

Pre-publication draft. Please cite the published version.

Dan Zahavi, « Intentionnalité et phénoménalité. Un regard phénoménologique sur le "problème difficile" », trad. fr. Aurélien Zincq, dans *Philosophie*, n° 124 (janvier 2015), numéro spécial « Les Phénomènes » dirigé par Arnaud Dewalque et Denis Seron, à paraître.

Dan ZAHAVI

Intentionnalité et phénoménalité.

Un regard phénoménologique sur le « problème difficile »¹.

Dans son ouvrage, *L'Esprit conscient*, David Chalmers a introduit une distinction, qui nous est aujourd'hui devenue familière, entre le problème difficile de la conscience [*hard problem*] et les problèmes faciles de la conscience [*easy problems*]. Les problèmes faciles sont ceux qui concernent la question de savoir comment l'esprit réussit à traiter de l'information, à réagir aux *stimuli* provenant de l'environnement et à manifester des capacités telles que la discrimination, la catégorisation et l'introspection². Toutes ces capacités sont impressionnantes, mais elles ne sont cependant pas déconcertantes d'un point de vue métaphysique puisque, selon Chalmers, elles peuvent toutes être abordées à partir du répertoire ordinaire des sciences cognitives et qu'elles peuvent être expliquées en termes de mécanismes neuronaux ou computationnels. Cette tâche pourrait bien encore être ardue, mais elle est à notre portée. En revanche, le problème difficile – aussi connu comme *le problème de la conscience*³ – consiste à expliquer pourquoi les états mentaux sont dotés de qualités expérientielles ou phénoménales. Quel effet cela fait-il de « goûter du café », de « toucher un cube de glace », de « regarder un coucher de soleil », etc. ? Pourquoi ces expériences ont-elles tel effet particulier ? Et pourquoi cela nous fait-il un effet tout simplement ?

La distinction établie par Chalmers nous confronte à une version de ce que l'on appelle « le fossé explicatif » [*explanatory gap*]. D'un côté, nous avons affaire à des fonctions

¹ Publié à l'origine sous le titre « Intentionality and Phenomenality : A Phenomenological Take on the Hard Problem », dans *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 29, 2003, pp. 63-92.

² D. Chalmers, « Facing Up to the Problem of Consciousness », dans *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n° 3, 1995, p. 200 ; *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 4.

³ David Chalmers, art. cit., p. 201.

cognitives, lesquelles peuvent apparemment être expliquées de façon réductive, tandis que, d'un autre côté, nous avons affaire à un ensemble de qualités expérientielles qui semblent résister à cette explication réductive. Nous sommes en mesure d'établir *le fait qu'*une certaine fonction est accompagnée d'une certaine expérience, mais nous n'avons aucune idée de la raison *pour laquelle* cela se produit et, indépendamment du soin que nous mettons à examiner les mécanismes neuronaux, il ne semble pas que nous nous approchions en quoi que ce soit d'une réponse.

[64] Dans son ouvrage, Chalmers a également distingué deux concepts d'esprit : un concept *phénoménal* et un concept *psychologique*. Le premier saisit l'aspect conscient de l'esprit : l'esprit est compris en termes d'expérience consciente. Le deuxième concept comprend l'esprit en termes fonctionnels, comme la base causale ou explicative du comportement. Selon le concept phénoménal, un état est dit mental s'il ressent [*feels*] d'une certaine façon ; selon le concept psychologique, un état est dit mental s'il joue un rôle causal approprié. Le premier concept définit l'esprit d'après la façon dont il *ressent*, le second d'après ce qu'il *fait*⁴. D'après Chalmers, c'est le premier concept qui est embarrassant et qui résiste aux tentatives habituelles d'explication⁵.

Dans un article plus tardif datant de 1997, Chalmers semble avoir quelque peu modifié – ou, du moins, clarifié – sa position. Il reconnaît à présent que des notions telles que celles d'attention, de mémoire, d'intentionnalité, etc., renferment à la fois des aspects faciles et difficiles⁶. Par suite, une compréhension pleine et entière d'un état tel que l'intentionnalité impliquerait la résolution du problème difficile ou, pour le dire autrement, une analyse des pensées, des croyances, de la catégorisation, etc., qui ignorerait leur dimension expérientielle constituerait seulement une analyse de ce que l'on pourrait alors appeler des pseudo-pensées ou des pseudo-croyances⁷. Cette clarification est en accord avec une observation que Chalmers avait déjà faite dans *L'Esprit conscient*, à savoir qu'il est possible d'opérer respectivement avec un concept de croyance *déflationniste* ou *inflationniste*. Alors que le premier est un concept purement psychologique (fonctionnel), qui n'implique aucune

⁴ D. Chalmers, *The Conscious Mind*, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁵ Chalmers soutient que la phénoménologie et la psychologie de l'esprit sont systématiquement corrélées. La structure phénoménale est reflétée par la structure psychologique et vice versa. Chaque fois qu'il y a une expérience consciente, il y a un traitement correspondant de l'information qui est en cours et, chaque fois qu'il y a une information disponible dans le système cognitif pour le contrôle du comportement, il existe une expérience consciente correspondante. Conscience et cognition sont connectées de façon systématique et intime, de telle sorte que Chalmers parle d'une relation isomorphe, qu'il nomme *le principe de cohérence structurelle* (D. Chalmers, art. cit., pp. 212-213 ; *The Conscious Mind*, *op. cit.*, pp. 218-225).

⁶ D. Chalmers, « Moving Forward on the Problem of Consciousness », dans *Journal of Consciousness Studies*, vol. 4, n° 1, 1997, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

référence à l'expérience consciente, le second implique l'idée que l'expérience consciente est requise dans le cas de l'intentionnalité véritable⁸. En 1997, Chalmers admet [65] qu'il oscille entre ces deux concepts et, qu'avec le temps, il est devenu de plus en plus sensible au second concept et à l'idée que la conscience est la source première du sens, si bien que le contenu intentionnel peut effectivement être fondé dans le contenu phénoménal — même s'il pense que la question demanderait un examen plus approfondi⁹.

Si j'accueille positivement cette clarification, je trouve aussi quelque peu surprenant que Chalmers soit prêt à concéder autant. Pour autant que je puisse voir, la distinction même entre les problèmes faciles et le problème difficile de la conscience devient douteuse aussitôt que l'on opte pour le concept inflationniste. Compte tenu de ce concept, il semble naturel de conclure qu'il n'existe pas de problèmes aisés concernant la conscience. En effet, si les problèmes vraiment faciles sont tous relatifs à des pseudo-pensées, c'est-à-dire à des processus informationnels non conscients, alors le traitement de ces problèmes ne devrait pas être confondu avec l'explication de l'intentionnalité consciente du genre de celle que nous rencontrons chez les êtres humains. En d'autres termes, nous ne comprendrons pas comment les êtres humains sont conscients d'avoir l'intention de faire quelque chose, de discriminer, de catégoriser, de réagir, de produire des comptes rendus, de pratiquer l'introspection, etc., tant que nous n'aurons pas compris le rôle de l'expérience subjective impliquée dans ces processus¹⁰.

La discussion menée par Chalmers à propos du problème difficile a identifié et étiqueté un aspect de la conscience qui ne peut pas être ignoré. Cependant, la manière dont il définit le problème difficile et le distingue des problèmes faciles est redevable, à bien des égards, au réductionnisme même auquel il s'oppose. Si l'on est d'avis que la cognition et l'intentionnalité sont foncièrement une affaire de processus informationnels et de corrélation causale, comme cela pourrait être le cas pour un banal ordinateur – ou, pour reprendre l'exemple favori de Chalmers, comme cela pourrait être le cas pour un zombie sans expérience subjective –, alors nous restons avec l'impression que tout ce qui distingue vraiment la conscience réside dans son aspect qualitatif ou phénoménal. Mais une telle position semble suggérer que, exception faite de quelques *qualia* évanescents, tout ce qui peut être dit à propos de la conscience, y compris l'intentionnalité, peut être expliqué en termes

⁸ D. Chalmers, *The Conscious Mind*, *op. cit.*, p. 20.

⁹ D. Chalmers, « Moving Forward on the Problem of Consciousness », *art. cit.*, p. 21.

¹⁰ Cf. D. Hodgson, « The Easy Problems Ain't So Easy », dans *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, n° 1, 1996, pp. 69-75.

réductifs, qu'ils soient computationnels ou neuronaux et, dans ce cas, c'est l'épiphénoménalisme qui menace.

Pour le dire autrement, la distinction opérée par Chalmers entre le problème difficile et les problèmes faciles partage un trait commun à plusieurs autres tentatives analytiques récentes pour défendre la conscience contre l'attaque du réductionnisme : elles font toutes beaucoup trop de concessions à la partie adverse. [66] Le réductionnisme a généralement procédé selon une stratégie classique consistant à diviser-pour-régner. [Selon cette stratégie], la conscience présente fondamentalement deux faces : l'intentionnalité et la phénoménalité. Puisque nous ne savons pas encore comment réussir à réduire ce dernier aspect, séparons les deux faces de la conscience et concentrons-nous sur le premier aspect. Si nous réussissons alors à expliquer l'intentionnalité de façon réductive, l'aspect phénoménal ne peut pas être aussi important qu'on le pense. Beaucoup de matérialistes non réductionnistes ont adopté la même stratégie sans se poser de questions. Ils ont marginalisé la subjectivité en l'identifiant avec les *qualia* épiphénoménaux et ont alors déclaré que c'est précisément cet aspect que le réductionnisme ne prend pas en compte.

Mais cette partition est-elle vraiment acceptable ? Sommes-nous réellement obligés d'avoir affaire à deux problèmes différents ou, au contraire, l'expérience et l'intentionnalité ne sont-elles pas étroitement connectées ? Est-il vraiment possible d'enquêter exclusivement sur l'intentionnalité en faisant abstraction de l'expérience, de la perspective en première personne, de la sémantique, etc. ? *A contrario*, est-il possible de comprendre la nature de la subjectivité et de l'expérience abstraction faite de l'intentionnalité ? N'encourt-on pas le risque de rétablir un dualisme cartésien de type « sujet-monde » et d'ignorer tout de ce que signifie l'expression « être-dans-le-monde » [*being-in-the-world*] ?

