

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de philosophie

Université
de Liège



Alors tu existes, Père Noël ?

Tim Crane et les obstacles à une théorie intentionnaliste de la perception

Mémoire présenté en vue de
l'obtention du grade de Master
en philosophie par Timothée
Moreau

Promoteur : Arnaud Dewalque
Lecteurs : Bruno Leclercq & Denis Seron

Année académique 2014 – 2015

À Robert Brisart

"Quand on n'est *pas* orphelin de bonne heure, qu'au contraire on est lié à ses parents de manière intense pendant treize, quatorze, quinze ans, le zizi pousse, on perd son innocence, on recherche son indépendance, et si la famille n'est pas névrosée, on vous laisse partir, commencer à être un homme, c'est-à-dire vous préparer à choisir de nouvelles allégeances, de nouvelles affiliations, les parents de l'âge adulte, ceux qu'on élit, ceux qu'on aime ou pas, à sa convenance, puisqu'on est pas tenu de les reconnaître par amour. Comment les choisit-on? Par une série de hasards, et pas mal de volonté. Comment entrent-ils en rapport avec vous, vous avec eux? Qui sont-ils? Qu'est-ce que cette généalogie qui n'est pas génétique? Dans mon cas, ce furent les hommes auprès desquels je me mis en apprentissage [...], ces hommes qui m'enseignèrent et dont je suis issu. Tous furent remarquables à mes yeux, chacun à sa manière, personnalités avec lesquelles se colleter, mentors qui incarnaient ou épousaient des idées puissantes et qui m'enseignèrent les premiers comment naviguer dans le monde, avec ses exigences. Des pères adoptifs, dont je dus me défausser au fur et à mesure, avec leur héritage, qui durent disparaître pour permettre d'accéder à l'état d'orphelin absolu, l'âge d'homme. Celui où on se retrouve livré à soi-même au cœur du problème."

- Ph. Roth, *J'ai épousé un communiste*, repris dans Ph. Roth, *L'amérique de Philip Roth*, Paris, Gallimard, 2013, p. 496.

Table des matières

Introduction.....	p. 4
Première partie – L'intentionnalisme de Tim Crane.....	p. 8
1. Brève introduction à la position de Crane dans le contexte actuel.....	p. 8
2. Intentionnalisme et intentionnalité.....	p. 13
2.1. La structure intentionnelle : contenu, objet et mode intentionnel.....	p. 15
2.2. Intentionnalisme fort et intentionnalisme faible.....	p. 17
3. Les contre-arguments à l'intentionnalisme : sensations et émotions.....	p. 20
Deuxième partie – Intentionnalisme et perception.....	p. 29
1. L'intentionnalisme appliqué à la perception.....	p. 30
1.1. Trois tentatives de solution au problème de la perception.....	p. 32
1.2. Théorie de l'objet.....	p. 38
2. L'origine Brentanienne du problème de l'intentionnalité.....	p. 41
2.1. La psychologie empiriste de Brentano.....	p. 42
2.2. L'interprétation représentationaliste : Uriah Kriegel.....	p. 44
2.3. L'interprétation phénoménaliste : Denis Seron.....	p. 47
2.4. Entre réalisme et phénoménalisme, la position de Tim Crane.....	p. 50
3. Sortir de l'aporie : la proposition de McDowell.....	p. 53
3.1. <i>L'esprit et le monde</i>	p. 54
3.2. La « solution » conceptualiste.....	p. 62
3.3. La compatibilité du conceptualisme de John McDowell avec l'intentionnalisme de Tim Crane.....	p. 66
3.4. Tim Crane et le refus de la position conceptualiste.....	p. 68
4. La position non-conceptualiste de Tim Crane.....	p. 75
4.1. Contenu conceptuel et expérience.....	p. 76
4.2. Christopher Peacocke et la théorie des contenus multiples stratifiés : les raisons d'une théorie non-conceptuelle de la perception.....	p. 78
Conclusion.....	p. 82
Bibliographie.....	p. 85
Remerciements.....	p. 90

Introduction

En 1874, dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, Franz Brentano réintroduisait un terme qui allait marquer pour de nombreuses années la philosophie tout entière, et plus particulièrement le mouvement phénoménologique que le philosophe austro-allemand avait grandement contribué à créer ; ce terme, c'était celui d'« intentionnalité ». Si ce terme est hérité d'Aristote et du Moyen-âge, c'est chez Brentano qu'il va acquérir un nouveau sens, encore utilisé et discuté aujourd'hui. Le concept d'intentionnalité, tel que le décrit Brentano, a pour fonction de définir le mental par rapport au physique. Ainsi, un état mental se distingue d'un état physique en ce qu'il est intentionnel, c'est-à-dire en tant qu'il possède un contenu, le contenu intentionnel. Cette conception donne lieu chez Brentano à ce que les philosophes anglo-saxons du XX^{ème} siècle appelleront la « thèse de Brentano » qui peut s'exprimer comme suit : « Tout ce qui est mental est intentionnel », accompagnée de sa converse, souvent omise par les même philosophes anglo-saxons : « Tout ce qui est intentionnel est mental ». Cette grande thèse, et le terme définitoire qui la composait, celui d'« intentionnel », devait trouver une pérennité historique majeure dans sa reprise par Edmund Husserl, élève de Brentano. C'est par Husserl et son importance majeure pour la philosophie tant continentale qu'anglo-saxonne du XX^{ème} siècle, que le terme d'intentionnalité va se repandre, en Allemagne, d'abord, mais aussi aux États-Unis et en France, par les cours que Husserl donnera, notamment à Fribourg. Si c'est à travers cette large diffusion que le terme d'« intentionnalité » va se répandre, c'est aussi d'elle que vont naître les nombreuses interprétations et divergences autour du terme. Ainsi, Sartre, et avec lui toute une partie de la philosophie française, comprendra l'intentionnalité dans le sens d'une relation à un objet, plutôt que comme simple propriété d'un acte mental. Cette confusion, non sans conséquences métaphysiques et épistémologiques, sera l'un des grands points de débat de la philosophie de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle et on la retrouve encore aujourd'hui chez de nombreux auteurs, même du côté anglo-saxon.

