en un certain sens, elle représente effectivement le Père Noël. Mais il est tout aussi difficile d'admettre, en un autre sens de « représenter », que la représentation fictionnelle du Père Noël représente quelque chose. Le point essentiel, semble-t-il, est que les deux affirmations sont vraies sur deux registres différents, l'un ontique, l'autre phénoménal, et que bon nombre de difficultés peuvent être évitées si l'on distingue scrupuleusement ces deux registres (Seron 2010b). L'imagination du Père Noël n'a pas un contenu intentionnel qui serait représenté en lieu et place de l'objet manquant ; le syntagme « du Père Noël » n'indique aucune relation représentationnelle réellement existante, quoiqu'elle indique assurément quelque chose comme une apparence d'objet représenté et une apparence de relation représentationnelle.

Revenons à notre hypothèse que le contenu intentionnel peut être irréductiblement non conceptuel. Cette perception est décrite comme une perception *de A* telle que, si elle est (non réflexivement) exprimée, alors « A » est un nom propre irréductible à un terme général. Nous dirons ainsi que la signification de « A » est une *signification propre*, et que cette signification est identique à une composante non conceptuelle du contenu perceptuel que nous appelons, en ce sens, *schème perceptuel*¹. Corrélativement, si un acte partiel ou total a pour contenu intentionnel un schème perceptuel, un contenu irréductiblement non conceptuel, nous le qualifions d'*intuitif*. L'hypothèse est qu'un acte total intégralement intuitif est possible.

Cette hypothèse avec les précisions ajoutées ci-dessus ne permet pas seulement de rendre compte d'actes ou d'états intentionnels d'animaux ou de jeunes enfants. Elle a aussi l'avantage de rendre possible une structuration non propositionnelle — en particulier gestaltiste — de l'expérience qui s'accorde avec sa structuration expressive. Le prix à payer, naturellement, est qu'il faut reconnaître la possibilité de significations autonomes dont la forme n'est pas propositionnelle, mais simplement nominale. À y regarder de plus près, cette dernière assomption est peut-être moins paradoxale qu'il n'y paraît. Elle mérite en tout cas d'être prise en considération dans le cadre d'une conception plus large non plus en termes de conditions de vérité, mais en termes de contenu intentionnel. Pourquoi, après tout, ne pourrait-on pas dire que l'expression de telle ou telle perception est simplement « ceci », dont la signification n'est pas structurée propositionnellement, syntaxique ? Le fait que la signification apparaisse pour ainsi dire sans structure, ou plutôt que son articulation structurelle n'apparaisse pas dans le langage au sens où la structure propositionnelle apparaît dans la syntaxe linguistique (sujet-prédictat, etc.), ce fait attesterait alors que nous sommes en présence de structurations d'un autre genre, non conceptuelles, spécifiquement perceptuelles. En d'autres termes, la *simplicité* syntaxique du schème ou de la signification propre n'exclurait pas l'existence de structurations d'un autre genre, non syntaxiques, figurales.

Cette manière de voir — cette idée d'une signification propre irréductiblement singulière et autonome, correspondant à un contenu intentionnel irréductiblement non conceptuel — court-circuiterait d'emblée toute conception strictement *véritative* de l'expérience perceptuelle, mais elle ne serait pas forcément incompatible avec la conception en termes de « satis-

¹ J'emprunte cette notion à Donn Welton (1982 : 76-78 ; 1983), qui définit le schème perceptuel comme n'étant ni un concept, ni l'objet de l'acte mental, ni une « apparence » (au sens de Gurwitsch).

faction », pour peu qu'elle soit comprise en un sens plus large, non propositionnel, par exemple au sens des « remplissements » de Husserl. Le résultat serait une sémantique étendue, au-delà des formes propositionnelles, à des formes plus simples, ce qui permettrait un traitement sémantique de nombreuses variétés d'intentionnalité inévitablement problématiques dans un cadre étroitement descriptiviste.

Les schèmes perceptuels sont intrinsèques

Même si on la rectifie, comme ci-dessus, en dissociant l'internalité et la sui-référentialité, la conception internaliste soulève des problèmes fondamentaux auxquels les présentes recherches sont très loin d'apporter une solution exhaustive. Néanmoins, elle est peut-être aussi l'unique moyen d'attacher un sens intelligible et philosophiquement relevant à la notion d'intentionnalité, qui est elle-même un problème crucial en philosophie de l'esprit.

Comme il n'est pas question ici, faute de place, d'entreprendre une discussion détaillée, je me bornerai à faire quelques remarques critiques au sujet de l'une des objections les plus usuelles à l'encontre de l'approche internaliste, celle de la Terre jumelle de Putnam.

Dans son fameux texte de 1975 « La signification de "signification" », Putnam commençait par ramener la conception traditionnelle de la signification à deux présupposés. En premier lieu, il y a le présupposé suivant lequel

(1) l'état mental — à savoir l'état mental « au sens étroit », c'est-à-dire l'état mental en tant que son existence et supposée indépendante de celle de tout objet autre que le sujet dont il est un état — détermine la signification (au sens de l'intension).

Ce qui veut dire que l'identité de deux états mentaux implique l'identité de la signification, ou que la différence entre deux significations implique la différence entre les états mentaux correspondants. Par exemple, si la croyance d'un sujet S_1 que l'eau possède tel ou tel ensemble de propriétés est identique à la croyance d'un autre sujet S_2 , alors les deux sujets associent la même signification au mot « eau ». De même, si S_1 et S_2 associent une signification différente au mot « eau », alors la croyance de S_1 est différente de la croyance de S_2 .

Le second présupposé est le suivant :

(2) La signification détermine l'extension.

En clair, deux termes de même extension peuvent avoir une intension différente (par exemple « créature pourvue d'un rein » et « créature pourvue d'un cœur ») et, naturellement, deux termes d'extension différente peuvent avoir des intensions différentes, mais deux termes de même intension (par exemple « eau » et « water ») ne peuvent avoir une extension différente. Autrement dit, l'identité de signification entraîne nécessairement l'identité d'extension ; la différence extensionnelle implique la différence de signification. Plus clairement, cela revient à dire que la signification impose des conditions nécessaires et suffisantes pour tomber dans l'extension du terme, ou encore — puisque l'extension se définit comme l'ensemble des objets qui satisfont (rendent vraie) une fonction propositionnelle — des conditions de vérité. Par exemple, si « eau » et « water » ont la même signification, alors ils ont la même extension. En revanche, la différence entre les extensions de « eau » et de « lait » implique que leur signification est différente, au sens où des objets satisfaisant les conditions pour être de l'eau peuvent ne pas satisfaire les conditions pour être du lait, et inversement.

La conjonction de (1) et de (2) implique, par transitivité, que

(1&2) l'état mental détermine l'extension.