Dans les pages suivantes, je souhaiterais envisager quelques arguments plaidant contre la séparation. Je tenterai de fournir quelques éléments de réponse aux trois questions suivantes :

- (1) Quelle forme d'intentionnalité les propriétés phénoménales possèdent-elles ?
- (2) Toutes les expériences possèdent-elles des propriétés intentionnelles ?
- (3) Si l'intentionnalité et la phénoménalité vont de pair, cette connexion est-elle contingente ou essentielle ?

Ces trois questions appellent toutes des analyses substantielles. Tout ce que je peux faire ici, c'est fournir certaines réflexions préliminaires – des réflexions qui suggéreront au passage

que la philosophie analytique, en traitant ces questions, pourrait tirer bénéfice de certaines des ressources que l'on trouve dans la philosophie continentale. Pourquoi ? Parce que nombre de problèmes et de questions auxquels se heurte actuellement la philosophie analytique de l'esprit sont des problèmes et des questions avec lesquels les phénoménologues se sont débattus [67] depuis plus d'un siècle. Profiter de leurs résultats n'aiderait pas seulement à éviter des répétitions inutiles ; cela pourrait aussi élever le débat contemporain à un plus haut niveau de sophistication.

1. Y a-t-il un « effet que cela fait » pour la conscience intentionnelle ?

Il est relativement admis qu'il existe une certaine qualité relative à « l'effet que cela fait » ou ce que l'on « ressent » lorsqu'on a des expériences perceptives, des désirs, des sentiments, des états d'esprits particuliers, etc. Cela fait un effet particulier de goûter une omelette, toucher un cube de glace, avoir une envie folle de chocolat, avoir le trac, se sentir jaloux, nerveux, déprimé ou heureux. Toutefois, est-il vraiment acceptable de limiter la dimension phénoménale de l'expérience aux seuls états *sensoriels* ou *émotionnels* ? N'y a-t-il pas un effet que cela fait de simplement penser à une pomme verte (plutôt que de la percevoir) ? Et qu'en est-il des croyances abstraites ? N'y a-t-il pas un effet que cela fait de croire que la racine carrée de $9 = 3$? Beaucoup de philosophes contemporains ont refusé l'idée que les croyances soient intrinsèquement phénoménales¹¹. Je crois qu'ils sont dans l'erreur.

Dans les *Recherches logiques* (1900-1901) déjà, Husserl soutenait que les pensées conscientes possèdent des qualités expérientielles et que les épisodes de pensées conscientes sont des épisodes expérientiels. Argumentant en faveur de cette affirmation, Husserl a tracé des distinctions qui, je pense, sont pertinentes dans le contexte de notre discussion. D'après lui, toute expérience intentionnelle possède deux moments différents mais inséparables. Chaque expérience intentionnelle est une expérience d'un type spécifique, que ce soit celle de juger, espérer, désirer, regretter, se souvenir, affirmer, douter, se demander, craindre, etc. Husserl a appelé cet aspect de l'expérience la *qualité intentionnelle* de l'expérience. Chaque expérience intentionnelle est aussi dirigée vers quelque chose, se trouve être à propos de quelque chose, que ce soit l'expérience d'un cerf, d'un chat ou d'un état de choses mathématique. Husserl appelle *matière intentionnelle* cette composante de l'expérience

¹¹ M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, p. 138 ; P. Jacob, « What Is the Phenomenology of Thought ? », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, n° 2, 1998, pp. 443-448 ; B. O'Shaughnessy, *Consciousness and the World*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 39 et p. 41.

spécifiant à propos de quoi est cette expérience¹². Il va de soi que la même qualité peut être combinée avec différentes matières et que la même matière peut être combinée avec différentes qualités. Il est possible de douter que « l'inflation va continuer », que « l'élection fut [68] régulière » ou que « le prochain ouvrage d'Untel sera un bestseller international », de la même façon qu'il est possible de nier que « le lys est blanc », de juger que « le lys est blanc » ou de se demander si « le lys est blanc ». La distinction opérée par Husserl entre la matière intentionnelle et la qualité intentionnelle possède par conséquent une certaine ressemblance avec la distinction contemporaine entre le contenu propositionnel et les attitudes propositionnelles (même s'il est important de souligner que Husserl n'a pas considéré toutes les expériences intentionnelles comme étant de nature propositionnelle). Mais, et c'est là le point central, Husserl considérait ces différences cognitives comme étant des différences *expérientielles*. Chacune des différentes qualités intentionnelles possède son propre caractère phénoménal. Il existe une différence *expérientielle* entre le fait d'affirmer ou de nier que Hegel fut le plus grand des Idéalistes allemands, de la même façon qu'il y a une différence *expérientielle* entre le fait de supposer ou de douter que le Danemark gagnera la Coupe du monde de football en 2004. L'effet que cela fait de se trouver dans un genre d'état intentionnel diffère de l'effet que cela fait de se trouver dans un autre genre d'état intentionnel¹³. De la même façon, chacune des différentes matières intentionnelles possède son propre caractère phénoménal. Il y a une différence *expérientielle* entre le fait de croire que « les pensées sans contenu sont vides » et le fait de croire que « les intentions sans concept sont aveugles », comme il y a une différence *expérientielle* entre le fait de nier que « la Tour Eiffel est plus haute que l'Empire State Building » et de nier que « la Corée du Nord possède une économie viable ». Pour le dire différemment, un changement dans la matière intentionnelle entraînera un changement au niveau de l'effet que cela fait de vivre l'expérience en question¹⁴. Ces différences au sujet de l'effet que cela fait de se trouver dans tel ou tel état de pensée ne sont pas de simples différences sensorielles¹⁵. [69]

¹² E. Husserl, *Logische Untersuchungen II* [*Husserliana* XIX/1-2], Den Haag, M. Nijhoff, 1984, pp. 425-426.

¹³ Utilisant un jargon délibérément husserlien, Siewert a récemment parlé de *composantes phénoménales noétiques* (C. Siewert, *The Significance of Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 284). Si l'on adhère à la distinction entre contenu et attitude intentionnelle, on pourrait affirmer qu'il y a ce que l'on peut appeler un sentiment qualitatif qui diffère selon les attitudes propositionnelles.

¹⁴ Cela n'implique pas que deux expériences qui diffèreraient quant à l'effet que cela fait de se trouver dans tel ou tel état ne seraient pas tournées vers le même objet, ni que des expériences semblables quant à l'effet que cela fait de se trouver dans tel ou tel état devraient nécessairement posséder le même objet.

¹⁵ Quand nous avons à l'esprit une certaine pensée, par exemple que « Paris est la capitale de la France », la pensée est souvent accompagnée d'un énoncé non vocalisé, [69] d'une image auditive ou d'une stimulation sonore [*auralization*], composée des mots utilisés dans l'expression de la pensée. Quand nous avons à l'esprit une pensée, nous « entendons » fréquemment la phrase dans notre « oreille interne ». Au même moment, la

Dans le même ouvrage, Husserl a également attiré l'attention sur le fait qu'un même objet peut être donné dans une variété de modes différents. Ce n'est pas seulement le cas pour les objets spatio-temporels (le même arbre peut être donné selon telle ou telle perspective, comme perçu, comme ce dont on se souvient, etc.), mais c'est aussi le cas des objets idéaux ou catégoriaux. Il y a une différence expérientielle entre le fait de penser de façon purement signitive, ou vide, au théorème de Pythagore, c'est-à-dire sans vraiment le comprendre, et le fait de le penser de façon pleine et intuitive, c'est-à-dire en en ayant actuellement une compréhension authentique¹⁶. En fait, comme Husserl l'indique, notre compréhension des signes et des expressions verbales peut illustrer ces différences de façon particulièrement vive :

pensée évoquera souvent des « images mentales » comme, disons, la visualisation de la Tour Eiffel, de baguettes, etc. On pourrait soutenir que les pensées abstraites sont accompagnées d'images mentales et que les qualités phénoménales impliquées dans les pensées abstraites sont en fait constituées par ces images. Comme Husserl l'a déjà dit clairement dans les *Recherches logiques*, cette tentative visant à dénier à la pensée toute phénoménalité distinctive est problématique. Ainsi que Husserl l'indique, il y a une nette différence entre l'effet que cela fait d'entendre un son comme un bruit sans signification et l'effet que cela fait d'entendre le même son, mais cette fois en comprenant et en signifiant quelque chose à travers lui (E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, op. cit., pp. 46-47 et p. 398). Puisque la phénoménalité de la stimulation sonore est la même dans les deux cas, la différence phénoménale doit être localisée ailleurs, à savoir dans le fait même de penser. Le cas des homonymes et des synonymes démontre aussi clairement que la phénoménalité de la pensée et la phénoménalité de l'image auditive peuvent varier indépendamment l'une de l'autre. On peut employer un argument similaire à celui qui concerne la tentative d'identifier la qualité phénoménale de la pensée avec la qualité phénoménale de l'image mentale. Deux pensées différentes, par exemple « Paris est la capitale de la France » et « Les Parisiens consomment souvent des baguettes », peuvent être accompagnées par la même image mentale de baguettes, mais l'effet que cela fait de penser ces deux pensées reste très différent. Ayant largement démontré cela, Husserl procède alors à la critique de l'idée selon laquelle l'image mentale constitue l'authentique signification de la pensée, d'après laquelle comprendre ce qui est pensé, c'est avoir des « images mentales » devant ses yeux internes (E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, op. cit., pp. 67-72). Les arguments qu'il emploie possèdent une ressemblance frappante avec des idées qui furent plus tard celles de Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* : (1) De temps à autre, [70] les pensées qui sont les nôtres, par exemple des pensées telles que « Chaque équation algébrique d'un degré irrégulier possède au moins une racine réelle », ne sont pas accompagnées par la moindre image mentale. Si la signification était localisée dans les images mentales, les pensées en question seraient sans signification, ce qui n'est pas le cas. (2) Fréquemment, nos pensées, par exemple la pensée que « Les horreurs de la Première Guerre Mondiale ont eu un impact décisif sur la peinture d'après-guerre », évoquent certaines images mentales, bien que celles-ci soient sans lien avec le sujet. Suggérer que les significations des pensées sont localisées dans de telles images est bien sûr absurde. (3) En outre, le fait que la signification d'une pensée puisse rester la même en dépit de son accompagnement par diverses images mentales exclut toute identification directe. (4) Une pensée absurde telle que la pensée d'un carré rond n'est pas sans signification, mais elle ne peut jamais être accompagnée d'une image mentale correspondante, puisque la représentation mentale d'un carré rond est en principe impossible. (5) Finalement, se référant au fameux exemple des *Médiations* de Descartes, Husserl indique que nous pouvons distinguer facilement les pensées telles que « Un chiliogone est un polygone à plusieurs côtés » et « Un myriagone est un polygone à plusieurs côtés », alors que l'image mentale qui accompagne ces deux pensées est aussi bien irreprésentable dans un cas que dans l'autre. Ainsi, Husserl conclut que, même si l'image mentale peut avoir la fonction d'aider à la compréhension, elle n'est pas ce qui est compris, elle ne constitue pas la signification de la pensée (E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, op. cit., p. 71). Comme Siewert le dira plus tard (en ayant indépendamment arpenté le même terrain que Husserl) : Wittgenstein « nous a mis en garde contre l'erreur d'assimiler la pensée et la compréhension à l'image mentale. Cela ne signifie néanmoins pas que nous devons corriger la confusion humienne sur ce point, mais bien plutôt sur le fait de persister dans l'erreur néfaste de la tradition empiriste supposant que la pensée et la compréhension sont *expérientielles* si et seulement si elles sont *imagées* » (C. Siewert, *The Significance of Consciousness*, op. cit., pp. 305-306).