Si ces débats se sont concentrés, pour une bonne part, sur la notion d'intentionnalité, c'est que celle-ci allait jouer un rôle fondamental dans l'évolution d'une des branches les plus importantes de la philosophie anglo-saxonne : la philosophie de l'esprit. C'est en effet au sein de cette dernière que l'intentionnalité va retrouver un statut prépondérant dans les discussions de philosophes du Royaume-Uni et des États-Unis. La philosophie de l'esprit voyait alors en l'intentionnalité une possibilité de résoudre les problèmes dans lesquelles elle s'était progressivement empêtrer en tentant de naturaliser la conscience. Les données du problème

étaient alors, depuis le célèbre article « What is It Like to Be a Bat » de Thomas Nagel en 1974 les suivantes : l'esprit possède deux composantes : l'intentionnalité et la conscience phénoménale (aussi désignée par l'allocution « l'effet que cela fait »). Si la première est aisée à expliquer dans les termes des sciences naturelles (c'est du moins ce que pensent alors les philosophes de l'esprit), la seconde résiste aux analyses et aux descriptions. C'est à partir de ce problème que vont fleurir, jusqu'à aujourd'hui encore, de très nombreuses interprétations et tentatives de solution, dont celle que propose Tim Crane et qui nous intéressera dans le présent travail.

Tim Crane entend défendre une position forte qui fasse de l'intentionnalité la seule marque distinctive du mental. Cette position, l'intentionnalisme, consiste donc à tenter d'expliquer tous les états mentaux en termes de structure intentionnelle, en ce compris les états mentaux dont l'explication recourait traditionnellement à la conscience phénoménale comme les cas de sensations corporelles ou d'émotions. Les recherches de Crane se sont donc concentrées sur ces problématiques, afin d'y trouver les réponses les plus plausibles et les plus élégantes possibles.

Or, c'est ici que les difficultés commencent. En effet, et ce sera là la thèse principale du présent travail, si les explications de Crane semblent convenir parfaitement pour les buts qu'elles s'étaient fixées, elles semblent rencontrer plus de mal à expliquer des cas pourtant courants dans la littérature anglo-saxonne, à savoir ceux de perceptions. Notre idée est que les contraintes imposées par le projet philosophiques d'une explication intentionnelle des états mentaux entrent finalement en contradiction avec certains des présupposés classiques du réalisme répandus chez les philosophes anglo-saxons contemporains. Il s'agira ainsi de montrer que les descriptions du fonctionnement interne de l'esprit que propose Crane pose de graves problèmes épistémologiques lorsqu'elles s'accompagnent d'exigences réalistes fortes à l'égard de l'ameublement dernier du monde.

Le présent travail se découpera principalement en deux grandes parties. La première aura pour objectif d'énoncer les données du problème, c'est-à-dire de présenter le contexte dans lequel émerge la théorie de Crane, ainsi que la manière dont cette théorie se structure. Cette première partie vise donc avant tout à bien faire comprendre ce qu'est l'intentionnalisme de Tim Crane et de quelle manière il entend résoudre les nombreux problèmes qui entravent la route de la philosophie de l'esprit. Ainsi, nous verrons dans cette première partie de quelle manière Crane entend résoudre les cas de douleurs et d'émotions, arguments courants de ceux qui refusent la position intentionnaliste.

Notre deuxième partie sera quant à elle consacrée au problème spécifique de la perception. Nous chercherons à y démontrer que le problème qui se pose à la théorie de Crane est bien une difficulté majeure pour ses travaux. Pour ce faire, nous exposerons de quelle manière la structure intentionnelle que décrit Crane entend s'appliquer aux cas de perceptions et les difficultés qu'une telle application rencontre. Nous chercherons alors divers chemins d'interprétation de la théorie de Crane afin de chercher de quelle manière ce dernier entend sortir de la difficulté dans laquelle il se trouve. Cet exposé sera aussi l'occasion pour nous de nous pencher plus avant sur le statut de l'objet dans la pensée de Crane, ainsi que sur les origines du problème chez l'une des influences majeures de Crane, à savoir Franz Brentano. Nous verrons ainsi que le problème de la perception n'est nullement nouveau, et qu'il réapparaît au sein même des diverses interprétations de l'œuvre du philosophe austro-allemand. Nous tenterons alors de proposer une solution aux difficultés que rencontrent la théorie de Crane par le biais du conceptualisme de John McDowell. La théorie de ce dernier, héritée notamment de Kant et des élèves de Quine, se voulant une théorie de la perception proprement épistémologique, nous pensons pouvoir y trouver sinon des chemins, au moins des pistes vers une possible sortie du problème. Cependant, nous verrons également qu'un rapprochement entre les théories de Crane et de McDowell ne va pas nécessairement de soi, et que Crane lui-même se trouve assez peu attiré par l'idée d'un tel rapprochement. Il préfère à la théorie de McDowell celle de l'un de ses opposants les plus réputés : Christopher Peacocke. Nous chercherons ainsi, dans la dernière partie de notre travail, à comprendre les raisons d'un tel choix, et les éventuelles difficultés qu'il peut comporter.

Bien sûr, ce travail sera l'occasion de nombreuses rencontres avec des courants et des problématiques encore bien plus nombreuses et foisonnantes. Il nous sera, malheureusement, impossible de brasser l'entièreté de cet ensemble protéiforme avec la rigueur et la profondeur nécessaire et il nous faudra, en de nombreux endroits, faire des choix parfois difficiles.

Ainsi, nous ne nous étendrons pas sur les différents débats qui entourent la question de la conscience, et notamment ceux qui concernent les théories représentationnelles de la conscience. Si nous évoquerons bien en passant divers auteurs de ces mouvements, il nous est impossible d'en donner un compte-rendu complet. Nous pensons ici principalement aux débats qui opposent les tenants d'un représentationnalisme standard (ou de premier ordre – Dretske ou Tye par exemple) avec ceux d'un représentationnalisme d'ordre supérieur (principalement Armstrong) ou encore de auto-représentationnalisme (notamment Uriah Kriegel).

De même, nous ne nous risquons pas dans les très nombreuses interprétations qui ont été faites de Brentano et nous nous contenterons d'en développer les plus importantes pour notre propos. Il nous faut donc ici rendre hommage aux travaux de Liliana Albertazzi, Roderick Chisholm ou encore Peter Simons, dont les travaux importants ont permis des avancées majeures dans les diverses controverses qui animent la phénoménologie des premiers temps.

Nous n'aurons pas non plus l'occasion de nous pencher outre-mesure sur le célèbre débat entre conceptualistes et non-conceptualistes, et il nous faudra nous en tenir à l'exposé des théories de deux de leurs représentants les plus réputées, respectivement John McDowell et Christopher Peacocke. Il est particulièrement dommageable de ne pas pouvoir ici discuter plus en détails les positions d'acteurs majeurs de ce débat comme le sont Gareth Evans ou Bill Brewer, et il nous faut nous résoudre à ne faire que mentionner leurs travaux.