La thèse de Putnam est qu'il n'est pas possible — du moins en vue d'une conception univoque de la signification — de maintenir ensemble les deux présuppositions. Au moins une des deux doit être rejetée, et par conséquent il faut rejeter également leur conjonction suivant laquelle l'état mental détermine l'extension. Considérons deux états mentaux e_1 et e_2 consistant à connaître la signification I d'une même expression A . La proposition (1&2) énonce que, si ces deux états sont identiques, alors la signification *et par conséquent aussi l'extension* de A doivent être identiques d'un côté et de l'autre. Elle se ramène à une relation d'implication : $e_1 = e_2 \Rightarrow E_1 = E_2$. L'enjeu de l'argumentation de Putnam est d'abord de montrer que la proposition (1&2) est fautive, c'est-à-dire d'établir la possibilité que deux états mentaux se rapportant à un même terme A soient identiques sans que l'extension de A soit pour autant identique d'un côté et de l'autre. Bref : l'état mental ne détermine pas l'extension. Ensuite, comme la fausseté de (1&2) implique la fausseté de (1) ou de (2), il s'agira de déterminer s'il faut abandonner la proposition (1), ou la proposition (2), voire les deux.

Rappelons, en deux mots, le contre-exemple bien connu de Putnam (1975 : 223 suiv. ; 1988 : 30 suiv.). Considérons un sujet S_1 existant sur notre Terre en 1750, avant la découverte de la microstructure de l'eau, et un autre, S_2 , supposé être un double exact du premier et existant au même moment sur

une Terre jumelle. La Terre jumelle est exactement semblable à la nôtre à une exception près : partout où notre Terre renferme de l'eau, c'est-à-dire une substance dont la composition chimique est H_2O , elle renferme une substance différente dont la composition chimique est XYZ, mais que S_2 appelle pareillement « eau » et dont toutes les propriétés observables connues de S_2 (substance liquide, inodore, qui bout à $100^\circ C$, qui remplit les lacs et les rivières, etc.) sont par ailleurs supposées identiques à celles que S_1 attribue à H_2O . Putnam remarque que, comme S_1 et S_2 ne savent rien de la véritable composition chimique de ce qu'ils appellent l'un et l'autre « eau », les états mentaux de S_1 et de S_2 au sujet de ce qu'ils appellent « eau » — par exemple s'ils ont une même croyance sur les propriétés de l'« eau », etc. — peuvent être *intrinsèquement* identiques. Et pourtant, poursuit-il, c'est à tort que S_2 croit que XYZ est vraiment de l'eau. En réalité, le terme « eau » possède une extension différente d'un côté et de l'autre. Comme cette différence ne peut donc dépendre des caractères intrinsèques de S_1 et de S_2 , qui sont supposés identiques, l'extension n'est pas déterminée par l'état mental et elle l'est donc par l'environnement extramental, à savoir socialement et indexicalement (au sens d'une indexicalité *de re*).

L'exemple de la Terre jumelle est d'abord un contre-exemple de la proposition (1&2) ci-dessus. Mais il reste encore à décider quelle proposition rend la conjonction fautive. Deux voies s'offrent à nous pour rendre compte de façon satisfaisante de l'exemple de la Terre jumelle et d'autres semblables (Putnam 1975 : 245-246). D'un côté, on peut conserver la proposition (1) suivant laquelle l'état mental détermine la signification. Dans ce cas, on continuera à identifier la signification au « concept » compris au sens d'une représentation mentale, mais on devra abandonner la proposition (2) suivant laquelle la signification détermine l'extension. Ce qui préserve la possibilité que « eau » ait, sur la Terre et sur la Terre jumelle, la même signification mais une extension différente. De l'autre côté, on peut rejeter la proposition (1) et maintenir la proposition (2). Putnam opte pour la seconde voie : la signification détermine l'extension, mais elle n'est pas déterminée par l'état mental, elle n'est pas, en ce sens, « dans la tête ».

L'argument de Putnam sur ce point est le suivant. Supposons d'abord que ni vous ni moi ne sachions distinguer un orme d'un hêtre (Putnam 1975 : 226-227). Nos états mentaux — nos « concepts » — sont identiques qu'il s'agisse de l'orme ou du hêtre, puisque nous ne les distinguons pas. Mais les hêtres n'en sont pas pour autant des ormes. « Orme » et « hêtre » n'en ont pas moins, dans nos deux idiolectes, une extension différente : d'un côté la classe des ormes, de l'autre celle des hêtres. En conséquence, l'état mental ne détermine pas l'extension. Naturellement, si l'on considère que les classes

sont définies intensionnellement, alors cet exemple montre que l'intension ne saurait davantage être assimilée au concept, ce qui tend à disqualifier la proposition (1) : « Cela montre au passage, souligne Putnam, qu'il ne peut pas être correct d'identifier la signification "au sens de l'intension" au concept. » (Putnam 1975 : 226.)

Mais ne pourrait-on pas continuer à dire, malgré tout, qu'il doit y avoir une différence entre les états mentaux et qu'elle explique la différence extensionnelle ? Putnam nous demande alors d'imaginer le cas où les termes « orme » et « hêtre » seraient intervertis sur la Terre et sur la Terre jumelle. Les habitants de la Terre jumelle se serviraient du mot « orme » pour désigner des hêtres, et de « hêtre » pour désigner des ormes. Dans cette situation, décrit Putnam, nous dirions sans hésiter que le mot « orme » *ne veut pas dire la même chose* d'un côté et de l'autre, qu'il a une signification différente sur la Terre, où il veut dire *orme*, et sur la Terre jumelle, où il veut dire *hêtre* ; et de même « hêtre » a une signification différente sur la Terre, où il veut dire *hêtre*, et sur la Terre jumelle, où il veut dire *orme* (Putnam 1975 : 245-246). Mon double, remarque Putnam, « "veut dire" (*means*) *hêtre* quand il dit "orme" et je "veux dire" *orme* quand je dis "orme". » (Putnam 1975 : 227.) Or, rien n'empêche de supposer qu'un sujet sur la Terre croit que le « hêtre » a telle propriété et d'attribuer une croyance intrinsèquement identique à son double sur la Terre jumelle. Dans ce cas, nous avons deux états mentaux identiques se rapportant à des significations différentes, ce qui contredit la proposition (1) suivant laquelle l'état mental détermine la signification. Naturellement, si la signification (ou à plus forte raison l'extension) n'est pas déterminée par l'état mental, alors il y a cher à parier que la signification (et à plus forte raison l'extension) l'est par quelque chose d'extramental, à savoir par le monde objectif renfermant des choses physiques et un langage socialement constitué.

L'approche que je propose consiste à reconnaître jusqu'à un certain point la validité de l'objection de Putnam, mais aussi à contester qu'elle soit un argument pertinent contre l'internalisme de la signification. Le problème, selon moi, est que la conjonction (1&2) est *équivoque*. Plus précisément, l'argument me paraît manquer sa cible du fait que le mot « signification » n'a pas le même sens dans les propositions (1) et (2). En conséquence, il est peut-être possible de maintenir la proposition (1&2) en distinguant deux sens du mot « signification ».

Considérons la proposition (1) suivant laquelle l'état mental détermine la signification. Naturellement, l'argumentation de Putnam ne fonctionne qu'à la condition de comprendre cette proposition en un sens internaliste, par

exemple brentanien, husserlien ou searlien. On dira ainsi que le mot « signification », dans cette proposition, désigne un contenu intentionnel qui est intrinsèquement déterminé par l'état mental au sens où l'état mental lui-même est parfaitement suffisant pour rendre compte de la signification de « eau », qui est en ce sens parfaitement indépendante de l'existence de H₂O ou de XYZ sur la Terre ou sur la Terre jumelle. En d'autres termes, « signification » veut dire, ici, quelque chose comme : *ce que signifie « eau » pour le sujet S*.