¹⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, op. cit., p. 73 et pp. 667-676.

Imaginons, par exemple, que certaines figures ou arabesques aient tout d'abord exercé une action purement esthétique sur nous, et que tout à coup nous ayons la révélation qu'il doit s'agir de symboles [70] ou de signes verbaux. En quoi consiste ici la différence ? Prenons encore le cas où quelqu'un écoute attentivement, comme un simple complexe phonétique, un mot qui lui est tout à fait étranger, sans même se douter que c'est un mot ; et comparons à ce premier cas celui où il entendrait plus tard ce mot, une fois que sa signification lui serait devenue familière, au milieu d'une conversation, en le comprenant, mais sans qu'il soit accompagné d'aucune intuition servant à l'illustrer. En quoi consiste, d'une manière générale, ce que l'expression comprise par nous, mais fonctionnant d'une manière symbolique seulement, a de plus que le simple *flatus vocis* ? Qu'est-ce qui constitue la différence entre intuitionner simplement un *concretum* A et le concevoir comme un « représentant » d'« un A quelconque » ? Dans ces cas, et dans d'innombrables cas semblables, la modification réside dans les caractères d'acte¹⁷.

Plus récemment, Galen Strawson a argumenté d'une façon similaire. Dans son ouvrage, *La Réalité mentale*, il a fourni le bel exemple suivant. Strawson nous demande de considérer la situation dans laquelle Jacques (un Français monolingue) et Jack (un Anglais monolingue) sont tous les deux en train d'écouter les [71] mêmes actualités en français. Jacques et Jack n'ont certainement pas la même expérience, car seul Jacques est capable de comprendre ce qui est dit ; seul Jacques est en possession de ce que nous pourrions appeler une expérience de compréhension. Pour le dire autrement, cela produit normalement un certain effet que cela fait, sur le plan expérientiel, de comprendre une phrase. Il y a une différence expérientielle entre le fait d'entendre une phrase que l'on ne comprend pas, et le fait de l'entendre en la comprenant. Et cette différence expérientielle n'est pas une différence sensorielle, mais une différence cognitive¹⁸. C'est la raison pour laquelle Strawson conclut alors de la sorte : « L'appréhension et la compréhension d'un contenu cognitif, considéré comme tel et indépendamment de l'accompagnement de toute représentation mentale ou imaginaire basées sur les modalités sensorielles, fait partie de l'expérience, de la chair ou du contenu de l'expérience et donc, trivialement, du caractère qualitatif de l'expérience »¹⁹.

Tout état conscient, qu'il s'agisse d'une perception, d'une émotion, d'un souvenir, d'une croyance abstraite, etc., possède indubitablement un caractère subjectif, une qualité phénoménale, une qualité de l'effet que cela fait de vivre ou de se trouver dans un tel état. C'est ce qui fait que l'état mental en question est *conscient*. À vrai dire, la raison pour

¹⁷ *Ibid.*, p. 398 ; trad. fr. H. Elie et alii, *Recherches Logiques*, Tome 2 : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Deuxième partie : *Recherches III, IV, V*, Paris, PUF, 2010, p. 187.

¹⁸ G. Strawson, *Mental Reality*, Cambridge (MA), MIT Press, 1994, pp. 5-6.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12. Comme Siewert l'a démontré de façon convaincante, la phénoménalité de la pensée n'est pas une expérience constante ou monotone phénoménalement simple. Ce n'est pas comme si « l'effet que cela fait » d'avoir des pensées conscientes était le même, indépendamment de ce à propos de quoi sont ces pensées ; le caractère phénoménal de la pensée est bien plutôt continuellement modulé (C. Siewert, *The Significance of Consciousness*, *op. cit.*, pp. 278-282).

laquelle nous pouvons être conscients de nos propres états mentaux quand ils se produisent (et les distinguer les uns des autres) réside tout simplement dans le fait que cela fait quelque chose de se trouver dans de tels états. L'idée répandue selon laquelle seuls les états sensoriels ou émotionnels posséderaient des qualités phénoménales doit, par conséquent, être rejetée. Du point de vue phénoménologique, une telle position n'est pas seulement fautive. En effet, sa tentative de réduire la phénoménalité au « pur sentir » [*raw feel*] marginalise et banalise la conscience phénoménale, de même qu'elle nuit à une compréhension correcte de son importance cognitive²⁰. [72]

2. Une interprétation intentionnaliste des qualités phénoménales

Si c'est une chose de soutenir que toutes les formes conscientes de l'intentionnalité possèdent une face phénoménale, qu'en est-il cependant de l'affirmation selon laquelle toutes les expériences possèdent des caractères intentionnels ? Est-ce vrai, ou bien n'y a-t-il pas une multiplicité d'expériences auxquelles manque l'intentionnalité, tels que les sentiments de douleur ou de nausée, ou encore les humeurs telles que l'anxiété ou la nervosité ?

En phénoménologie, la façon habituelle de traiter ce problème a consisté à distinguer deux formes d'intentionnalité radicalement différentes. Dans un sens étroit, l'intentionnalité est définie comme la direction vers un objet ; dans un sens plus large, qui recouvre notamment ce que Husserl a appelé l'intentionnalité opérative [*fungierende*], l'intentionnalité est définie comme ouverture à l'altérité, et comprend par exemple notre être-dans-le-monde non objectivant. Dans les deux cas, l'accent est mis sur le rejet de la tentative visant à comprendre la conscience comme un type d'immanence repliée sur elle-même.

Si nous nous tournons, avec cette distinction à l'esprit, vers de prétendues expériences non intentionnelles, alors il est vrai que des états d'esprit [*moods*] aussi fréquents que la tristesse, l'ennui, la nostalgie ou l'anxiété doivent être distingués des sentiments intentionnels comme le fait de désirer une pomme ou d'avoir de l'admiration pour telle personne. Mais, bien que ces états d'esprit ne soient pas des types d'intentionnalité objectivante [*object-intentionality*], bien qu'il leur manque à toutes un objet intentionnel spécifique, elles *ne* sont

²⁰ Pour des tentatives plus profondes d'argumenter en faveur d'une notion plus large de conscience phénoménale, cf. D.W. Smith, *The Circle of Acquaintance*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989 ; O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge (MA), MIT Press, 1992 ; A.I. Goldmann, « Consciousness, Folk Psychology, and Cognitive Science », dans N. Block, O. Flanagan et G. Güzeldere (éd.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge (MA), MIT Press, 1997, pp. 111-125 ; R. Van Gulick, « Understanding the Phenomenal Mind : Are We All Just Armadillos ? », dans N. Block, O. Flanagan et G. Güzeldere (éd.), *op. cit.*, pp. 559-566 ; C. Siewert, *The Significance of Consciousness*, *op. cit.*

cependant *pas* sans référence au monde. Elles ne nous enferment pas à l'intérieur de nous-mêmes, mais elles sont vécues comme des expériences affectives omniprésentes, qui influencent profondément la façon dont nous rencontrons les entités qui sont dans le monde. Songez simplement, par exemple, aux états d'esprit tels que la curiosité, la nervosité ou la joie. On a parfois affirmé que les états d'esprit, plutôt que d'être des phénomènes purement incidents [*merely attendant phenomena*], étaient en fait des formes fondamentales de la façon dont le monde se présente à nous. Nous nous trouvons toujours dans un certain genre d'état d'esprit. Même une observation neutre et distante possède sa propre tonalité affective et, comme Heidegger l'a écrit dans des pages célèbres, « *La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers [quelque chose]* »²¹.

Mais qu'en est-il de quelque chose comme la douleur ? L'analyse classique proposée par Sartre dans *L'Être et le néant* pourra nous éclairer. Supposez que vous soyez en train de lire tard dans la nuit, essayant de finir un livre. Vous avez lu toute [73] la journée et vos yeux vous font mal. De quelle façon cette douleur se manifeste-t-elle originairement ? D'après Sartre, elle ne se manifeste pas encore comme un objet thématique grâce à la réflexion, mais bien en influençant la façon dont vous percevez le monde. Vous pourriez devenir agité, irrité, commencer à avoir des difficultés à focaliser votre attention et à vous concentrer sur votre lecture. Les mots sur la page peuvent se mettre à trembler devant vos yeux. À ce moment, la douleur n'est pas encore appréhendée en tant qu'objet intentionnel, mais cela ne signifie pas qu'elle soit absente du point de vue cognitif ni qu'elle soit inconsciente. Elle n'est pas encore réfléchie en tant qu'objet psychique, mais elle est plutôt donnée comme une vision-douloureuse, comme une atmosphère affective qui influence votre interaction intentionnelle avec le monde²².