Enfin, on pourra regretter la discrétion avec laquelle est convoqué dans ce mémoire un auteur de la stature de Charles Travis. Les développements fondamentaux de ce dernier et sa grande popularité dans les études de philosophie de l'esprit contemporaines auraient mérités une place plus importante dans ce mémoire. Il est cependant apparu difficile d'intégrer sans la travestir une pensée aussi complexe que celle de Travis dans les développements qui étaient les nôtres. Il faudra probablement d'autres travaux du type de celui-ci pour rendre justice à cet oubli ainsi qu'aux autres.

Première partie – L'intentionnalisme de Tim Crane

Dans cette première partie, l'objectif sera de proposer un bref compte-rendu des éléments contextuels et structurels les plus importants de la théorie de Tim Crane. Il ne s'agira pas de donner un compte-rendu exhaustif des différents débats que nous évoquerons, mais bien plutôt de proposer un aperçu des raisons qui ont poussé Tim Crane à développer sa théorie intentionnaliste. Ainsi nous commencerons par donner un bref aperçu du contexte dans lequel se place la théorie de Crane. Celui-ci nous permettra notamment de mettre en exergue le problème d'une bipartition de l'esprit, communément séparé, depuis Thomas Nagel, entre conscience phénoménale et intentionnalité. À la suite de cette brève contextualisation, nous développerons les différentes caractéristiques de la conception que Tim Crane propose de l'intentionnalité, et notamment de la manière dont il organise sa structure. Enfin, nous nous pencherons sur la manière dont cette conception entend répondre à certains des grands problèmes qui se posent aux conceptions représentationnalistes, à savoir ceux des cas de douleurs et d'émotions. Nous terminerons alors notre propos par une brève discussion des interprétations propositionnalistes du représentationnalisme.

1. Brève introduction à la position de Crane dans le contexte actuel

La notion d'intentionnalité est héritée de la scolastique qui, elle-même, l'empruntait à Aristote. L'« intentio » signifiait, chez les scolastiques, « tension » ou étirement ; l'intentio est le concept vers lequel tend l'esprit¹. Le terme, encore employé par Thomas d'Aquin ou Descartes, tombe en désuétude à la fin de l'ère scolastique et ne sera réactivé que bien plus tard en logique², notamment par Frege³, et en psychologie par Brentano et ses disciples. C'est avec cette double réactivation que le terme d'intentionnalité prend le sens dans lequel il est employé aujourd'hui. Le terme est alors entendu, aussi bien dans la philosophie de l'esprit contemporaine (et plus particulièrement chez Tim Crane que nous étudierons ici) que dans la tradition phénoménologique⁴, comme suit : toute conscience est conscience de quelque

1 Ces développements de l'histoire du concept d'intentionnalité sont issus de la présentation qu'en donne Tim Crane dans T. CRANE, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 8-13. Nous n'en reprenons ici que les grandes lignes.

2 Il s'agit dans ce cas de la notion d'« intension », bien distincte de la notion d'« intention » ou d'« intentionnalité ». Bien que Tim Crane élucide dans son ouvrage une partie des éléments qui lient intension et intention, nous n'entrons pas dans ces débats ici.

3 Le logicien allemand n'est pas ici cité par Crane pour son emploi du terme d'« intensionnalité », mais pour l'influence que ses travaux ont eu sur les questions de significations qui y sont liées.

4 Voir à ce sujet D. SERON, *Ce que voir veut dire : essai sur la perception*, Paris, Cerf, 2012, pp. 6-18. Nous entendons ici l'expression de « tradition phénoménologique » en un sens très large qui couvre aussi bien les phénoménologues allemands et français comme Husserl ou Sartre que les auteurs connexes qui ont pu se réclamer des premiers.

chose⁵. L'intentionnalité peut donc se définir minimalement comme la propriété qu'à l'esprit d'être dirigé sur le monde, sur un objet. Les caractéristiques de cette capacité de l'esprit sont décrites très différemment selon les auteurs qui emploient le terme, et il n'est pas nécessaire d'en donner ici un compte-rendu exhaustif. Nous ne ferons ainsi qu'indiquer brièvement deux façons très générales de définir cette intentionnalité. On peut considérer l'intentionnalité soit comme une relation à un objet extérieur, soit comme une propriété de l'état mental. La première option, défendue notamment par Sartre⁶, consiste à voir dans l'intentionnalité la manière dont l'esprit se rapporte directement au monde des choses. En tant que relation, l'intentionnalité implique l'existence de ses *relata*, à savoir ici l'esprit et le monde. Cette conception ne va pas sans poser de problèmes dans le cas des états intentionnels dirigés vers des objets non existants, mais nous y reviendrons plus tard dans ce travail. L'autre conception, qui est celle qu'a défendue Husserl, consiste à considérer l'intentionnalité comme une propriété de l'acte mental⁷. Cette propriété consiste en ce que l'acte possède un contenu intentionnel, c'est-à-dire une représentation mentale de l'objet⁸. Être intentionnel, c'est donc posséder un contenu intentionnel, soit une représentation de l'objet intentionnel. Tim Crane défend pour sa part une conception proche de celle de Brentano et de Husserl en ce qu'il refuse que l'intentionnalité soit une relation à un objet. Il préfère cependant à cette idée celle de l'intentionnalité comme « propriété d'avoir un contenu intentionnel », qu'il comprend dans le sens d'une relation à un contenu⁹, s'éloignant ainsi de Husserl qui refuse tout type de conception relationnelle de l'intentionnalité¹⁰.

La notion d'intentionnalité a pris une place considérable dans les débats contemporains en philosophie de l'esprit, où elle est généralement considérée comme l'une des propriétés les plus fondamentales du mental. En effet, depuis les années 70 et l'article programmatique de

5 La formulation est de Husserl (Voir par exemple E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. M. B. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 77-78 [71-72]).

6 J. P. SARTRE, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990 (1947), pp. 9-12.

7 Nous utiliserons indifféremment au cours de ce travail les notions d'« état » et d'« acte » mental ou intentionnel. Il est possible de différencier les deux termes quant à l'existence dans le second de parties temporelles (l'acte a un début et une fin) absente du premier. Cependant, cette distinction est principalement une distinction technique employée dans la résolution de problèmes bien particuliers qui ne nous occuperont que peu ici. Nous nous autoriserons donc à traiter ces termes comme équivalents, option somme toute assez courante dans la littérature sur le sujet.