En est-il de même dans la proposition (2) ? Si le mot « signification » a le même sens dans (1) et dans (2) et s'il désigne ce que signifie « eau » pour le sujet S, alors il est trivialement vrai que la signification ne détermine pas l'extension. Il est assurément possible *a priori* que S et son double sur la Terre jumelle se trouvent dans des états mentaux intrinsèquement identiques au sujet de l'« eau », mais que l'extension réelle du mot « eau » ne soit pas identique sur la Terre et sur la Terre jumelle. Si Putnam persiste à dire que la proposition (2) — la signification détermine l'extension — est vraie, c'est en réalité parce qu'il comprend le mot « signification » en un autre sens, à savoir au sens de *ce que signifie en réalité « eau »* ou encore de *ce que signifie « eau » pour une communauté d'experts*. Or le fait que les experts attribuent telle signification à « eau » n'empêche nullement que S et son double lui en attribuent une autre, qui est intrinsèquement déterminée par l'état mental. Plus encore, cette idée n'exclut pas, semble-t-il, que la « véritable » signification de « eau » soit une signification intrinsèquement déterminée par l'état mental, « dans la tête » des experts.

On pourrait ainsi commencer par énumérer trois contenus de signification : (i) la signification associée par S₁ à « eau » ; (ii) la signification associée par S₂ à « eau » ; (iii) la « véritable » signification que les experts associent à « eau » — celle figurant dans les dictionnaires actuels (supposés fiables). La proposition (1) affirme que, si les états mentaux de S₁ et de S₂ sont identiques, alors ce que signifie « eau » pour S₁ est identique à ce que signifie « eau » pour S₂. Le problème posé par Putnam est alors le suivant : comment la signification pourrait-elle être identique de part et d'autre, si par ailleurs la véritable signification de « eau » est H₂O et non XYZ ? Si S₂ nous dit « eau », ne traduirions-nous pas ce qu'il nous dit par un autre terme, par exemple « XYZ » ? Cela ne montre-t-il pas avec évidence que la signification est différente ? Selon moi, la réponse correcte à cette question n'est pas celle proposée par Putnam. Il faudrait plutôt répondre ceci : assurément, ce que signifie en réalité (pour les experts) « eau » n'est pas déterminé par les états mentaux de S₁ et de S₂, mais cela n'empêche nullement que S₁ et S₂ associent effectivement une signification à « eau »,

différente de sa « véritable » signification. Or, c'est de *cette* signification — celle pour S_1 et S_2 — et non de la véritable signification — celle pour les experts — que nous parle la proposition (1).

Une constatation analogue est possible s'agissant de la proposition (2). Si « signification » désigne ici la véritable signification, alors il semble correct de dire que la signification détermine l'extension, c'est-à-dire la véritable extension telle que peut la fixer les experts. En revanche, la signification de « eau » pour S_1 et S_2 ne détermine pas plus sa véritable extension que la véritable signification de « eau » ne détermine son extension pour S_1 et S_2 .

Pour le dire abruptement, le propos de l'internaliste n'est pas de dire que l'état mental d'un sujet quelconque détermine la « véritable » signification d'un terme, c'est-à-dire sa signification pour un sujet expert (ce qui serait, à coup sûr, trivialement absurde), mais d'observer que l'existence de significations (pour des sujets quelconques) est compatible avec l'hypothèse de l'inexistence du monde extramental et que les différences sémantiques, en conséquence, impliquent seulement des différences intrinsèques à l'état mental. Ainsi, la conjonction (1&2) semble pouvoir être préservée à certaines conditions. Nous pouvons affirmer d'une part que l'état mental de l'expert (supposé fiable) détermine la véritable signification de « eau », sa signification dans un dictionnaire actuel (supposé correct), laquelle détermine à son tour l'extension véritable ; et d'autre part que l'état mental de S_2 détermine la signification de « eau » pour S_2 , qui à son tour détermine l'extension de « eau » pour S_2 , etc.

La manière la plus naturelle de comprendre une telle détermination de la signification par l'état mental est de la comprendre au sens où les propriétés sémantiques de l'état mental ne sont pas relationnelles, mais intrinsèques, et où il est donc insuffisant de ramener l'identité de deux états mentaux à une identité « qualitative ». L'idée est que, contrairement à ce que suggère l'argumentation de Putnam (1988 : 33), il n'y a pas seulement d'un côté l'exacte similitude qualitative des représentations et, de l'autre, la différence réelle entre H_2O et XYZ, mais qu'il y a aussi une identité *non qualitative*, exprimée par exemple par la subordonnée « que c'est de l'eau » dans les deux énoncés « S_1 croit (à raison) que c'est de l'eau » et « S_2 croit (à tort) que c'est de l'eau ». Pour le dire plus simplement encore, la différence réelle entre H_2O et XYZ n'empêche pas qu'*en un certain sens de « voir »* — au sens où don Quichotte voit des géants au lieu de moulins, où le daltonien monochromatique voit tout en gris, où Bernadette Soubirous voit la Vierge, etc. — *c'est bien de l'eau que S voit sur la Terre jumelle*. Elle n'empêche pas que S voit (à tort) XYZ comme de l'eau, et que c'est là un fait descriptif tout aussi réel

et digne de considération que le fait que S voit en réalité quelque chose qui n'est pas vraiment de l'eau.

Cette idée pourrait bien être le fond même de la théorie de l'intentionnalité, qui, en ce sens, irait nécessairement de pair avec un certain internalisme. Le concept d'intentionnalité historiquement fixé par Brentano et Husserl serait redondant et d'un intérêt philosophique mineur s'il était celui d'une relation — cognitive ou autre — à un objet existant auquel se rapporte l'acte ou l'état mental¹. Tout l'intérêt de la théorie de l'intentionnalité est bien qu'elle fournit un modèle général pour décrire des cas comme celui où deux représentations, bien qu'étant en relation réelle à des objets différents ou à aucun objet, par ailleurs éventuellement différentes par leurs propriétés psychologiques intrinsèques comme leur intensité, leur qualité, etc., n'en demeurent pas moins des représentations au sujet de quelque chose d'identique. Autrement dit, l'idée à la base de la théorie de l'intentionnalité est qu'une description complète de l'état ou de l'acte mental doit mettre en lumière quelque chose de plus que ses propriétés psychologiques ou sa relation à la réalité objective, et qu'il y a plausiblement un certain caractère d'*aboutness* qui ne se réduit ni aux propriétés psychologiques, ni à la relation à la réalité objective. Ou bien il se peut que ce modèle soit faux ou que cette identité de contenu soit éliminable, mais alors nous n'aurions pas besoin du concept d'intentionnalité.