La stratégie consistant à diviser-pour-régner, la tentative visant à séparer l'intentionnalité et la phénoménalité l'une de l'autre, la tentative consistant à nier que les états intentionnels possèdent de quelconques propriétés phénoménales intrinsèques et que les états phénoménaux possèdent de quelconques propriétés intentionnelles intrinsèques, ainsi que celle consistant à traiter chacun de ces thèmes comme s'il pouvait être compris de façon isolée, conduisent très facilement à une sorte d'« inessentialisme de la conscience », c'est-à-dire à la conception selon laquelle la conscience phénoménale consiste en un épiphénomène

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1977¹⁰, p. 137 ; trad. fr. É. Martineau, *L'Être et le temps*, Paris, Authentica, 1985 ; réédition numérique hors-commerce, p. 122.

²² J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 380-381.

cognitif. Mais en outre, comme je l'ai indiqué plus haut, cette stratégie semble aussi rétablir un concept traditionnel de subjectivité qui ne tient nullement compte de ce qui est capturé par l'expression « être-dans-le-monde ». D'après un tel concept traditionnel (empiriste), la conscience phénoménale n'a en elle-même et par elle-même aucune relation avec le monde. Elle est comme un récipient clos rempli d'expériences qui n'ont aucune relation directe avec le monde extérieur. On a généralement donné à cette approche internaliste une inclination représentationnaliste : par lui-même, notre esprit ne peut atteindre les objets eux-mêmes. Il est donc nécessaire d'introduire une interface représentationnelle entre l'esprit et le monde si nous voulons comprendre et expliquer l'intentionnalité, c'est-à-dire l'affirmation selon laquelle notre accès cognitif au monde est médiatisé par des représentations mentales.

Par contraste, la subjectivité – la dimension expérientielle – ne constitue pas, pour les phénoménologues, un domaine mental clos sur lui-même ; la subjectivité et le monde sont plutôt, ainsi que le signale Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, co-dépendants et inséparables²³. La subjectivité est essentiellement orientée et ouverte en direction de ce qu'elle n'est pas, et c'est précisément dans cette ouverture qu'elle se révèle à elle-même. Ce qui est, par conséquent, révélé par le *cogito*, ce n'est pas une complète [74] immanence à soi, ni une pure présence à soi intérieure, mais une ouverture en direction de l'altérité, un mouvement d'extériorisation et une perpétuelle transcendance à soi²⁴. Depuis

²³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 491-492.

²⁴ Cela pourrait ressembler à de l'externalisme. Mais, en réalité, il n'est pas sûr que le choix entre internalisme et externalisme (une alternative basée sur la division entre l'intérieur et l'extérieur : la référence est-elle déterminée par des facteurs internes à l'esprit ou par des facteurs qui lui sont externes ?) soit tout à fait acceptable pour les phénoménologues. Déjà dans les *Recherches logiques*, Husserl débattait à propos des notions d'intérieur et d'extérieur, lesquelles, affirmait-il, relèvent de la métaphysique naïve du sens commun et sont inappropriées quand il s'agit de comprendre la nature de l'intentionnalité (E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, *op. cit.*, p. 673 et p. 708). Ce rejet de la disjonction, établie par le sens commun, entre le monde et l'esprit, est encore plus prononcé après le tournant transcendantal de Husserl. Dans les *Méditations cartésiennes*, par exemple, Husserl écrit qu'il est absurde de concevoir la conscience et l'être véritable comme s'ils étaient seulement reliés extérieurement, alors qu'ils sont en vérité essentiellement interdépendants et unis (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* [*Husserliana* III/1-2], Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 117 ; cf. E. Husserl, *Erste Philosophie II (1923-1924)* [*Husserliana* VIII], Den Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 432). Quant à Heidegger, il est aussi célèbre pour avoir affirmé que la relation entre le *Dasein* et le monde ne pouvait pas être saisie à l'aide des concepts d'« intérieur » et d'« extérieur ». Ainsi qu'il l'écrit dans *L'Être et le temps* : « Tandis qu'il s'oriente vers l'étant et qu'il le saisit, le *Dasein* ne sort point de sa sphère intérieure où il serait d'abord enfermé, mais, conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà « dehors », auprès d'un étant qui lui fait encontre dans le monde à chaque fois déjà découvert. Quant au séjour déterminant auprès de l'étant à connaître, il n'est pas davantage un abandon de la sphère intérieure : même en cet « être-dehors » auprès de l'objet, le *Dasein* est « à l'intérieur », mais en ce sens précis que c'est lui-même, en tant qu'être-au-monde, qui connaît » (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 62 ; trad. fr., p. 68). Selon moi, les analyses phénoménologiques de l'intentionnalité (que ce soit celles de Husserl, Heidegger ou Merleau-Ponty) impliquent toutes de repenser fondamentalement la relation même entre la subjectivité et l'environnement, de telle sorte que cela n'a plus de sens de désigner ces analyses comme internalistes ou externalistes. Cette affirmation ne prête relativement pas à controverse quand il s'agit de Heidegger ou de Merleau-Ponty, mais elle peut l'être quand elle concerne Husserl, puisque il est fréquemment [75] interprété (au moins par les philosophes anglo-américains) comme le prototype même de l'internaliste et du solipsiste méthodologique. Bien que je croie que cette interprétation soit basée sur

que les théories de l'intentionnalité sont [devenues] infailliblement non représentationalistes, elles rejettent également l'idée que les expériences phénoménales peuvent être conçues comme une espèce d'écran intérieur qui nous confronterait à nos représentations mentales. Nous sommes dirigés *zunächst und zumeist* vers des objets réels existants et cette directionnalité n'est pas médiatisée par des objets intra-mentaux. Ce que l'on appelle le caractère qualitatif de l'expérience, le goût d'un citron, l'odeur du café, la froideur d'un cube de glace, ne sont pas du tout des qualités appartenant [75] à de prétendus objets mentaux, mais des qualités des objets représentés. Au lieu de dire que nous avons l'expérience de *représentations*, il serait préférable de dire que nos expériences sont *présentationnelles*, et qu'elles *présentent* le monde comme ayant certaines caractéristiques²⁵.

De telles réflexions peuvent également être trouvées au sein de la philosophie analytique. Récemment, un certain nombre de philosophes analytiques ont critiqué l'idée que les qualités phénoménales seraient en elles-mêmes et pour elles-mêmes non intentionnelles, et ont défendu à sa place ce que nous pourrions appeler une interprétation *intentionnaliste* des qualités phénoménales. Le point de rupture par rapport à la conception non intentionnelle a consisté à observer qu'il est souvent bien plus difficile de distinguer la description de certains objets que la description de l'expérience que nous faisons de ces mêmes objets. En 1903, G.E. Moore a prêté attention à ce fait et l'a surnommé le singulier caractère *diaphane* de l'expérience : quand on essaie de fixer son attention sur les caractéristiques intrinsèques de l'expérience, il semble que l'on finisse toujours par considérer *ce à propos de quoi* il y a expérience. Comme Tye l'affirme, la leçon de cette transparence de l'expérience est que « la phénoménologie n'est pas dans la tête »²⁶. Pour découvrir « l'effet que cela fait », vous avez besoin de regarder en direction de ce qui est représenté de manière intentionnelle²⁷. Les partisans de cette position soutiennent donc que les expériences ne possèdent pas de caractères non intentionnels et intrinsèques en elles-mêmes, le caractère qualitatif de l'expérience consiste plutôt, comme l'écrit Dretske, dans les propriétés qualitatives que

une complète mécompréhension de Husserl (incluant une mésinterprétation de son concept de noème et de sa notion de réduction phénoménologique), cela nous mènerait trop loin d'argumenter ici au sujet de cette affirmation (voir, par contre, D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003).

²⁵ C'est également la conception de Putnam (H. Putnam, *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 156). Pour une discussion de certaines des affinités – qui sont nombreuses – entre les réflexions récentes de Putnam et les conceptions proprement phénoménologiques, cf. D. Zahavi, « The "Phenomenology" of Hilary Putnam », dans D. Carr et C.-F. Cheung (éds.), *Space, Time, and Culture*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 235-252.

²⁶ M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., p. 151.

²⁷ Par contraste avec les phénoménologues, cependant, Tye et Dretske sont tous deux représentationalistes ; ils n'ont pas de scrupules à parler des expériences comme représentant le monde extérieur.

possèdent les objets dont nous réalisons l'expérience²⁸. Pour le dire autrement, les qualités phénoménales sont des qualités de ce qui est représenté. Les différences relatives à « l'effet que cela fait » sont en réalité des différences intentionnelles. Ainsi, l'expérience d'une [76] pomme rouge est subjectivement distincte de l'expérience d'un tournesol jaune en vertu du fait que différents genres d'objets sont représentés. Les expériences acquièrent simplement leur caractère phénoménal par le simple fait de représenter le monde extérieur. Par conséquent, toutes les qualités phénoménales sont comme telles intentionnelles. Il n'y a pas d'expériences non intentionnelles. Donc, pour Tye, la douleur (et je suppose qu'il parle seulement de la douleur physique) n'est rien d'autre que la représentation sensorielle d'une blessure ou d'un désordre corporels²⁹.