8 Cette idée de « représentation » doit ici être distinguée de la notion telle qu'elle se trouve chez les empiristes. À la différence de ces derniers, cette notion ne suggère ici aucun réalisme indirect ; la représentation ne se présente pas comme un intermédiaire entre l'esprit et le monde.

9 Tim Crane trouve d'ailleurs l'idée chez Brentano : F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac et J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008 [1874], p.100.

10 E. HUSSERL, *Recherches logiques*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, Volume III, pp. 178-179 [376-377].

Thomas Nagel, « What is It Like to Be a Bat ? »¹¹, on divise généralement l'esprit en deux parties hétérogènes : la conscience phénoménale, ou l'« effet que cela fait »¹², d'une part, et l'intentionnalité d'autre part. La première constitue le caractère subjectif de l'expérience et consiste en un « effet que cela fait » d'être dans un état mental donné. Ainsi, lorsque je vois une pomme rouge, cela me fait quelque chose de voir du rouge, je ressens une impression de rouge éminemment subjective et ponctuelle. L'intentionnalité, de l'autre côté, est, comme nous l'avons développé plus haut, la propriété pour l'esprit d'être dirigé sur les choses, d'être à propos (*about*)¹³ de quelque chose. La rougeur m'apparaît alors non plus sous l'angle de mon expérience subjective, mais sous celui des propriétés objectives de la pomme. Le rouge m'apparaît comme une catégorie générique, plus ou moins objective et qui perdure dans le temps.

Ces deux caractères du mental sont définis de manières diverses selon les auteurs et nous n'en donnons ici qu'une définition très générale. Mais cette description générale est à elle-même suffisante pour saisir l'origine de nombreuses questions que cette division en deux caractères a générées. Il est en effet courant que cette bipartition de l'esprit débouche sur la thèse d'une séparation radicale des deux caractéristiques du mental¹⁴. Cette thèse, habituellement qualifiée de séparatiste, tend à distinguer la part phénoménale et la part intentionnelle de l'esprit, ceci tant sur le plan métaphysique où les deux parts sont alors considérées comme deux entités de nature radicalement hétérogène ; que sur le plan épistémologique dans la mesure où ces deux caractères de l'esprit reçoivent des descriptions totalement différentes (l'intentionnalité en termes de contenu, et la conscience phénoménale comme impossible à décrire ou via l'utilisation de *qualia*¹⁵, mais nous y reviendrons). Mais le

11 T. NAGEL, « What is It Like to Be a Bat? », *Philosophical Review*, vol. 83/4, 1974, pp. 435-450.

12 Nous reviendrons un petit peu plus loin sur l'emploi des différents termes qui entourent la notion de « phénoménal » et celles qui lui sont apparentées.

13 Tim Crane emploie parfois l'expression d'*aboutness* pour désigner cette propriété de l'intentionnalité et éviter ainsi l'expression de « relation ». Cet *aboutness* est difficile à traduire en français autrement que par un néologisme barbare (du style « asujetivité »). Nous préférons donc conserver le terme anglais.

14 Sur ce qui suit, voir D. SERON, « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, vol. 6/8, 2010.

15 Il s'agit ici de bien comprendre la signification des termes dont il est question. La conscience phénoménale se comprend, comme nous l'avons indiqué, comme l'« effet que cela fait » d'être dans un état mental donné. Ned Block définit la conscience phénoménale de la manière suivante : « La conscience P [phénoménale] est l'expérience [...] ce qui fait qu'un état est phénoménalement conscient, c'est qu'il y a un "effet que cela fait" d'être dans cet état [litt : c'est qu'il y a quelque chose "comme quoi c'est"] » (N. BLOCK, « On a Confusion About a Function of Consciousness », *Brain and Behavioral Sciences*, vol. 18/2, 1995, p. 230). Il s'agit donc du caractère éminemment subjectif de l'expérience, caractère qui est, pour de très nombreux auteurs, irréductible. Les *qualia* dont il est ici question est une manière de désigner ces propriétés phénoménales, celles qui font de la conscience phénoménale cette expérience particulière. Dans les termes de Crane, les *qualia* sont les « propriétés non intentionnelles dont l'instanciation explique (ou explique partiellement) le caractère phénoménal des états qualitatifs » (T. CRANE, *Elements of Mind*, *op. cit.*, p. 76. Les états qualitatifs dont il est question sont quant à eux définis comme états phénoménaux qui possèdent un caractère phénoménal sensoriel). Ainsi, si la quasi-totalité des philosophes de l'esprit contemporains

séparatisme ne s'arrête pas là. En plus d'affirmer la radicale séparation entre conscience phénoménale et intentionnalité, le séparatisme soutient également que si l'une (l'intentionnalité) est « facilement » théorisable, il n'en est rien de la seconde. La conscience phénoménale, en tant qu'expérience subjective, serait impossible à décrire en termes objectifs et constituerait ainsi le *hard problem*¹⁶ (problème difficile) de la philosophie de l'esprit. Si la conscience phénoménale représente le *hard problem* de la philosophie de l'esprit, c'est que son programme a toujours été, depuis ses débuts dans les années 60, de produire une théorie naturaliste de l'esprit. Cette naturalisation est à entendre au sens d'une tentative pour décrire l'esprit dans les termes objectifs des sciences naturelles¹⁷. Si ce projet a rencontré de nombreuses difficultés, l'existence d'une caractéristique du mental radicalement subjective et comme telle inobjectivable reviendrait, pour la philosophie de l'esprit, à abandonner, au moins en partie, son projet initial, en reconnaissant au mental une irréductibilité fondamentale. Ce problème majeur pour la philosophie de l'esprit a parfois été qualifié d'*explanatory gap*¹⁸, c'est-à-dire de fossé explicatif, dans la mesure où la conscience phénoménale semble infiniment difficile à expliquer en termes objectifs au regard de la relative facilité que l'on peut avoir à naturaliser l'intentionnalité (quoi qu'on pense du succès d'un tel type d'explication).