Évidemment, on peut opter pour un concept étroit ou pour un concept plus large d'intentionnalité. Cette distinction coïnciderait, au moins jusqu'à un certain point, avec celle, introduite récemment par Loar (2003) et Horgan et Tienson (2002), entre *intentionnalité* (ou « intentionnalité phénoménale ») et *référence* (ou « intentionnalité externaliste »). Ainsi il est toujours possible de présenter l'externalisme, putnamien ou autre, comme une critique de la théorie de l'intentionnalité *sensu stricto* et de faire valoir que cela ne le disqualifie nullement. Mais il reste vrai que certains faits descriptifs — ceux, précisément, que la théorie brentanienne et husserlienne de l'intentionnalité avait pour fonction de tirer au clair — sont plus difficilement clarifiables sur cette base, et que c'est plausiblement le cas de la coïncidence entre la croyance de S₁ que cet échantillon de H₂O *est de l'eau* et de la croyance (erronée) de S₂ que cet échantillon de XYZ *est de l'eau*.

¹ L'interprétation de Putnam me semble fautive quand il déclare que Husserl, par opposition à Brentano, aurait défini l'intentionnalité comme une relation à l'objet (Putnam 1988 : 127).

Là où ce problème rejoint celui des contenus non conceptuels, c'est que l'argumentation de Putnam tire sa force, de façon essentielle, d'une part d'une interprétation indexicale des termes d'espèces naturelles et, d'autre part, d'une interprétation (au moins partiellement) externaliste des indexicaux. Les termes d'espèces naturelles, arguë-t-il, présentent une composante indexicale inaperçue qui vient du fait qu'ils se constituent par des relations de similitude unissant des échantillons particuliers eux-mêmes définissables ostensivement (voir Putnam 1975 : 229 suiv. ; Putnam 1988 : 33-34). Par exemple, nous appelons « eau » ceci qui, du fait d'avoir certaines propriétés observables identiques, est la même substance que cela que je reconnais comme de l'eau dans le monde actuel. Il est vrai que, comme l'observe Putnam lui-même (1975 : 234), l'interprétation indexicale des termes d'espèces naturelles ne suffit pas à *elle seule* à établir la fausseté de la proposition (1). Certains indexicaux, comme « je », appellent en effet une interprétation dans le sens de la proposition (1) (Putnam 1975 : 233-234, 245). Mais l'exemple de la Terre jumelle montre aussi qu'un terme comme « eau » disqualifie la proposition (1), du fait que son indexicalité est indépendante des propriétés qualitatives de la représentation : les états mentaux de S_1 et de S_2 sont qualitativement identiques, et pourtant « eau » a une signification différente et H_2O et XYZ sont des substances différentes. Si l'« eau » de la Terre jumelle en 1750 n'est pas véritablement de l'eau, c'est parce qu'elle n'est pas la *même* substance que celle que nous autres, en 2010 sur notre Terre, savons être de l'eau. L'indexicalité, en ce sens, impose aux termes d'espèces naturelles une exigence d'identité transmondaine — de « rigidité » — qui contredit l'idée d'une détermination de la signification par l'état mental.

Cette description peut sans doute être approuvée pour l'essentiel. Le problème, une fois encore, est qu'on peut douter qu'il constitue une menace sérieuse contre l'hypothèse de la détermination de la signification par l'état mental. Comme je l'ai suggéré, l'idée que je souhaite avancer est qu'il y a au moins un sens où la proposition (1) est acceptable, et que, comprise en ce sens, l'identité sémantique dont il est question dans la proposition (1) est différente de l'identité sémantique dont il est question dans la proposition (2) comprise au sens retenu par Putnam. En somme, il est naturel de tenir la conception internaliste de la signification et de l'intentionnalité pour aporétique et inutilement appauvrissante, si l'on considère par ailleurs que la signification est avant tout une affaire de *communication* et de *traduction*. Mais il est également possible, et selon moi préférable, de prendre le problème par un autre biais en sorte que la communication et la traduction deviennent des questions secondaires. On pourrait rappeler, ici, la profonde

objection de Searle (1983 : 234 suiv.) contre Kripke, suivant laquelle, si la communication réclame peut-être un traitement externaliste, l'essentiel du problème réside pourtant dans le « baptême initial » qui, pour sa part, est intégralement restituable en termes internalistes.

Considérons le cas où un sujet S, existant sur notre Terre, perçoit quelque chose, mettons une tache bleue, puis après un moment, par exemple après avoir fermé les yeux un instant, la « même » tache bleue. En outre, supposons que S soit victime d'une hallucination et qu'il n'existe en réalité aucune tache bleue. Cette situation présente de substantielles similitudes avec celle décrite par Putnam. Ici aussi, des expressions ou des états mentaux *semblent* des expressions ou des états mentaux au sujet de quelque chose d'identique (de l'eau, cette tache bleue), mais de telle manière que cette identité n'est étayée par aucune identité objective (puisqu'il n'y a tout simplement aucun objet). C'est cette identité *phénoménale* qui nous intéresse ici. Le fait descriptif dont il faut rendre compte est que les deux perceptions ont en commun un certain caractère, qui est qu'elles sont des perceptions *de cette tache bleue*. Toute la question est ainsi de savoir ce que signifie « même » quand nous disons que nous voyons à deux moments différents la « même » tache bleue, sachant qu'il n'existe aucune tache bleue devant moi et que cette identité ne peut correspondre à rien dans la réalité objective.

Notons que S n'a pas besoin de reconnaître que ceci est une tache ou qu'il est bleu. Il semble raisonnable d'admettre la possibilité que S *voie* ceci comme identique alors même qu'il ne possède pas les capacités conceptuelles nécessaires pour voir ceci comme une tache ou comme bleu. Si nous admettons cette possibilité, la question est de savoir où réside le caractère commun entre la première et la seconde perception de cette tache bleue. L'idée sous-jacente à la conception internaliste du contenu intentionnel est que, comme ce caractère commun ne peut résider dans l'objet, supposé absent, il ne semble pas y avoir d'autre choix que de le localiser dans l'acte mental lui-même.

À mon sens, il n'y a plus qu'une réponse possible à cette question. L'identité en cause est l'identité d'un certain caractère qui est indépendant du contexte extramental et qui n'est pas conceptuel au sens ordinaire du mot. C'est l'identité d'un contenu intentionnel purement intrinsèque que j'ai appelé plus haut un schème perceptuel. Ce qui nous contraint à abandonner, comme l'a fait Searle (voir *supra*), l'implication : non conceptuel => externe, ou : interne => conceptuel, et à opter en conséquence pour un internalisme non descriptiviste.

Problèmes généraux

Pourtant, les adversaires de la position internaliste ont raison d'objecter qu'elle laisse dans l'ombre beaucoup de questions philosophiques fondamentales. Parmi les problèmes à résoudre, il y a en particulier le rapport entre intentionnalité intrinsèque et relation de référence (au sens précisé plus haut), ou, ce qui revient au même, entre le contenu intentionnel et l'objet de l'acte ou état mental. Sur ce point, la réponse à l'objection de Putnam n'apporte pas le début d'une explication. Plus encore, la possibilité de généraliser la conception internaliste nous laisse plus démunis encore qu'auparavant devant la question de notre relation réelle au monde. Affirmer que l'intentionnalité est essentiellement indépendante de la référence, cela ne revient-il pas à dire que la théorie de l'intentionnalité n'a aucune prise sur le rapport entre intentionnalité et référence ? Or, la mise au jour d'une ambiguïté ontologico-intentionnelle — relationnelle et intrinsèque — du langage représentationnel semble désespérément insatisfaisante aussi longtemps que nous échouons à lui associer une explication qui la fonde et lui donne un sens. Si nous voulons que cette ambiguïté soit autre chose qu'une curiosité linguistique, nous devons pénétrer dans une autre sphère de problèmes qui est peut-être, en tout ou en partie, hors de portée de la description phénoménologique.