L'interprétation intentionnaliste des qualités phénoménales défendue par Dretske et Tye possède le grand avantage de ne pas être entachée par quelque genre d'immanentisme que ce soit. Comme je l'ai déjà mentionné, elle possède aussi une certaine ressemblance avec les positions qui se trouvent défendues dans la phénoménologie. C'est le cas, en particulier, des analyses fournies par Sartre. Sartre est bien connu pour son interprétation radicale de l'intentionnalité, selon laquelle l'affirmation de l'intentionnalité de la conscience implique la négation de n'importe quel genre de contenus mentaux (y compris n'importe quel genre de *sense-data* ou de *qualia*)³⁰. Il n'y a rien dans la conscience, ni objets ni représentations mentales. Elle est complètement vide. D'après Sartre, l'essence de la conscience intentionnelle réside dans sa révélation de l'être transcendant³¹. Pour Sartre, donc, l'être de la conscience intentionnelle consiste en ceci qu'elle révèle un être transcendant. De manière conséquente, Sartre considère les qualités phénoménales comme étant des qualités des objets du monde, et certainement pas comme quelque chose de localisé dans la conscience. Cependant, à partir du fait que la conscience n'est rien hormis sa révélation de l'être transcendant (ou, comme Dretske et Tye diraient probablement, du fait qu'elle s'épuise elle-même dans sa représentation de la réalité extérieure), Sartre n'inférerait jamais l'idée que la conscience intentionnelle n'est donc pas un problème pour le réductionnisme. Au contraire, selon lui, c'est précisément la vacuité (ou la non-substantialité) de la conscience qui démontre son irréductibilité.

Tye et Dretske critiquent tous deux explicitement la tentative d'établir une distinction nette entre, d'un côté, les aspects intentionnels ou (re)présentationnels de nos vies mentales et,

²⁸ F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, p. 1.

²⁹ M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, *op. cit.*, p. 113.

³⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 26 et p. 363.

³¹ *Ibid.*, p. 28.

d'un autre côté, leurs aspects phénoménaux, subjectifs ou sentis. Mais, de façon assez intéressante, la raison qu'ils invoquent pour contester cette séparation se situe exactement à l'opposé de la mienne. En proposant une interprétation intentionnaliste de la phénoménalité, ils espèrent éviter complètement le problème difficile. Pourquoi ? Parce que si la phénoménalité est principalement une question d'intentionnalité, et si l'intentionnalité peut être expliquée, de façon réductive, en termes de relations fonctionnelles ou causales, alors on peut accepter l'existence de la phénoménalité [77] (ni Dretske ni Tye ne sont éliminativistes) et continuer à être physicaliste³².

Je pense que cette conclusion est fautive. La principale difficulté du réductionnisme n'est pas l'existence de *qualia* épiphénoménaux, de *qualia* au sens d'objets mentaux atomiques, non relatifs, ineffables, incomparables et incorrigibles. Et le problème difficile ne disparaît pas si l'on nie (à bon droit) l'existence de telles entités ou si, pour ainsi dire, on déplace le phénoménal de « l'intérieur » vers « l'extérieur ». Le problème difficile ne porte pas sur l'existence d'*objets* d'expérience non physiques, mais sur l'existence de l'*expérience subjective* elle-même, sur le fait que des objets nous sont *donnés*³³.

Si l'on demande à quelqu'un d'exemplifier la qualité de l'expérience relative à l'« effet que cela fait », il fera bien souvent référence à ce qui fut appelé, dans la tradition, les qualités secondes sensibles, telles que l'odeur du café, la couleur de la soie rouge ou le goût d'un citron. Cependant, cette réponse révèle une ambiguïté affectant la notion d'« effet que cela fait ». Normalement, l'aspect désigné par l'expression « l'effet que cela fait » est utilisé pour désigner des propriétés expérientielles. Toutefois, si nos expériences doivent avoir en elles-mêmes des qualités, celles-ci doivent être nettement distinguées de celles de l'objet intentionnel (quelles qu'elles soient par ailleurs). Mais c'est précisément la soie qui est rouge, et non la perception que j'en ai. De la même façon, c'est le citron qui est sûr, et non l'expérience que j'en ai. Le *goût* du citron est une caractéristique qualitative du citron, il doit être distingué de toutes les qualités (quelles qu'elles soient) que possède mon *acte de goûter* le citron. Même s'il n'y a pas d'autre façon d'accéder à la qualité gustative du citron qu'en le goûtant, cela ne transforme pas la qualité de l'objet en une qualité de l'expérience. Mais, dans ce cas, un problème apparaît. Clairement, cela fait quelque chose de goûter du café, de la même façon qu'il y a une différence expérientielle entre le fait de goûter du vin et de l'eau. Cependant, quand on se demande ce que sont cette qualité et cette différence qualitative, il

³² M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., p. 153 et p. 181.

³³ Cf. A.J. Rudd, « What It's Like and What's Really Wrong with Physicalism : A Wittgensteinian Perspective », dans *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, n° 4, 1998, pp. 454-463.

semble difficile d'indiquer quoi que ce soit derrière le goût du café, du vin et de l'eau, bien que ce ne soit pas ce que nous recherchions. Devons-nous en conclure, de manière conséquente, qu'il n'y a en réalité rien dans le fait de goûter le citron sinon le goût du citron lui-même ?

Cette conclusion est toutefois précipitée et néglige le fait que la question portant sur « l'effet que cela fait » présente deux versants. Dans les *Idées I*, Husserl distingue l'objet intentionnel dans le « comment de ses déterminations » (*im Wie seiner Bestimmtheiten*) et dans le « comment de ses modes de donation » (*im Wie seiner Gegebenheitsweisen*)³⁴. [78] Bien que cette distinction soit introduite comme une distinction interne au domaine noématique (plutôt que comme une distinction entre les domaines noétiques et noématiques), elle nous oriente toutefois dans la bonne direction : il y a une différence entre le fait de se demander quelle propriété revient à l'objet en tant que nous en faisons l'expérience (quel effet l'objet fait à celui qui perçoit) et se demander quelle propriété revient à l'expérience de l'objet (quel effet la perception fait à celui qui perçoit). Les deux questions se rapportent à la dimension phénoménale mais, tandis que la première question concerne une propriété mondaine, la seconde concerne une propriété expérientielle³⁵. Contrairement à ce que Dretske et Tye affirment tous les deux, nous avons donc besoin de faire une distinction entre (1) ce que l'objet est pour le sujet et (2) ce que l'expérience de l'objet est pour le sujet³⁶. Insister sur cette distinction n'est cependant pas suffisant. Le problème épineux consiste à respecter la leçon de la transparence et à éviter de mésinterpréter les propriétés expérientielles en faisant comme si elles appartenaient à un genre d'objets mentaux. Il n'est pas vrai que les propriétés mondaines telles que le bleu ou le doux soient corrélées l'une et l'autre à des doublets expérientiels d'une nature ineffable (appelons-les *bleu et *doux) et que ces deux sortes de propriétés soient présentes dans la perception ordinaire. Encore une fois, comment la

³⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [*Husserliana I*], Den Haag, M. Nijhoff, 1973, pp. 303-304.

³⁵ Parler de propriétés mondaines dans ce contexte ne doit pas être mal interprété. Cela n'entraîne pas d'affirmations métaphysiques concernant l'existence indépendante et subjective de telles propriétés. L'affirmation signifie simplement que les propriétés en question sont des propriétés des objets dont on fait l'expérience, et non des propriétés de l'expérience des objets.

³⁶ Cf. P. Carruthers, « Natural Theories of Consciousness », dans *European Journal of Philosophy*, vol. 6, n° 2, 1998, pp. 203-222 ; R. McIntyre, « Naturalizing Phenomenology ? Dretske on Qualia », dans J. Petitot, F.J. Varlea, B. Pachoud et J.-M. Roy (éd.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, pp. 429-439. Carruthers affirme que les théories représentationnelles de la conscience qui conçoivent celle-ci comme une représentation de premier ordre (comme les théories développées par Dretske et Tye) sont incapables de prendre en compte la différence entre ces deux aspects, et qu'un type de théorie représentationnelle d'ordre supérieur est exigé (P. Carruthers, « Natural Theories of Consciousness », art. cit., p. 209). Je marque mon désaccord avec cette opinion, mais cela nous amènerait trop loin si je devais présenter mes critiques dans ces pages. Voir D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity. A phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

distinction doit-elle donc être conçue d'un point de vue phénoménologique ?

Nous ne sommes jamais conscients d'un objet *simpliciter*, mais toujours d'un objet comme apparaissant d'une certaine façon (comme jugé, vu, décrit, craint, remémoré, senti, anticipé, goûté, etc.). Nous ne pouvons pas être conscient d'un objet (un citron goûté, une rose sentie, une table vue, une pièce de soie touchée) sans être conscient de l'expérience à travers laquelle cet objet [79] apparaît (le fait de goûter, sentir, voir, toucher). Mais cela ne veut pas dire que notre accès au citron, par exemple, soit *indirect*, à savoir médiatisé, contaminé ou bloqué par notre conscience de l'expérience, puisque l'expérience donnée n'est pas elle-même un objet situé sur le même plan que le citron, mais constitue au contraire l'accès même au citron. L'objet est donné à travers l'expérience, et s'il n'y a pas de conscience de l'expérience, l'objet n'apparaît pas du tout. Si nous perdons conscience, nous (ou, plus précisément, notre *corps*) restons causalement connectés à un nombre d'objets différents, mais aucun de ces objets n'apparaîtra. En bref, mon expérience d'une cerise rouge ou d'un citron amer est la façon dont ces objets sont présents pour moi. La cerise rouge est présente pour moi à travers l'expérience visuelle que j'en ai. Je suis en contact avec les objets à travers les expériences que j'en ai. Les expériences ne sont pas des objets ; elles constituent plutôt notre accès aux objets. Ces voies d'accès peuvent prendre différentes formes ; un même objet (avec exactement les mêmes propriétés mondaines) peut être donné dans de nombreux modes de donation différents, il peut par exemple être donné comme perçu, imaginé ou remémoré. Les propriétés expérientielles ne sont pas des propriétés comme le rouge ou l'amer ; ce sont plutôt des propriétés relatives à ces différents types d'accès.

Bien que les divers modes de donation diffèrent les uns des autres, ils partagent aussi certaines caractéristiques. Une caractéristique commune est la *mienneté* [*mineness*], le fait que les expériences soient caractérisées par une donation en première personne. Quand je suis à un moment conscient d'une douleur, d'une perception, d'une pensée occurrente depuis la perspective en première personne, cela signifie que l'expérience en question est donnée immédiatement, de façon non inférentielle et non critique, comme étant la *mienne*³⁷.