Cette conception séparatiste de l'esprit, outre les problèmes spécifiques qu'elle pose à la philosophie de l'esprit, génère également des difficultés plus générales. Elle apparaît notamment contre-intuitive pour qui voudrait établir une « théorie complète et unifiée de l'esprit »¹⁹. Or, notre usage courant du terme d'« esprit » tend à une telle conception unifiée. C'est dans ce but que de nombreuses solutions ont été proposées, toutes ayant pour objectif de combler, d'une façon ou d'une autre, le fossé explicatif. Ces différentes solutions tentent tantôt de refuser la conception séparatiste de l'esprit, tantôt de l'accepter en l'amendant plus ou moins largement²⁰. Les tentatives en ce sens se sont multipliées. Nous nous bornerons ici à en décrire brièvement certaines des plus importantes.

admettent l'idée de conscience phénoménale, ils sont beaucoup moins nombreux à accepter les *qualia*, dont le statut exact n'est jamais parfaitement clair.

16 L'expression *hard problem* trouve son origine chez David Chalmers (D. CHALMERS, « Facing Up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies* 2/3, 1995, pp. 200-219).

17 Nous ne reviendrons pas ici sur les diverses formes qu'à pris ce programme de naturalisation. Pour plus d'informations, voir J. KIM, *Philosophie de l'esprit*, trad. D. Michel-Pajus, M. Mulcey et Ch. Théret, Paris, Ithaque, 2008, ainsi que D. FISSETTE et P. POIRIER, *Philosophie de l'esprit: état des lieux*, Paris, Vrin, 2000.

18 L'expression est de Levine (Voir T. CRANE, *Elements of Mind*, *op. cit.* p.163 (note 33)).

19 D. SERON, « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », art. cit., p. 166.

20 Une classification de ces différentes solutions a notamment été proposée par Uriah Kriegel, classification que reprend à son compte Denis Seron dans « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Ibidem.*, pp. 167-170.

Une première tentative de solution consiste à accepter l'existence des propriétés phénoménales (que l'on appelle généralement *qualia*) non-représentationnelles, mais à considérer leur compréhension et leur description comme impossible. Cette proposition consiste donc à admettre, comme nous le décrivions plus haut, une séparation de la notion d'esprit en une part intentionnelle et une part non-intentionnelle, tout en affirmant que la nature de cette part non-intentionnelle reste un mystère²¹. Un second type de tentative consiste à « rabattre » une des deux caractéristiques de l'esprit sur l'autre. Il s'agit de considérer que l'un des deux aspects de l'esprit décrit plus haut peut être réduit à l'autre. En d'autres termes, ces propositions consistent à expliquer l'intentionnel par le non-intentionnel (ou *vice versa*). Il est à noter qu'il peut s'agir là soit d'une simple tentative de réduction : les deux parts de l'esprit existent toutes deux mais l'une peut être expliquée par l'autre ; soit se présenter plutôt comme une élimination pure et simple de l'un des deux termes : il n'existe que la part intentionnelle de l'esprit (ou seulement sa part phénoménale). La réduction (ou l'élimination) d'un terme par un autre peut s'opérer de deux manières : soit on rabat l'intentionnalité sur la conscience phénoménale en tentant d'expliquer tout état mental intentionnel en termes d'effet que cela fait (généralement par un recours au *qualia*). La thèse défendue alors peut être qualifiée de « phénoménologie de l'intentionnalité » ; soit on opère la réduction inverse en tentant d'expliquer la conscience phénoménale (et les *qualia*) par la seule conscience intentionnelle (« intentionnalité de la phénoménologie »²²). Cette deuxième position est notamment celles des théories représentationnalistes telles qu'elles ont été développées par des auteurs tels que Fred Dretske et Michael Tye, mais aussi par Tim Crane qui nous intéressera plus particulièrement dans la suite de ce chapitre²³. Les auteurs qui défendent ces théories représentationnalistes soutiennent généralement une certaine version de la thèse de Brentano qui veut que tout état mental est intentionnel²⁴. Enfin, une troisième option, l'inséparatisme consiste à refuser la bipartition de l'esprit entre conscience phénoménale et conscience intentionnelle (ce qui revient à défendre les deux thèses précédemment citées : la « phénoménologie de l'intentionnalité » et l'« intentionnalité de la phénoménologie »). Cette position inséparatiste revient donc à affirmer l'identité de l'intentionnel et du phénoménal.

21 Cette position, le mystérianisme, est emblématiquement défendue par C. McGinn (Voir par exemple C. MCGINN, *The Character of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd., 1997, pp. 42-43).

22 Nous verrons plus loin qu'il existe également une « intentionnalité phénoménale », qui désigne une théorie inséparatiste plus large.

23 Théories auxquelles il faudrait peut-être ajouter ici, comme le fait Seron, l'hétérophénoménologie de Daniel Dennet qui tente de proposer une phénoménologie à la troisième personne.

24 Au mépris, le plus souvent, de la converse de cette thèse : tout ce qui est intentionnel est mental. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Cette position²⁵ est notamment défendue par Brian Loar, Uriah Kriegel, Terrence Horgan et John Tienson. Ces cadres ne sont pas complètement rigides et visent plus à un début de classification qu'à de réelles et profondes séparations. Ainsi, on peut considérer, par exemple, certaines versions du représentationnalisme comme inséparatistes en ce qu'elles cherchent à éviter d'une certaine façon une séparation de l'esprit²⁶.

Nous allons maintenant nous pencher plus précisément sur la réponse que propose Tim Crane au difficile problème de la conscience phénoménale. Cette solution, comme nous le verrons, s'inspire largement du représentationnalisme, mais en diffère également sur de nombreux points.

2. Intentionnalisme et intentionnalité

Comme nous l'avons brièvement introduit dans le paragraphe précédent, Tim Crane défend une position intentionnaliste qui voit dans l'intentionnalité la caractéristique fondamentale de l'esprit²⁷. Plus précisément, l'intentionnalisme consiste à défendre une version de la thèse de Brentano qui s'énonce comme suit : tout ce qui est mental est intentionnel. Tous les états mentaux (imagination, croyance, perception, etc.) se caractérisent par le fait qu'ils sont « à propos de quelque chose », c'est-à-dire qu'ils possèdent un objet²⁸. La thèse de Brentano (ainsi que sa converse) se présente comme une proposition pour une unification de l'esprit, comme l'énoncé d'une marque distinctive pour le mental qui permettrait de suggérer que l'unité de l'esprit n'est pas simplement une unité nominale. En défendant la thèse de Brentano, l'objectif de Tim Crane est donc de trouver un élément qui figurerait dans tous les états mentaux, et qui permettrait ainsi de les identifier comme tels. L'obstacle principal à cette définition brentanienne réside dans le fait qu'elle ne peut être valide que si nous possédons déjà un concept d'esprit auquel comparer l'intentionnalité pour affirmer l'identité des deux termes. Or, estiment les critiques de la thèse de Brentano²⁹, nous ne

25 C'est cette position qui fait plus proprement l'objet de l'article de Denis Seron dont nous nous inspirons ici.

26 Le caractère séparatiste ou non des théories représentationnalistes dépend ainsi du fait qu'elles se présentent comme réductionnistes ou comme éliminativistes.