Une deuxième question est de savoir quel type de rapport il faut supposer entre l'acte ou état mental et son contenu intentionnel. Le problème est immédiatement apparent si on assume, comme on l'a fait jusqu'ici de manière tranchée, la distinction entre les composantes psychologiques de la représentation et son contenu intentionnel. S'il semble nécessaire de maintenir une telle distinction, il semble aussi y avoir certaines corrélations. Le fait que les lois logiques soient apparemment indépendantes des régularités psychologiques ne disqualifie pas forcément, par exemple, la correspondance russellienne entre noms propres et accointances d'une part, entre descriptions conceptuelles et connaissances par description d'autre part. Après tout, où les formes logiques apparaissent-elles sinon dans des actes ou états mentaux comme des pensées ou des croyances ? Qu'est-ce qui m'empêche de penser, par exemple, qu'une proposition joint un nom propre à un prédicat de la même manière qu'un jugement joint une « intuition » à un « concept » ? Et s'il existe de telles correspondances, quelles qu'elles soient, alors que signifient-elles et que révèlent-elles du rapport entre intention et contenu intentionnel ?

David Woodruff Smith et Ronald McIntyre (1984 : 142 suiv.) ont fortement contribué à la clarification de ces deux problèmes à la lumière de la théorie de l'intentionnalité de Husserl. La notion husserlienne de noème

dans les *Idées I*, commentent-ils, soulève indirectement deux questions cruciales. D'une part, il faut supposer une relation d'*entertaining* unissant la noèse au noème, l'*intentio* à son contenu intentionnel. L'intention « nourrit » un certain contenu intentionnel — au sens où on nourrit un espoir ou une pensée — de telle manière que l'un et l'autre ont peut-être certaines affinités formelles. D'autre part, le contenu intentionnel semble entretenir avec l'objet correspondant une relation de « prescription » (*prescribing*) d'après laquelle le contenu intentionnel stipule quel objet existant *extra mentem* est représenté. Les deux relations mises ensemble, d'après ces auteurs, constituent l'intentionnalité au sens husserlien¹.

McIntyre et Woodruff Smith considèrent que ces deux problèmes marquent une limite au-delà de laquelle Husserl ne s'est aventuré que timidement. La question de la « prescription » ne peut que disparaître dans les parenthèses de la réduction phénoménologique (143)². Quant à l'*entertaining*, il « reste inanalysé chez Husserl, hormis lorsqu'il affirme qu'à chaque phase de la noèse il y a une phase correspondante du noème » (144). Pourtant, à la différence de ces auteurs, je ne pense pas que Husserl ait négligé ces problèmes. Tout au contraire, je crois qu'un mérite inestimable de Husserl dans la philosophie du XX^e siècle est de les avoir affrontés en profondeur et qu'ils ont certainement joué un rôle fondamental dans le développement de sa phénoménologie.

Un moyen de comprendre ce point est de partir de la conception de la logique défendue par Husserl dans ses *Recherches logiques*. Supposons, comme le fait Husserl, que les propositions de la logique soient des *species* de jugement. Étant donné un ensemble d'actes individuels de même contenu, mettons un jugement que *p*, puis un deuxième jugement que *p*, puis un troisième, etc., le phénoménologue décrit chaque acte ou chaque intention comme pourvu d'un moment — d'une « matière intentionnelle » — « que *p* ». Sur cette base, le logicien peut dégager par « abstraction idéalisante » un invariant « *p* » qu'il étudiera *in specie* en tant qu'objet indépendant. Il pourra

¹ L'interprétation — føllesdaliienne — du noème comme une « entité intermédiaire » au sein d'une relation indirecte est très problématique. Mais la suite du même passage (1984 : 144) montre qu'il ne faut pas prendre à la lettre les mots « relation » et « entité » employés par McIntyre et Woodruff Smith, et que leur approche est sans doute au moins en grande partie compatible avec l'interprétation non relationnelle favorisée ici.

² Cf. B. Smith (1987 : 221), qui considère que l'une des principales déficiences de l'idéalisme transcendantal husserlien est d'avoir laissé ininterrogé le rapport entre noème et objet, et en conclut, jusqu'à un certain point à raison, que celui-ci est nécessairement hors de portée de l'analyse phénoménologique.

ainsi énoncer des lois logiques qui ne fixeront pas des régularités dans le cours des actes mentaux, mais qui seront des lois idéales, concernant des objets généraux considérés *in specie*. Maintenant, certains faits rendent ces premières formulations problématiques. Husserl lui-même (Hua 3/1 : 217/195)¹ a jugé insuffisante la définition « noétique » de la proposition comme *species* de l'intention dans la première édition des *Recherches*. La principale difficulté, semble-t-il, est qu'elle suggère une connexion trop étroite entre l'*intentio* et son contenu propositionnel, ce qui a pour effet que la logique en vient à ressembler beaucoup à une psychologie idéalisée. À un niveau plus général, cette caractérisation fait surgir un problème de fond qui n'est pas différent de celui mentionné ci-dessus : qu'est ce qui différencie et qu'est-ce qui unit l'intention psychologique et son contenu logique ? Faut-il supposer entre les deux un « parallélisme » ou une « corrélation », ou un lien plus fort encore ? Par exemple, la composition des actes de jugement reflète-t-elle celle de leurs contenus propositionnels ? etc.

Supposons maintenant, comme postérieurement Husserl, que la thèse des *Recherches* doive plutôt s'entendre en un sens strictement « noématique », et que les propositions du logicien, comme l'affirme le § 94 des *Idées I*, soient en ce sens des « noèmes » de jugements. Nous voyons aussitôt surgir de nouveaux problèmes. Car on voit mal comment éviter l'idée d'une certaine corrélation entre certaines catégories de la signification et certaines catégories de l'objet, par exemple entre « proposition » et « état de choses prédicatif », entre « sujet » et « substrat », « prédicat à une place » et « propriété », « prédicat à plusieurs places » et « relation », etc. De même, il est difficile de nier que sinon toutes, du moins certaines lois logiques ne valent pas seulement pour le contenu intentionnel de l'acte mental, mais aussi pour son objet. Par exemple, la loi prescrivant qu'aucune proposition de la forme $\langle a \text{ est } B \text{ et } a \text{ n'est pas } B \rangle$ n'est vraie semble avoir pour corollaire qu'il n'existe aucun état de choses de la forme $\langle a \text{ est } B \text{ et } a \text{ n'est pas } B \rangle$. Comment comprendre cette nouvelle corrélation ? Manifestement, elle n'est pas généralisable. Si toutes ou certaines lois logiques semblent avoir aussi une signification ontologique, il est très improbable que toutes les lois ontologico-formelles soient dérivables de lois logiques. On ne voit pas bien en quel sens les lois du mathématicien, quand il s'intéresse à des structures formelles de multiplicités d'objets, pourraient être des lois de la signification.