³⁷ On pourrait objecter que cela prête à confusion de suggérer que les expériences peuvent être données de plus d'une seule manière. Soit une expérience est donnée depuis la perspective en première personne, soit elle n'est pas donnée du tout. Mais je pense que c'est une erreur. Il est correct de dire que les expériences doivent toujours être données dans une perspective en première personne, sinon elles ne seraient pas des expériences, mais cela ne les empêche pas d'être également données dans une perspective en deuxième personne. Supposons que je fasse un accident, et que je sois réprimandé par le conducteur dont j'ai endommagé la voiture. Que le conducteur soit fâché n'est pas quelque chose que j'infère sur la base d'un argument par analogie, c'est quelque chose dont je fais l'expérience de manière immédiate (cf. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München, Francke Verlag, 1973, p. 254 ; M. Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 1964, pp. 52-53). Le fait que j'aie l'expérience de la colère de l'autre n'implique pas que mon expérience soit infaillible (peut-être le conducteur est-il en fait content de l'accident, puisqu'il peut enfin à

[80] Alors que l'objet de la perception de John, parmi toutes ses propriétés, est accessible de façon intersubjective au sens où il peut, en principe, être donné aux autres de la même façon qu'il l'est pour John, l'expérience perceptive de John elle-même n'est donnée directement qu'à John. Bien que John et Mary puissent percevoir tous les deux la même cerise rouge numériquement identique, chacun d'eux possède sa propre perception de celle-ci, et ils ne peuvent pas plus partager cette expérience que Mary ne peut partager la douleur de John. Mary pourrait très certainement réaliser que John souffre, elle pourrait même éprouver de la compassion pour lui, mais elle ne peut pas éprouver la douleur de John de la même façon que ce dernier l'éprouve. Mary n'a pas accès à la *donation en première personne* de l'expérience vécue par John.

La donation en première personne des phénomènes expérientiels n'est pas quelque chose de purement accidentel par rapport à leur être, ce n'est pas un simple vernis que les expériences pourraient perdre sans cesser d'être des expériences. Au contraire, c'est cette donation en première personne qui fait de l'expérience une expérience *subjective*. Pour le dire autrement et de façon légèrement risquée, la donation en première personne implique une référence à soi qui lui est consubstantielle [*built-in-self-reference*], une auto-référentialité expérientielle primitive³⁸.

Par contraste avec la rougeur de la tomate ou l'amertume du thé (qui sont toutes deux des propriétés mondaines), la mienneté caractérisant la perception de la rougeur ou de l'amertume n'est pas une propriété mondaine, mais une propriété expérientielle. Quand on nous demande de spécifier « l'effet que cela fait, pour le sujet, d'avoir l'expérience d'un objet », c'est précisément l'une des caractéristiques à mentionner. En bref, la dimension expérientielle n'a rien à voir avec l'existence de *qualia* ineffables, elle a à voir avec cette dimension en première personne de l'expérience.

La question de « l'effet que cela fait » possède deux versants : « l'effet que l'objet fait pour le sujet » et « l'effet que cela fait, pour le sujet, d'avoir l'expérience de l'objet ». Mais, bien que ces deux faces puissent être conceptuellement et [81] phénoménologiquement

présent acheter une nouvelle voiture, mais il ne veut tout simplement pas me montrer ses vrais sentiments), ni que la colère de l'autre m'est donnée de la même façon qu'elle est donnée au conducteur lui-même. La colère m'est exactement donnée depuis un point de vue en deuxième personne. Si l'on nie que les expériences peuvent être données de cette façon, si, en d'autres termes, on nie catégoriquement que nous pouvons faire l'expérience de l'expérience des autres, on est alors confronté à la menace du solipsisme (cf. D. Zahavi, « Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », dans *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001, pp. 151-167).

³⁸ Pour une argumentation détaillée, cf. D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, op. cit., et « Phenomenology of the Self », dans A. David et T. Kircher (éd.), *The Self and Schizophrenia. A neuropsychological perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 56-75.

distinguées, le fait qu'il soit possible de les distinguer ne signifie pas qu'il soit possible de les séparer. Ce n'est pas comme si les deux faces ou les deux aspects de l'expérience phénoménale pouvaient être détachés et rencontrés séparément l'un de l'autre. Quand je touche la surface froide d'un réfrigérateur, la sensation de froid que j'éprouve est-elle une propriété de l'objet dont je réalise l'expérience ? Ou constitue-t-elle plutôt une propriété de l'expérience de l'objet ? La réponse correcte est que l'expérience sensorielle contient en elle-même deux dimensions différentes, à savoir une distinction entre le fait de *sentir* et le *sentir*, deux dimensions vers lesquelles nous pouvons également diriger notre attention. La phénoménologie prête attention à la manière dont l'objet est donné. Mais elle ne se concentre pas simplement sur l'objet tel qu'il est exactement donné, elle se concentre également sur le versant subjectif de la conscience, devenant ainsi attentive à nos réalisations subjectives et à l'intentionnalité qui est en jeu pour que l'objet apparaisse comme il le fait. Quand nous enquêtons sur les objets qui nous apparaissent, nous nous révélons nous-mêmes comme étant les « datifs » de la manifestation, comme ceux à qui les objets apparaissent.

Pour le dire autrement, quand nous parlons d'une perspective en première personne, quand nous parlons d'une dimension en première personne de l'expérience, ce serait une erreur d'affirmer que c'est là quelque chose qui concerne exclusivement le type d'accès qu'un sujet donné possède à sa propre expérience, alors que l'accès aux objets du monde que nous partageons en commun est indépendant de la perspective en première personne, précisément parce qu'il impliquerait une perspective en troisième personne. Cette manière de raisonner doit être rejetée pour les raisons suivantes : je peux bien sûr être dirigé vers des objets accessibles de manière intersubjective, mais même si mon accès à ces objets est exactement du même genre que l'accès que possèdent les autres personnes, cela ne signifie pas qu'aucune perspective en première personne ne soit impliquée. Au contraire, des objets accessibles depuis l'intersubjectivité sont précisément accessibles depuis l'intersubjectivité dans la mesure où ils peuvent en principe être accessibles directement depuis la perspective en première personne de tout un chacun. Ils diffèrent en cela des expériences, qui sont en principe seulement accessibles directement depuis la perspective en première personne qu'elles constituent elles-mêmes. En d'autres termes, toute donation, qu'elle soit la donation d'états mentaux ou d'objets physiques, inclut une perspective en première personne. Il n'y a pas de pure perspective en troisième personne, de la même façon qu'il n'existe pas de point de vue de nulle part. Croire en l'existence d'une pure perspective en troisième personne de ce genre, cela revient à succomber à une illusion objectiviste. Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de perspective en troisième personne, mais simplement qu'une telle

perspective est précisément une perspective depuis [82] quelque part. C'est une perspective sur le monde que *nous* pouvons adopter. C'est une perspective qui est fondée dans une perspective en première personne ou, pour être plus précis, qui émerge de la rencontre entre deux perspectives en première personne au moins, c'est-à-dire qui implique l'intersubjectivité³⁹.

Pour résumer, la dimension phénoménale couvre les deux domaines : (1) l'effet que fait l'objet pour le sujet et (2) l'effet que cela fait, pour le sujet, d'avoir l'expérience d'un objet. Dès que nous nous occupons de manifestation ou d'apparence, nous sommes face à la dimension phénoménale. En fait, « l'effet que cela fait » concerne exactement la question de savoir comment les choses m'apparaissent, c'est-à-dire la question de savoir comment les choses me sont données et comment j'en fais moi-même l'expérience. Que j'imagine une licorne, désire une crème-glacée, programme mes vacances ou réfléchisse à la crise économique, toutes ces expériences me mettent en présence de différents objets intentionnels. Cela ne signifie pas seulement que je suis en présence d'une série de propriétés mondaines tels que le bleu, la douceur ou la lourdeur, cela implique aussi que l'objet est là *pour moi*, selon différents modes de donation (comme imaginé, perçu, remémoré, programmé, etc.). Les propriétés mondaines de l'objet apparaissant et les propriétés expérientielles des modes de donation font toutes partie de la dimension phénoménale. Elles ne doivent pas être séparées, mais elles ne doivent pas non plus être confondues.

Bref, la mauvaise conclusion à tirer d'une interprétation intentionnaliste des qualités phénoménales est qu'il n'y a pas de problème difficile de l'intentionnalité, mais seulement des problèmes faciles (relatifs au traitement de l'information). La bonne conclusion à tirer est que l'intentionnalité possède un aspect en première personne qui fait d'elle une partie du problème difficile et en vertu de laquelle elle résiste à l'explication réductive tout autant que le fait la phénoménalité.

3. Le double visage de l'expérience

Même s'il est vrai que l'intentionnalité et la phénoménalité sont corrélées, la nature de cette relation est encore sujette à discussions. Est-elle intrinsèque ou extrinsèque ? Est-elle essentielle ou purement contingente ? Affirmer qu'elle est [83] contingente, c'est-à-dire affirmer que l'intentionnalité diffère selon qu'elle se déroule dans un médium conscient ou

³⁹ Pour un argument plus élaboré, cf. D. Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens, Ohio University Press, 2001.

inconscient, cela revient à souscrire à ce que McGinn a appelé la *conception du médium*. Selon cette conception, la relation entre la conscience et l'intentionnalité ressemble à la relation entre le médium d'une représentation et le message qui est ainsi communiqué. D'un côté, nous avons le médium du son, de la forme ou de l'expérience et, de l'autre côté, le contenu de signification et de référence. Chaque côté peut être interrogé indépendamment de l'autre, puisque leur relation est parfaitement contingente. Donc, d'après cette conception, la conscience n'est rien sinon un médium (plutôt mystérieux), dans lequel quelque chose sans intérêt, c'est-à-dire l'intentionnalité, est intégré de façon contingente⁴⁰. Mais cela est-il vraiment convaincant ?