27 Nous définirons un petit peu plus loin ce qu'il y a lieu de mettre sous la notion d'intentionnalité chez Tim Crane. Pour l'heure, nous nous concentrons plutôt sur les objectifs que poursuit Tim Crane à travers sa théorie.

28 Il est intéressant de remarquer que la thèse de Brentano comporte initialement une converse : tout ce qui est intentionnel est mental. Cette converse (nettement moins populaire) suggère que du non mental est non intentionnel. Cette affirmation exclut dès lors le mouvement des plantes vers le soleil, exemple avancé par Dretske, cité dans T. CRANE, « Intentionality as the Mark of the Mental », in T. Crane, *Aspects of Psychologism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014, pp. 92-93.

29 La critique en question est développée par Tim Crane dans *Elements of Mind, op. cit.*, p.3. Cependant, Tim Crane ne nomme malheureusement aucun des critiques auquel il fait allusion. On peut cependant penser à des auteurs tels que Charles Travis qui refusent explicitement l'idée que l'ensemble du mental soit intentionnel (Travis refuse notamment

possédons pas de tel concept. Dans *Elements of Mind*, Tim Crane suggère au contraire que nous possédons bien une telle définition minimale de l'esprit, et avance pour preuve le recours quasi-systématique que nous y faisons lorsqu'il nous faut distinguer les animaux qui possèdent un esprit de ceux qui en sont dépourvus³⁰. Par exemple, si nous sommes sans doute prêts à reconnaître une certaine forme d'esprit aux grands primates, cela est moins sûr dans le cas des mollusques ou des amibes, et cette classification suggère à elle seule que nous possédons bien un terme d'esprit pour les discriminer.

Mais en quoi consiste dès lors cette notion primitive d'esprit ? Pour Tim Crane, il s'agit principalement du fait que l'être humain, créature qui a de manière indéniable un esprit, possède un *point de vue*, une *perspective* sur le monde. Cette notion de perspective (ou de point de vue) est à entendre dans deux sens : d'une part, avoir une perspective sur le monde, c'est se le représenter depuis un certain point de l'espace ; mais c'est aussi, d'autre part, posséder une opinion, un jugement sur ce monde. Ainsi, l'animal qui possède un esprit est celui qui peut se représenter ce monde et produire un jugement sur celui-ci³¹. C'est à partir de cette notion de perspective, et en parallèle avec elle, que Tim Crane propose d'aborder la notion d'intentionnalité. La perspective comporte deux caractéristiques principales qui permettent d'introduire la notion d'intentionnalité : premièrement, la perspective est toujours dirigée, depuis un point de vue, vers un objet. Une perspective est toujours perspective *de* quelque chose ou point de vue *sur* quelque chose. Deuxièmement, la perspective représente toujours son objet d'une certaine manière. La technique de la perspective elle-même est d'ailleurs née en peinture du besoin de représenter en deux dimensions les objets originellement en trois dimensions. La perspective est donc toujours perspective d'un quelque chose qu'elle présente d'une certaine manière.

Or, ces deux caractéristiques sont pour Tim Crane les deux caractéristiques définitives de l'intentionnalité. L'intentionnalité est toujours dirigée, elle est toujours à propos de quelque chose, et ce quelque chose à propos de quoi elle est, est l'objet intentionnel. Cette première caractéristique, Tim Crane la nomme *directness* que nous traduirons, pour en conserver l'originalité, par le néologisme « directionnalité ». La deuxième caractéristique de

ce caractère intentionnel aux perceptions, voire CH. TRAVIS, « The Silence of the Senses », *Mind*, vol. 113/449, 2004, p. 57-94). Cependant, il n'est pas sûr que Travis refuserait l'idée que nous possédons bien un concept d'esprit.

30 T. CRANE, *Elements of Mind*, *op. cit.*, pp. 4-6.

31 Cette idée est assez proche de l'idée de McDowell selon laquelle les animaux ont un *environnement*, tandis que les êtres dotés d'esprit ont un *monde* (J. MCDOWELL, *L'esprit et le monde*, trad. Christophe Al-Saleh, Paris, Vrin, 2007, sixième conférence). Cette proposition de McDowell est d'ailleurs ce que Christopher Peacocke reconnaît de plus intéressant chez son collègue sud-africain. Il propose d'ailleurs une tentative pour concilier cette idée avec son non-conceptualisme (Voir Ch. PEACOCKE, « Does Perception Have a Nonconceptual Content? », *Journal of Philosophy*, vol. 98/5, 2001, p. 262).

l'intentionnalité est ce que Crane nomme la « forme aspectuelle » (*aspectual shape*) qui consiste en la manière dont m'apparaissent les choses. Je me représente toujours l'objet intentionnel d'une certaine façon, sous un certain éclairage, un certain point de vue. Il ne m'est en effet pas possible, par exemple, de voir une pomme, sans voir celle-ci d'une certaine manière (comme rouge, mûre, sous tel angle, dans telles conditions). Cette manière de présenter l'objet, cette forme aspectuelle, nous donne le contenu intentionnel, qui se définit donc comme une certaine manière de présenter l'objet intentionnel. « Directionnalité » et « forme aspectuelle » constituent ainsi les deux caractéristiques principales de l'intentionnalité et permettent d'y dégager les notions d'objet et de contenu. Mais à quoi exactement renvoient ces deux notions ?