Husserl a consacré de patientes recherches à ces dernières questions, spécialement dans les *Idées I* et dans *Logique formelle et logique trans-*

¹ J'indique la pagination de l'édition de Karl Schuhmann dans les *Husserliana*, suivie de celle de l'édition originale.

cedantale. Il en a résulté une théorie complexe de la corrélation logico-ontologique, dont le principe est la distinction entre « attitude apophantique » et « attitude ontologique »¹. Le problème du rapport entre noèse et noème a également fait l'objet d'analyses détaillées, notamment dans les *Idées I*. La notion de « corrélation noético-noématique » a ainsi fourni à Husserl un moyen d'approfondir en un sens nouveau la conception psychologico-descriptive de la première édition des *Recherches*².

Dans quelle mesure Husserl a effectivement résolu ces problèmes, c'est là une question qui peut pour le moment être laissée en suspens. Il reste que ces quelques éléments vont clairement à l'encontre de l'opinion suivant laquelle Husserl, en particulier dans l'œuvre postérieure au « tournant transcendantal », aurait éludé ou se serait privé de tout moyen de résoudre la question du rapport entre sens et objet. Il est possible que cette interprétation repose sur une certaine confusion, ou en tout cas il est faux de dire que l'internalisme phénoménologique de Husserl court-circuite toute ontologie. Pour le dire simplement, il n'est pas nécessaire d'être réaliste pour faire de l'ontologie. Après tout, même la version la plus forte de l'« idéalisme transcendantal » de Husserl induit au moins un engagement ontologique, celui, purement « immanent », de l'« ego pur ». Or celui-ci est un objet qui, comme tout objet, obéit aux lois de l'ontologie formelle. Ainsi Husserl a pu formuler très clairement, dans les *Idées I*, un critère ontologique qu'il appelle le « principe des principes » : tout objet est le corrélat d'une perception possible. Ce principe doit être compris comme le *credo* d'une ontologie empiriste en un sens élargi, incluant en particulier l'évidence de l'ego pur — du pur « je suis » — et celle des objets idéaux. On en trouve la trace déjà

¹ Un autre aspect significatif de ce problème du rapport entre contenu intentionnel et objet est détaillé de façon claire et féconde dans Benoist (2007), où l'approche husserlienne est tenue pour une issue possible dans la mesure où elle « permet de poser la question de savoir comment la combinaison d'intention et de présence <perceptuelle de l'objet> est possible » (95). Il est à mon avis très juste que la question du rapport à l'objet (éventuellement existant *extra mentem*) comprise en un sens réaliste n'est mise entre parenthèses par Husserl qu'en étant, pour ainsi dire, subordonnée à des visées réalistes par une certaine conception « dynamique » et « exploratoire » de la perception — ce qui me semble être le fond de l'argumentation de Benoist (97, 100-101).

² J'ai commenté en détail les travaux de Husserl sur ces deux problèmes dans Seron (2011).

dans les *Recherches*, où l'objet était défini comme le contenu de l'intention remplissante¹.

Il y a pourtant deux points importants sur lesquels l'interprétation citée est exacte. D'abord, la réduction phénoménologique exclut assurément toute ontologie réaliste de la réalité extramentale (*Realontologie*). Elle désolidarise aussi le phénoménologue de l'explication naturaliste des faits mentaux en laissant hors champ la question du rapport entre esprit et nature, qu'il s'agisse d'affirmer la dépendance de l'esprit envers le cerveau ou de clarifier la référence à l'objet extramentale en termes de relations réelles, par exemple causales. Ensuite, il est également vrai que la phénoménologie est dans une large mesure hétérogène à l'ontologie. Sans doute, elle présuppose une certaine ontologie, mettons une ontologie de l'apparence, et sa *neutralité métaphysique* ne doit pas être confondue avec une *neutralité ontologique*. Telle qu'elle a été affirmée par Husserl dans les *Recherches* (LU, vol. 2 : A20-22) puis approfondie à travers la théorie de la réduction, cette neutralité signifie que la vérité de la phénoménologie n'implique aucune existence extramentale — ce qui n'empêche nullement que la phénoménologie, comme toute théorie, engage des existences, donc des existences purement « immanentes ». De plus, il est probable que la description phénoménologique peut fournir de précieux matériaux préliminaires pour la recherche dans le domaine de l'ontologie, y compris l'ontologie de la réalité extramentale. Néanmoins, l'essentiel du travail phénoménologique consiste à décrire les apparences pour ainsi dire de façon indépendante, « *at face*

¹ Voir le § 24 des *Idées I* : « Toute intuition originairement donatrice est une source de droit de la connaissance. » (Hua 3/1 : 51/43.) Cf. également le § 136 (Hua 3/1 : 316/283-284). Le § 3 des *Idées I* donne une version univoquement ontologique de ce principe : « Tout objet possible, ou en termes logiques “tout sujet de prédications vraies possibles”, a précisément ses manières d'entrer, avant toute pensée prédictive, dans un regard représentationnel, intuitif, qui éventuellement le rencontre “dans son ipséité et en personne”, qui le “saisit”. » (Hua 3/1 : 15/11.) Cf. déjà Husserl (LU6 : A614) : « L'homogénéité essentielle de la fonction de remplissement et de toutes les relations idéales qui s'y rattachent d'après des lois rend justement inévitable de qualifier de *perception* tout acte remplissant sur le mode de l'auto-présentation confirmante, d'*intuition* tout acte remplissant en général, et d'*objet* (*Gegenstand*) son corrélat intentionnel. » De même Husserl (1981 : 144) : « Catégorie de l'objectivité et catégorie de l'évidence sont des corrélats. À toute espèce fondamentale d'objectivité (...) appartient une espèce fondamentale d'“expérience” » ; Husserl (1999 : 299) : « Il appartient à l'essence de tout objet qu'il soit intuitionnable (*erschauubar*) au sens le plus large, c'est-à-dire qu'il soit saisissable *originaliter* en tant que lui-même (...). » Aussi Husserl (Hua 11 : 19-20).

value ». La description de combinaisons figurales *comme telles*, par exemple, ne débouche directement sur rien qui ressemble à une ontologie des réalités physiques ni même des états mentaux correspondants.