À première vue, l'effet que cela fait de vivre une expérience et ce sur quoi elle porte ne sont nullement des propriétés indépendantes. Les phénoménologues ont généralement soutenu que toute apparence est l'apparence de quelque chose pour quelqu'un. Toute apparence possède son *génitif* et son *datif*. Plus récemment, McGinn a repris l'argument et a affirmé que les expériences ont un double visage [are *Janus-faced*] : elles possèdent une face dirigée vers le monde, elles présentent le monde comme étant d'une certaine façon, mais en même temps, elles incluent aussi sa présence à un sujet, c'est-à-dire un point de vue subjectif. En bref, elles sont quelque chose d'autre que le sujet et elles font un certain effet au sujet. Et McGinn continue en disant :

Mais ces deux visages n'ont pas des expressions différentes : l'effet que cela fait de vivre une expérience est fonction de ce à propos de quoi est l'expérience, et ce à propos de quoi est l'expérience est fonction de l'effet que cela fait de vivre l'expérience. Si l'on vous dit qu'une expérience est celle d'une sphère écarlate, vous savez l'effet que cela fait d'avoir une telle expérience ; et si vous savez l'effet que cela fait de vivre une telle expérience, alors vous savez comment elle représente les choses. Les deux visages sont, comme nous le voyons, enfermés ensemble. Le subjectif et le sémantique sont enchaînés l'un à l'autre⁴¹.

En d'autres termes, le contenu sémantique et intentionnel d'une expérience se trouve étroitement connecté à son caractère phénoménal, et inversement. Mais si ce dont nous sommes conscient est inextricablement lié avec la façon dont cela nous *apparaît*, alors la conscience phénoménale n'est pas épiphénoménale, mais elle est plutôt indispensable sur le plan cognitif.

Bien sûr, il est possible de trouver une grande variété d'opinions différentes sur le sujet. Certains diraient que l'intentionnalité est seulement une composante des états conscients, c'est-à-dire que la conscience seule est en possession de l'intentionnalité

⁴⁰ C. McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 35.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 29-30.

authentique, et que toute autre attribution de l'intentionnalité [84] est soit dérivée soit métaphorique⁴². Une manière d'argumenter en faveur d'une telle conception consisterait à insister sur la connexion intrinsèque entre l'*expérience*, la *signification* et l'*intentionnalité*. Comme le dit Strawson :

La signification est toujours l'affaire de quelque chose signifiant quelque chose à quelqu'un. En ce sens, rien ne signifierait quoi que ce soit dans un monde sans expérience. Il n'y a pas de signification possible, donc pas d'intention possible, donc pas d'intentionnalité possible, sur une planète sans expérience. [...] Il n'y a pas d'entité signifiant quoi que ce soit dans un tel univers. Il n'existe pas d'entité à propos de quoi que ce soit. Il n'y a pas d'évaluabilité sémantique, de vérité, de fausseté. Aucune de ces propriétés n'est possédée par quoi que ce soit tant que l'expérience n'a pas commencé. Il y a un sens clair et fondamental selon lequel la signification, et donc l'intentionnalité, existe seulement dans l'instant conscient⁴³.

De manière conséquente, Strawson affirme que l'expérience est une condition nécessaire pour être authentiquement à propos de quelque chose, et il suggère qu'il y a une analogie entre le sens selon lequel une personne qui dort peut être dite en possession de croyances, de préférences, etc., et le sens selon lequel un CD peut être dit contenant de la musique quand il n'est pas écouté grâce à un lecteur de CD. Considérés simplement comme systèmes physiques, aucun des deux n'est intrinsèquement « à propos » d'une chose plutôt qu'une autre, aucun des deux ne possède de contenu intrinsèque (musical ou mental). Strictement parlant, « il n'est pas vrai de dire qu'il y a des états du cerveau, ou de Louis, qui possèdent un contenu mental intrinsèque lorsque Louis est plongé dans un sommeil sans rêves ou sans expérience, de même qu'il n'est pas vrai de dire qu'il y a des états où un CD possède un contenu musical intrinsèque lorsqu'il est rangé dans sa boîte »⁴⁴.

Cependant, à moins de nier en bloc l'existence d'une authentique intentionnalité non consciente, il y a encore autre option praticable. On pourrait accepter l'existence d'une forme non consciente d'intentionnalité, tout en soutenant que l'intentionnalité non consciente et l'intentionnalité consciente ne possèdent rien (ou très peu) en commun, raison pour laquelle une élucidation de l'intentionnalité du premier type ne jetterait aucune lumière sur le type d'intentionnalité que nous trouvons dans la vie consciente. Il n'est pas possible de rendre compte de l'intentionnalité de mon expérience sans rendre compte également de l'aspect phénoménal de l'expérience, et il est impossible de rendre compte de l'aspect phénoménal de l'expérience sans faire référence à son intentionnalité. Toute discussion sur la conscience

⁴² J.R. Searle, *Mind, Language and Society*, New York, Basic Books, 1998, pp. 92-93.

⁴³ G. Strawson, *Mental Reality*, *op. cit.*, pp. 208-209.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 167.

intentionnelle qui omet la question de la conscience phénoménale (et vice versa) serait [85] sérieusement déficiente. Pour cette raison, la distinction de Chalmers entre le problème difficile et les problèmes faciles de la conscience est problématique. Ce qu'il appelle les problèmes faciles de la conscience, soit font partie du problème difficile, soit ne portent pas du tout sur la conscience.

4. Conclusion

Cet article poursuivait trois objectifs : interroger la distinction, établie par Chalmers, entre le problème difficile et les problèmes faciles de la conscience ; proposer quelques réflexions sur la relation entre intentionnalité et expérience ; et, enfin, indiquer quelques points de convergence possibles entre la philosophie analytique de l'esprit contemporaine et la phénoménologie.

En ce qui concerne le premier objectif, je ne pense pas qu'il faille ajouter quoi que ce soit. En ce qui concerne le deuxième objectif, tout ce que j'ai pu offrir furent des réflexions préliminaires, et il est évident que beaucoup de problèmes ont été laissés de côté. Pour en mentionner quelques-uns : il y a la question de l'existence de l'inconscient et de ce que l'on a appelé les croyances dispositionnelles. Comment s'intègrent-elles dans la structure présentée ci-dessus ?⁴⁵ On peut mentionner également tout le débat entre internalisme et externalisme.

⁴⁵ Cela a-t-il un sens de dire que l'on goûte inconsciemment le café ? Que l'on apprécie ou que l'on écoute inconsciemment Miles Davis ? Que l'on désire inconsciemment du chocolat ? Si une *expérience* inconsciente mérite ce nom, elle ne peut pas simplement être un processus physique ou objectif, mais elle doit probablement être subjective. Après tout, nous ne disons pas d'une pierre, d'une table ou du sang qui coule dans nos veines qu'ils sont inconscients. Mais où se trouve la subjectivité qui se manifeste dans cette expérience ? Probablement dans la donation de l'expérience en première personne. Mais il est difficile d'imaginer comment une expérience inconsciente pourrait posséder de telles caractéristiques. Les expériences inconscientes sont, par définition, dépourvues de donation en première personne ; il n'y a aucun effet que cela fait, pour le sujet, d'être dans un tel état. Mais peut-on réellement faire abstraction de la donation subjective de l'expérience et conserver une expérience ? L'ontologie de l'expérience n'est-elle pas plutôt une ontologie en première personne ? Si c'est un trait définitoire de l'expérience qu'elle soit nécessairement quelque chose pour le sujet qui la vit, ce serait alors un non-sens de parler d'une expérience inconsciente, tout comme de parler d'une conscience inconsciente (quelque chose que même Freud s'est abstenu de faire, cf. S. Freud, *Gesammelte Werke VIII. Werke aus den Jahren 1909-1913*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1945, p. 434). Bien sûr, cela [86] n'exclut pas qu'il pourrait y avoir différents états non conscients et des processus jouant un rôle causal dans notre expérience, mais parler de tels processus non conscients ne revient pas *per se* à parler d'*expériences* inconscientes. Flanagan a récemment introduit une distinction entre la « sensibilité expérientielle » et la « sensibilité informationnelle ». Quelqu'un peut rester insensible à une certaine différence sur le plan expérientiel, mais y être sensible du point de vue informationnel. Quand nous sommes simplement informés de quelque chose, nous n'en sommes pas conscients, c'est-à-dire que la sensibilité purement informationnelle ou, pour utiliser une meilleure expression, le traitement et la collecte de l'information pure, est non conscient. Il s'agit d'un processus dépourvu de conscience phénoménale (O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, op. cit., pp. 55-56 et p. 147). La subjectivité exige la sensibilité expérientielle, et c'est seulement par la suite que nous avons un accès phénoménal à l'objet. Bien qu'il puisse être approprié d'opérer avec la notion de processus informatif non conscient, je pense que l'on devrait être prudent et s'abstenir d'affirmer que la sensibilité informationnelle nous fournit une version non

Les externalistes [86] affirment généralement que les différences de pensée peuvent être expliquées extra-phénoménalement. Si cela est vrai, quelles implications cela a-t-il en ce qui concerne la relation entre l'intentionnalité et l'expérience ? Ensuite, il y a la question de savoir comment une interprétation intentionnaliste des qualités phénoménales peut faire face aux cas d'hallucinations. Enfin, qu'en est-il de l'objection selon laquelle la tentative consistant à défendre une relation intime entre intentionnalité et l'expérience implique une forme subtile de psychologisme ? Affirmer qu'il existe une expérience spécifique de la compréhension, cela revient forcément à impliquer les Wittgensteiniens dans la discussion. Comment pourrait-on alors désamorcer leurs critiques ? Comme on le voit, toutes ces questions demandent un traitement plus approfondi.