2.1. La structure intentionnelle : contenu, objet et mode intentionnel

Il y a selon Tim Crane trois raisons de parler de contenu, c'est-à-dire trois manières de décrire notre représentation de l'objet, trois caractéristiques que peuvent présenter les contenus. Ces trois caractéristiques ne doivent pas nécessairement être toutes les trois présentes dans chaque contenu, mais l'objet est toujours présenté selon au moins l'une d'elles. Ces trois caractéristiques sont celles d'« aspect » (*aspect*), d'« absence » (*absence*) et d'« exactitude » ou de « précision » (*accuracy*)³². La première, l'aspect, concerne le fait que l'objet d'un état mental peut être présenté de différentes façons, et ce, même lorsque l'état mental reste du même type ou que l'objet visé reste le même. Cette « manière de présenter l'objet » semble se confondre avec la notion même de forme aspectuelle, impression encore renforcée par le fait que Tim Crane abandonne progressivement, dans ses écrits, la présentation de l'intentionnalité sous les termes de directionnalité et de forme aspectuelle au profit de la bipartition objet-contenu, et de la triple détermination de ce contenu³³. La deuxième caractéristique, celle de l'absence, a pour but de rendre compte de l'idée qu'un état mental puisse être dirigé sur un objet non-existant (le père Noël ou les centaures par exemple). La caractéristique d'absence sert donc à exprimer l'idée que, lorsque j'intentionne un objet non existant, j'intentionne bien quelque chose qui n'est pas un objet réel, mais un *contenu réel*, c'est-à-dire une représentation de l'objet³⁴. Enfin, la troisième caractéristique,

32 Il nous est malheureusement impossible de trouver une traduction d'« accuracy » qui soit à la fois adéquate et qui conserve l'unité des trois termes qui tous commencent par la lettre « a ». Nous avons cependant choisi ici de préférer le sens à l'élégance.

33 Voir par exemple T. CRANE, « Is Perception a Propositional Attitude? » in T. Crane, *Aspects of Psychologism*, op. cit., pp. 217-235. Ceci-dit, le passage d'une caractérisation du contenu en termes de forme aspectuelle à une description en trois caractéristiques ne semble être qu'une amélioration de la caractérisation originelle. On pourrait donc comprendre l'idée de forme aspectuelle comme l'ensemble formé par les trois caractéristiques du contenu que nous venons d'exposer.

34 Nous reviendrons plus longuement sur la notion, assez problématique, d'objet non existant dans la seconde partie.

celle d'exactitude, concerne la capacité de l'état mental à représenter plus ou moins fidèlement l'objet visé. Lorsque je me représente l'objet, cette représentation, c'est-à-dire le contenu, peut être adéquate ou inadéquate à l'objet intentionnel. L'objet intentionnel peut être différent de la manière dont je me le représente. Je peux par exemple considérer que la tour que je vois au loin est carrée car elle m'apparaît comme telle, mais découvrir en m'approchant que cette tour était en fait pentagonale. Le contenu intentionnel de mon acte de perception était donc inexact. Notons encore qu'à la différence de la notion de vérité, celle d'exactitude comporte des degrés ; je peux plus ou moins me tromper selon la situation. Nous pouvons donc comprendre l'intentionnalité comme le fait (1) d'être toujours dirigé, d'être à propos de quelque chose ; ce quelque chose est l'*objet intentionnel* ; et (2) de présenter l'objet d'une certaine manière, c'est-à-dire selon l'aspect, l'absence et l'exactitude, qui forment les trois caractéristiques de la représentation de l'objet, c'est-à-dire du *contenu intentionnel*.

Ces deux termes, que nous venons de détailler, objet intentionnel et contenu intentionnel, forment le noyau dur de l'intentionnalisme de Tim Crane, et c'est à travers eux qu'il entend résoudre les nombreux problèmes posés par le séparatisme. Cependant, la théorie ne serait pas complète et se résumerait à une simple forme de représentationnalisme sans un troisième terme. Ce troisième terme survient lorsque nous voulons différencier deux états mentaux. La question est la suivante : ne nous est-il pas possible d'avoir deux états intentionnels distincts qui visent pourtant le même objet et ont un même contenu intentionnel ? Lorsque je vois un avion dans le ciel et lorsque j'entends le même avion, n'ai-je pas un même contenu intentionnel (un avion dans le ciel) qui me présente un même objet (l'avion) ? Il semble pourtant bien que ces deux états mentaux soient distincts : voir n'est pas la même chose qu'entendre. Mais alors, d'où vient cette différence si ce n'est du contenu ou de l'objet ? Faudrait-il en appeler à des caractéristiques non intentionnelles ? Pour Tim Crane, il s'agit plutôt d'ajouter à la structure intentionnelle décrite plus haut la notion de *mode intentionnel*³⁵. Tim Crane présente le mode intentionnel et son rôle dans la structure intentionnelle comme suit : « Le contenu d'un état est une partie de ce qui individue cet état : c'est-à-dire ce qui le distingue de tous les autres états. L'autre chose qui distingue un état

Notons seulement ici que Tim Crane entend ici s'opposer à Searle pour qui les états mentaux qui visent des objets non existants n'ont pas d'objet du tout. Notons également que Tim Crane tire l'origine de son concept de « contenu réel » chez Husserl, ce qui n'est pas sans poser question. En effet, le contenu réel semble chez Husserl désigner plutôt l'acte psychologique lui-même et non la partie intentionnelle qui en est une propriété. Ainsi, il est difficile de voir comment on pourrait entendre l'usage que fait Tim Crane de la notion de « contenu réel » au même sens que chez Husserl, puisqu'il faudrait alors que le contenu intentionnel soit l'acte psychologique lui-même. Mais laissons ici cette question ; les problèmes liés à la théorie de l'objet de Crane seront traités dans la deuxième partie.

35 Tim Crane emprunte le terme à Searle (voire J. SEARLE, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. fr. Claude Pichevin, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985).

intentionnel est le fait qu'il soit une croyance, ou un désir, ou n'importe quoi. [...] J'appelle cet aspect de l'état – la relation qui relie le sujet au contenu – le "mode intentionnel" »³⁶. Le mode intentionnel est ainsi le type de relation que le sujet entretient à son contenu. Les différents modes sont nombreux et regroupent tant les différents sens de la perception (voir, toucher, ouïr, etc.) que d'autres états mentaux (imaginer, rêver, penser, etc.). La structure intentionnelle que propose Tim Crane se présente donc comme suit : Sujet – Mode intentionnel – Contenu intentionnel.

Maintenant que nous possédons une première définition de l'intentionnalité, il nous faut revenir à l'intentionnalisme afin de voir en quoi les développements de Crane permettent une nouvelle solution au problème du séparatisme.