De toute évidence, ces deux points ne changent absolument rien au fond de l'affaire. D'abord, croire que l'exclusion de l'ontologie réaliste de la réalité extramentale revient à exclure l'ontologie en général, c'est commettre un ὑστερον πρότερον et aller à l'encontre de l'indifférence régionale (*topic-neutrality*) de l'ontologie formelle, voire défendre une conception hasardeuse suivant laquelle « objet » est une abréviation pour « objet réel extramental ». Le second point est plus complexe et appelle une réflexion systématique sur la possibilité et la signification d'une description purement phénoménale. On peut juger excessive ou irréalisable la prétention de Husserl à élever la phénoménologie, sous le titre de « phénoménologie transcendante », au rang d'une authentique *philosophie phénoménologique*, suffisamment équipée pour qu'on lui confie sans crainte l'ensemble des questions philosophiques, et lui préférer la division du travail moins ambitieuse de la première édition des *Recherches*, suivant laquelle la phénoménologie est avant tout une source de matériaux descriptifs pour la recherche philosophique, en particulier en logique. Si c'est le cas, alors il se peut que certains résultats philosophiques obtenus par Husserl sur nos deux problèmes doivent être maniés avec prudence ou considérés comme valables seulement à l'intérieur de certaines limites. Ainsi un corollaire de la conception monadique de l'intentionnalité est que la relation du sujet au monde extramental se soustrait *comme telle* nécessairement à l'investigation phénoménologique. Cela représente une limitation importante, qui a des conséquences significatives sur la nature de nombreux problèmes philosophiques. Cette limitation suggère que la phénoménologie ne pourra s'élever qu'en lâchant du lest, et que bon nombre de questions philosophiques réclament sans doute d'autres méthodes.

Mon intention n'est pas de discuter la contribution husserlienne aux deux problèmes ci-dessus, ni encore moins de voir en elle une solution définitive, mais seulement de suggérer qu'elle pourrait être un bon point de départ pour une délimitation et une reformulation systématique de ces problèmes. Je propose de conclure, en nous inspirant directement de Husserl, par trois principes généraux. En un premier temps, il me semble que nous pouvons formuler ces principes de façon suffisamment imprécise pour qu'ils apparaissent relativement assurés, toute la question étant de savoir quelle est leur signification et jusqu'à quel point ils sont réellement applicables. Bien que certains aspects en soient descriptivement évidents ou en tout cas impliqués dans les positions prises dans la présente étude, il suffit pour le

moment d'énoncer ces principes comme des hypothèses à tester ou comme des problèmes en vue de recherches futures.

Un premier principe, que nous pourrions appeler *principe de détermination*, dit en substance ceci : toute représentation se tenant dans une relation réelle de référence à un objet possède un caractère d'intentionnalité intrinsèque qui, en un sens qui justement reste à clarifier, détermine ou « prescrit » sa référence. Il est possible de consolider ce premier principe en lui attribuant une conséquence plus forte, que nous pouvons intituler le *principe de parallélisme ontologico-sémantique* : il existe une corrélation entre toutes ou certaines catégories logiques et certaines catégories ontologiques, ou entre toutes ou certaines lois logiques et certaines lois ontologico-formelles.

Le troisième principe est celui que Husserl a appelé la « corrélation noético-noématique » et auquel nous pourrions associer l'expression plus claire de *principe de parallélisme psychologico-sémantique*. Compris au sens le plus large et le moins exigeant, ce principe ne prescrit encore rien de plus que l'existence d'une relation fonctionnelle quelconque entre certains caractères de la représentation et certains caractères de son contenu intentionnel.

Le principe de détermination doit assurer une connexion entre intentionnalité et référence (au sens de Brian Loar précisé plus haut). Il est important de noter qu'il ne nous oblige pas à défendre l'idée — assez problématique — que le contenu intentionnel jouerait le rôle d'une entité intermédiaire entre l'acte mental et son objet. L'essentiel est qu'il peut servir de principe explicatif en vue de donner sens à l'ambiguïté du langage représentationnel dont il a été question dans la section 1. Il faut également insister sur le fait que le mot « objet » n'a pas besoin d'être compris autrement qu'en un sens régionalement neutre compatible avec l'idée que mes propres états mentaux sont des objets, et que ce principe n'est donc pas adéquatement restitué par la métaphore douteuse d'une « sortie vers » ou d'un « accès à » la réalité extramentale à partir de représentations « internes ». Si l'on admet que toute référence n'est pas nécessairement extramentale, alors le caractère « interne » de l'intentionnalité dont il a été question précédemment s'oppose autant à la référence à la réalité extramentale qu'à la référence à mes propres actes ou états mentaux, par exemple dans la mesure où j'en ai des connaissances. C'est pourquoi « intrinsèque » et « théorie non relationnelle (monadique) de l'intentionnalité » sont souvent préférables à « interne » et « internalisme », qui suggèrent fallacieusement « mental » par opposition à « externe » ou « extramentale ». « Intrinsèque » est alors compris en un sens régionalement neutre d'après lequel il peut y avoir des caractères intrinsèques extramentaux, par exemple la masse d'un corps, comme aussi des caractères extrinsèques

(des relations réelles) purement mentaux. Cette rectification a plausiblement l'avantage de nous prémunir contre certaines confusions obscurcissant le débat entre internalistes et externalistes, spécialement entre contenu intentionnel et objet (et corollairement entre intentionnalité et référence) : le caractère intrinsèque de l'intentionnalité n'implique pas plus la présence d'un objet représenté intramental que le caractère extrinsèque de la référence à l'objet n'implique la présence d'un objet représenté extramental¹.

Un intérêt des trois principes mis ensemble, et singulièrement des deux derniers, est qu'ils permettent, en levant un certain nombre d'ambiguïtés, de préciser et de mieux délimiter la question de la propositionalité discutée plus haut. Car les débats autour de cette question sont souvent ambigus. Le dialogue est parfois rendu difficile, voire impossible, par le fait que le mot « conceptuel » agglomère toutes sortes de traits définitoires sans rapport clair les uns avec les autres, comme la généralité fregéenne, la spontanéité (McDowell) ou le fait d'être disponible avant l'expérience. L'obscurité de ces débats est encore accrue du fait que les parties adverses s'opposent souvent sur des questions qui ne sont identiques que superficiellement. On peut douter de la possibilité d'attribuer univoquement un caractère « conceptuel » à des choses aussi disparates que le contenu intentionnel « étroit », l'acte ou l'état mental, la réalité objective elle-même ou encore l'une ou l'autre relation entre ces entités. La prédétermination sémantique de l'expérience (au sens du principe n° 1) et la structuration propositionnelle du contenu intentionnel sont deux problèmes distincts qui appellent un traitement séparé, et il n'y a rien de contradictoire dans l'idée que le contenu intentionnel serait propositionnel mais que cette propositionalité n'aurait aucune signification ontologique. La structuration propositionnelle elle-même peut recevoir plusieurs interprétations différentes et mutuellement indépendantes selon qu'on la comprend au sens de la structuration logique de la signification de l'énoncé, comme Frege, au sens d'une structuration du contenu intentionnel, comme Husserl dans les *Idées I*, au sens d'une structuration ontologique de la réalité objective, comme par exemple le phénoménologue réaliste Adolf Reinach dans sa théorie des états de choses (cf. B. Smith

¹ Un exemple de cette confusion est l'auto-représentationalisme de Uriah Kriegel (2002), qui, de son interprétation internaliste du contenu intentionnel, conclut que l'intentionnalité est une relation à un objet interne, retombant du même coup dans les insurmontables apories des « objets immanents » (voir Seron 2010a). Cf. également Seron (2010b), où je défends l'idée que l'opposition de Mulligan et Barry Smith (1986) entre théorie phénoménologique et théorie relationnelle de l'intentionnalité fournit une version moins équivoque et plus féconde de l'opposition entre internalisme et externalisme.