Je me concentrerai donc ici sur le troisième objectif. Ces dernières années, les problèmes relatifs à la subjectivité, la conscience phénoménale et l'individualité sont à nouveau devenus des thèmes centraux et honorables au sein de la philosophie analytique. En général, cette modification de l'orientation a rendu les philosophes analytiques beaucoup plus réceptifs à la phénoménologie. À vrai dire, c'est aujourd'hui devenu presque un lieu commun que d'affirmer que toute théorie de l'esprit convaincante doit prendre en compte la phénoménologie. Cependant, cet usage tout prêt du terme « phénoménologie » est, dans une certaine mesure, plutôt trompeur. Quand on parle de phénoménologie, la grande majorité des philosophes analytiques pensent le plus souvent à la description en première personne de « l'effet que cela fait » vraiment d'avoir une expérience. En d'autres mots, la phénoménologie est comprise comme un certain genre d'introspectionisme. Mais, pour quiconque est familier avec [87] la philosophie continentale, cette notion de phénoménologie apparaîtra à la fois faible et caduque. Étant donné les récents développements de la philosophie analytique de l'esprit, il serait bien plus indiqué d'engager la discussion avec la forme de phénoménologie qui a été inaugurée par Husserl, et qui a été développée et transformée entre autres par Scheler, Heidegger, Fink, Gurwitsch, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas et Henry. Le fait que la subjectivité a toujours constitué une préoccupation capitale pour les phénoménologues et qu'ils ont consacré beaucoup de temps à un examen approfondi de la perspective en première personne, des structures de l'expérience, de la conscience du temps, de la conscience corporelle [*body-awareness*], de la conscience de soi, de l'intentionnalité, etc., fait d'eux des interlocuteurs évidents [pour la philosophie analytique de l'esprit]⁴⁶. [88]

phénoménale de la même information que la sensibilité expérientielle. Suggérer quelque chose de la sorte, cela revient à jouer avec l'idée que la conscience est épiphénoménale du point de vue cognitif.

⁴⁶ En 1995, dans un ouvrage intitulé *Approches de l'intentionnalité*, William Lyons a fourni une présentation

Dans la discussion relative à la relation entre intentionnalité et expérience, j'ai essayé de montrer que la philosophie contemporaine analytique de l'esprit et la phénoménologie (continentale) partagent un certain nombre d'intérêts communs⁴⁷. Bien que, au début de cet article, j'aie brièvement mentionné qu'un échange plus franc entre les deux traditions pourrait non seulement aider à éviter plus tard des répétitions accidentelles, mais aussi que cela pourrait apporter au débat contemporain un niveau plus élevé de sophistication, je ne suis pas certain que j'aie réussi à démontrer ce dernier objectif. C'est en partie parce que j'ai choisi de me concentrer sur quelques similarités existantes et quelques recouvrements. Ce choix était motivé d'un point de vue propédeutique : si un échange doit être encouragé, il est d'abord nécessaire de montrer que le fossé entre la philosophie analytique et la philosophie continentale, dont on parle tant, un fossé qui est souvent considéré comme tellement large qu'il empêche toutes formes de dialogue, est une fiction. Cela dit, bien que la simple existence de recouvrements soit par elle-même fascinante, si la discussion doit avancer, ce ne

détaillée de nombre de théories contemporaines de l'intentionnalité. Il distinguait entre une « approche instrumentale » (Dennett), une « approche représentationnelle » (Fodor), une « approche téléologique » (Millikan), une approche « informative-processuelle » (Dretske) et une « approche fonctionnaliste » (Loar). Dans l'introduction présentant la discussion de ces différentes approches, Lyons remarquait brièvement que les théories contemporaines rejettent l'affirmation de Brentano et Husserl selon laquelle la conscience est essentielle à l'intentionnalité (W. Lyons, *Approaches to Intentionality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 4). Cette évaluation appelle trois questions critiques : la première est de savoir si l'affirmation de Lyons n'est pas obsolète. Partie intégrante de l'intérêt fantastique manifesté aujourd'hui pour la conscience, la relation entre la conscience et l'intentionnalité est à nouveau au centre des discussions. La deuxième question est de savoir si l'affirmation de Lyons était déjà désuète quand il l'écrivit. Non seulement, il semble plutôt étrange que Lyons ignorât la théorie de l'intentionnalité de Searle, mais bien plus encore : il pensait apparemment que les théories de l'intentionnalité étaient une préoccupation exclusive de la philosophie analytique. Ainsi, il ne fait aucune référence aux théories de l'intentionnalité développées dans les philosophies allemande et française au XX^e siècle. Une dernière remarque critique concerne la tendance récurrente de Lyons à placer Brentano et Husserl côte à côte. Lyons n'est pas le seul à faire passer ces théories pour « bonnet blanc et blanc bonnet » (bien qu'il soit plutôt étrange de voir la théorie husserlienne de l'intentionnalité décrite comme une théorie du XIX^e siècle), mais le fait que cette conception de Lyons soit partagée par beaucoup d'autres philosophes analytiques ne la rend pas plus vraie pour autant. Non seulement il y a des différences cruciales entre les théories brentanienne et husserlienne de l'intentionnalité (c'est déjà le cas pour la première théorie de Husserl dans les *Recherches logiques*), mais présenter encore et encore la théorie brentanienne comme le sol de l'alternative continentale aux approches présentes dans la philosophie analytique, comme cela fut fréquemment le cas par les philosophes analytiques, relève d'un manque surprenant de familiarité avec la tradition philosophique.

⁴⁷ Un autre intérêt commun réside dans le problème de la conscience de soi. L'enquête phénoménologique sur la conscience de soi a généralement eu lieu dans le contexte de la discussion de problématiques aussi diverses que celles de la spatialité, de l'incarnation, de la temporalité, de l'intersubjectivité, de l'attention, etc. Bien qu'il s'agisse d'une composante caractéristique de la philosophie analytique récente, un nombre incroyable de philosophes l'avaient mis à distance de leur position philosophique traditionnelle et avaient abandonné la tentative de saisir les structures basiques de l'esprit seulement à partir d'une analyse conceptuelle *a priori*. Au lieu de cela, ils avaient commencé à engager un dialogue avec la science empirique, et à faire usage des ressources trouvées dans les sciences cognitives, la psychopathologie, la neuropsychologie et la psychologie du développement. Toutefois, cela eut pour effet de leur faire prendre conscience de l'interaction entre la subjectivité, l'incarnation et l'environnement, et leur a permis de parvenir à des conclusions à propos de thèmes tels que l'existence de formes prélinguistiques de la conscience de soi, les racines corporelles de l'existence de soi et la connexion entre l'exteroception et la proprioception – des thèmes qui ont tous une ressemblance saisissante avec les conceptions déjà présentes dans la phénoménologie. Cf. D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, *op. cit.*, et « Phenomenology of the Self », art. cit.

sont pas les recoupements qui sont intéressants, mais bien plutôt les *différences* (pertinentes). En d'autres termes, la raison pour laquelle les philosophes analytiques devraient porter plus attention à la phénoménologie n'est pas que cette dernière tradition contient des analyses d'une grande actualité au regard de ce qui se fait actuellement en philosophie de l'esprit. Non, la vraie raison est bien sûr que la phénoménologie a toujours une longueur d'avance sur la philosophie [89] analytique quand il s'agit d'enquêter sur certains aspects de la conscience. Contrairement à beaucoup de philosophes analytiques, les phénoménologues n'ont jamais considéré le problème de la conscience comme étant d'abord et avant tout une question concernant la relation de la conscience au cerveau, comme étant d'abord et avant tout une question concernant la réduction de la conscience à une matière dépourvue d'esprit et de signification. Non seulement ils ont considéré cette entreprise comme étant futile, et ce pour diverses raisons conceptuelles, mais ils ont aussi affirmé en général qu'une telle conception néglige complètement le besoin urgent d'une investigation rigoureuse portant sur la conscience phénoménale en elle-même. Pour le dire différemment, bien que les phénoménologues aient en général conçu la dimension expérientielle comme étant à ce point fondamentale qu'aucune explication non circulaire ne soit possible, ils nieraient qu'un tel point de vue suspende des analyses plus poussées. Après tout, il y a beaucoup plus à dire à propos de la conscience phénoménale que se borner à reconnaître son irréductibilité. Une élucidation rigoureuse de ses structures requiert une enquête plus minutieuse des problèmes tels que l'individualité, la donation en première personne, l'attention, la conscience marginale et thématique, la conscience de soi réflexive et préreflexive, la conscience interne du temps, la conscience de son corps, etc.

Étant donné la richesse des analyses phénoménologiques de la conscience, et étant donné que plusieurs des conclusions qui ont été atteintes récemment par des philosophes analytiques sont en fait des redécouvertes, la position habituelle de la philosophie analytique envers la phénoménologie – laquelle va du mépris complet à l'hostilité pure et simple – peut seulement être caractérisée comme contreproductive. Mais si la phénoménologie a quelque chose à offrir à la philosophie analytique, elle peut certainement aussi profiter, non seulement des discussions analytiques – comme celles, par exemple, à propos de l'indexicalité, de la perspective en première personne, du débat entre l'internalisme et l'externalisme et de la possibilité de l'expérience pré-linguistique –, mais également de la clarté conceptuelle et de l'approche de la philosophie analytique, qui est beaucoup plus orientée sur les problèmes à résoudre. De cette façon, la tentative réelle pour engager un dialogue avec la philosophie analytique pourrait, avec un peu de chance, forcer la phénoménologie à s'orienter davantage

sur les problèmes et, ainsi, à contrebalancer ce qui constitue l'une de ses plus grandes faiblesses : sa préoccupation pour l'exégèse. Un pas concret, pour les phénoménologues, consisterait à formuler leurs réflexions d'une façon non technique. Ce geste pourrait faire beaucoup. Il devrait faciliter les discussions [90] constructives avec les figures de la philosophie analytique qui ont plus ou moins commencé à travailler sur des thèmes phénoménologiques. Il serait dommage de rater l'opportunité d'un dialogue qui est actuellement à portée de la main⁴⁸.

Traduit de l'anglais par Aurélien Zinçq⁴⁹.

⁴⁸ Je suis redevable à John Hart, Eduard Marbach, John Drummond et Anthony Steinbock pour leurs commentaires sur une première version de cet article. Cette étude fut financée par le Fonds National danois de la Recherche Scientifique.

⁴⁹ Je remercie chaleureusement Arnaud Dewalque pour sa relecture minutieuse et suggestive de la présente traduction (*N.d.T.*).