1989 : 52, 63 suiv.) ou plus récemment McDowell, ou encore au sens d'une structuration psychologique concernant (la « matière intentionnelle » de l'acte ou état mental, comme Husserl dans la première édition des *Recherches logiques*. Il est dans tous les cas souhaitable de rattacher clairement ces caractérisations à des hypothèses distinctes, puis de se demander dans quelle mesure leurs relations sont réglées par les trois principes énoncés plus haut.

Références

- Armstrong D.M. (1968), *A materialist theory of the mind*, London, Routledge & K. Paul.
- Austin J.L. (1962), *Sense and sensibilia*, éd. G.J. Warnock, London, Oxford University Press.
- Benoist J. (2007), « Two (or three) conceptions of intentionality », *Tijdschrift voor filosofie*, 69/1, p. 79-103.
- Bermúdez J.L. (2003), « Nonconceptual content : From perceptual experience to subpersonal computational states », dans Y.H. Gunther (éd.), *Essays on nonconceptual content*, Cambridge MA – London, MIT Press, p. 183-216.
- Bernier P. (2005), « Le contenu conceptuel de l'expérience perceptuelle », *Publications électroniques de Philosophia Scientiae*, vol. 2.
- Dennett D. (2002), « Seeing is believing — or is it ? », dans A. Noë & E. Thompson (éds.), *Vision and mind : Selected readings in the philosophy of perception*, Cambridge MA – London, MIT Press, p. 481-495.
- Dewalque A. (2010), « La critique néokantienne de Kant et l'instauration d'une théorie conceptualiste de la perception », *Dialogue*, 49, p. 413-433.
- Dokic J. (2004), *Qu'est-ce que la perception ?* Paris, Vrin.
- Dretske F. (1969), *Seeing and knowing*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dretske F. (1995), *Naturalizing the mind*, Cambridge MA – London, MIT Press.
- Dretske F. (2000), « Simple seeing », dans Id., *Perception, knowledge, and belief : Selected essays*, Cambridge MA, Cambridge University Press.
- Dretske F. (2003), « The intentionality of perception », dans B. Smith (éd.), *John Searle*, Cambridge MA, Cambridge University Press.
- Dretske F. (2006), « Perception without awareness », dans T.S. Gendler & J. Hawthorne (éds.), *Perceptual experience*, Oxford, Oxford University Press.
- Dreyfus H. (2006), « Overcoming the myth of the mental », *Topoi*, 25.
- Evans G. (1982), *The varieties of reference*, éd. par J. McDowell, Oxford, Oxford University Press.
- Føllesdal D. (1969), « Husserl's notion of noema », *Journal of Philosophy*, 66, p. 680-687.

- Heck R.G. (2000), « Nonconceptual content and the space of reasons », *Philosophical Review*, 109, p. 483-523.
- Heil J. (1982), « Seeing is believing », *American Philosophical Quarterly*, 19/3.
- Horgan T.E. & Tienson J.L. (2002), « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », dans D.J. Chalmers (éd.), *Philosophy of mind: Classical and contemporary readings*, Oxford, Oxford University Press, p. 520-533.
- Husserl E. (LU), *Logische Untersuchungen*, Hamburg, Meiner, 2009.
- Husserl E. (Hua 3/1), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. K. Schuhmann, *Husserliana*, vol. 3/1, 1976.
- Husserl E. (Hua 11), *Analysen zur passiven Synthesis, aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, *Husserliana*, vol. 11, 1966.
- Husserl E. (1981), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Tübingen, Niemeyer, 2^e éd., 1981.
- Husserl E. (1999), *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Meiner, 7^e éd., 1999.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, 2^e éd., dans *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 3.
- Kriegel U. (2002), « Phenomenal content », *Erkenntnis*, 57, p. 175-198.
- Loar B. (2003), « Phenomenal intentionality as the basis of mental content », dans M. Hahn & B. Ramberg (éds.), *Reflections and replies: Essays on the philosophy of Tyler Burge*, MIT Press, p. 229-258.
- McDowell J. (1996), *Mind and world*, Cambridge MA – London, Harvard University Press, 2^e éd.
- McDowell J. (1999), « Experiencing the world », dans M. Willaschek (éd.), *Reason and nature: Lecture and colloquium in Münster 1999*, Münster, LIT-Verlag.
- McIntyre R. & Smith D.W. (1984), *Husserl and intentionality: A study of mind, meaning, and language*, Dordrecht, Reidel.
- Mulligan K. & Smith B. (1986), « A relational theory of the act », *Topoi*, 5/2, p. 115-130.
- Putnam H. (1975), « The meaning of 'meaning' », dans Id., *Mind, language, and reality (Philosophical papers, vol. 2)*, Cambridge MA – London, MIT Press, p. 215-271.
- Putnam H. (1988), *Representation and reality*, Cambridge MA – London, MIT Press.
- Quine W.V.O. (1961), « Logic and the reification of the universals », dans *From a logical point of view: Logico-philosophical essays*, 2^e éd., New York, Harper & Row, 1961, p. 102-129.
- Quine W.V.O. (1990), *Pursuit of truth*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Rollinger R. (2010), *Philosophy of language and other matters in the work of Anton Marty: Analysis and translation*, Amsterdam – New York, Rodopi.
- Runzo J. (1982), « The radical conceptualization of perceptual experience », *American Philosophical Quarterly*, 19/3.
- Searle J. (1979), « What is an intentional state ? », *Mind*, NS, 88/349.

- Searle J. (1983), *Intentionality : An essay in the philosophy of mind*, Cambridge MA, Cambridge University Press.
- Searle J. (1992), *The rediscovery of the mind*, Cambridge MA – London, MIT Press.
- Seron D. (2006), *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Genève, Droz (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Liège, 291).
- Seron D. (2010a), « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 8 (Actes 3), p. 162-191.
- Seron D. (2010b), « Théorie relationnelle et théorie phénoménale de l'intentionnalité », dans S. Richard (éd.), *Analyse et ontologie : Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, p. 39-70.
- Seron D. (2011), « La corrélation logico-ontologique dans la phénoménologie transcendantale de Husserl », dans A. Dewalque, B. Leclercq, D. Seron (éds.), *La théorie des catégories : Entre logique et ontologie*, Liège, Presses universitaires de Liège.
- Simons P. (1992), « Existential propositions », dans *Grazer philosophische Studien*, 42, p. 229-259.
- Smith A.D. (2001), « Perception and belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, 62/2.
- Smith B. (1987), « Husserl, language, and the ontology of the act », dans D. Buzzetti & M. Ferriani (éds.), *Speculative grammar, universal grammar, and philosophical analysis of language*, Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins, p. 205-227.
- Smith B. (1989), « Logic and the *Sachverhalt* », *The Monist*, 72/1, p. 52-69.
- Sokolowski R. (1984), « Intentional analysis and the noema », *Dialectica*, 38/2-3.
- Stumpf C. (1907), *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Tye M. (1995), *Ten problems of consciousness : A representational theory of the phenomenal mind*, Cambridge MA, MIT Press.
- Welton D. (1982), « Husserl's genetic phenomenology of perception », *Research in Phenomenology*, 12, p. 59-83.
- Welton D. (1983), *The origins of meaning : A critical study of the thresholds of Husserlian phenomenology*, Nijhoff, The Hague.