2.2. Intentionnalisme fort et intentionnalisme faible

L'intentionnalisme, comme le représentationnalisme, vise, on l'a dit, à déjouer le séparatisme en affirmant que les *qualia*, c'est-à-dire les caractéristiques phénoménales des états mentaux, peuvent être expliqués en termes d'intentionnalité. Autrement dit, toute différence d'état mental est soit une différence de contenu intentionnel, soit une différence de mode intentionnel, soit une combinaison des deux. Mais si cette première définition est assez simple, elle n'est bien sûr pas le dernier mot de l'intentionnalisme et soulève de nombreuses questions auxquelles il nous faut maintenant répondre. Mais avant cela, une brève précision terminologique s'impose. Tim Crane utilise, principalement dans ses écrits plus anciens (jusqu'à *Elements of Mind*), le terme d'« intentionnalisme » en insistant sur sa différence avec le représentationnalisme. Cette différence est une simple préférence d'ordre terminologique : le terme d'intentionnalisme est moins connoté historiquement que le représentationnalisme, qui renvoyait précédemment au réalisme indirect, par exemple celui de la théorie des *sense data*. Cependant, le représentationnalisme renvoie plutôt aujourd'hui aux théories que nous évoquons plus haut et qui se présentaient comme des tentatives de réponse au séparatisme, comme par exemple celles de Tye ou de Dretske, et ne suppose plus de réalisme indirect. C'est pourquoi Tim Crane accepte progressivement l'usage courant, jusqu'à l'employer lui-même dans *The Objects of Thought*. Cependant, étant donné les nombreuses différences qui séparent l'intentionnalisme de Tim Crane et ce que nous pourrions appeler le représentationnalisme standard, nous continuerons à séparer les deux termes. Nous utiliserons donc le terme

36 T. CRANE, « The Intentional Structure of Consciousness », in T. Crane, *Aspects of Psychologism*, op. cit., p. 130, à moins d'une indication contraire, toute les traductions sont de l'auteur de ces lignes.

d'« intentionnalisme » pour nous référer à la théorie de Crane, et celui de « représentationnalisme » pour désigner le représentationnalisme standard.

Ces précisions données, il nous faut maintenant entrer plus précisément dans la description de cet intentionnalisme. L'intentionnalisme consiste avant tout en un refus des *qualia*, dont l'explication est prise en charge par l'intentionnalité du mental. Si notre expérience possède bien un caractère phénoménal³⁷, celui-ci serait entièrement expliqué, selon Crane, par la structure intentionnelle de cette expérience. Mais cette idée ne va pas de soi, et de nombreux auteurs ont au contraire cherché à trouver une autre manière d'expliquer la conscience phénoménale. La position la plus courante à ce sujet consiste à admettre les *qualia* dont nous faisons mention plus haut. Mais que sont en fait les *qualia* ? Deux réponses sont possibles : soit les *qualia* sont des types d'états mentaux à part entière (purs *qualia*), soit ils sont une propriété des états mentaux. Dans ce deuxième cas, les *qualia* se présenteraient alors comme des propriétés d'ordre supérieur (des propriétés de propriétés) puisqu'ils viendraient se surajouter au caractère intentionnel (intentionnalisme faible). L'intentionnalisme refuse bien sûr la première option : si tout état mental est intentionnel, il n'y a aucune place pour des états mentaux phénoménaux. Mais qu'en est-il de la seconde option ? L'intentionnalisme doit-il forcément rejeter toute existence aux *qualia*, même entendus comme propriétés d'ordre supérieur ? Tim Crane répond à ces questions par la négative et propose une distinction entre intentionnalisme fort et intentionnalisme faible. L'intentionnalisme faible défend bel et bien la thèse de Brentano selon laquelle tout état mental est intentionnel, et l'interprète bien dans le sens d'une entière détermination du mental par l'intentionnel.

Cependant, cette version de l'intentionnalisme n'exclut pas la possibilité que des propriétés phénoménales viennent se surajouter au caractère intentionnel du mental. Ainsi, lorsque je vois du rouge, il y aurait bien un « effet que cela fait » de voir ce rouge, mais seulement en tant que propriété de l'acte intentionnel lui-même. Je n'ai un « effet que cela fait » de voir du rouge, que dans la mesure où j'ai un contenu intentionnel de rouge. Le mental est bien dès lors intentionnel, mais ce caractère intentionnel n'épuise pas en totalité l'état mental. À l'inverse, l'intentionnalisme fort, auquel souscrit Tim Crane, refuse toute existence à quelque propriété phénoménale que ce soit. Le mental est intentionnel, point. Toute autre caractéristique du mental ne serait qu'une variation de la structure intentionnelle, selon son mode et/ou son contenu. L'intentionnalisme fort défend ainsi la thèse de l'exhaustivité

37 Nous entendons pour l'instant le terme « phénoménal » au sens que ce terme a chez Nagel, c'est-à-dire comme « effet que cela fait », qui est ici également compris comme « non intentionnel ». Nous verrons plus loin qu'il y a lieu de questionner cette définition, au moins dans le cadre de la théorie intentionnaliste de Tim Crane.

(*exhaustion thesis*). Pour l'exprimer dans les termes de Seagers et Bourget: « Pour tout caractère phénoménal P il y a un contenu C tel qu'un état mental avec P n'est rien de plus qu'un état phénoménal avec C comme contenu »³⁸. L'intentionnalisme fort refuse donc toute forme d'existence aux *qualia*. À cette distinction entre intentionnalisme fort et intentionnalisme faible vient s'ajouter celle que Tim Crane propose dans son article « Intentionalism »³⁹ en 2009, et qui sépare intentionnalisme pur et intentionnalisme impur. Selon l'intentionnalisme pur, ce qui distingue deux états mentaux, ce qui, le cas échéant, fait varier le caractère phénoménal d'un acte mental est uniquement son contenu. Cette forme d'intentionnalisme est celle que privilégie le représentationnalisme. Or, comme nous l'avons vu plus haut, la structure intentionnelle telle que la défend Tim Crane se compose d'un contenu intentionnel d'une part, et d'un mode intentionnel d'autre part. Ainsi, l'intentionnalisme impur estime-t-il que toute variation du caractère phénoménal d'un état mental est déterminée par une combinaison du mode intentionnel et du contenu intentionnel de l'état mental⁴⁰.

Quels arguments peuvent être avancés en faveur de l'une ou l'autre forme d'intentionnalisme ? Tout d'abord, l'un des arguments majeurs du représentationnalisme à l'encontre des *qualia* tend à réduire ces derniers au contenu intentionnel, et défend ainsi un intentionnalisme pur. Cet argument est l'argument de la transparence. Voici comment Michael Tye le développe :

Concentrez votre attention sur un carré qui a été peint en bleu. Intuitivement, vous êtes directement conscients du caractère bleu et du caractère carré comme étant là, dans le monde, éloignés de vous, comme des caractéristiques d'une surface externe. Maintenant, tournez votre regard vers l'intérieur et essayez de devenir conscient de votre expérience elle-même, à l'intérieur de vous, séparée de ses objets. Essayez de concentrer votre attention sur des caractéristiques intrinsèques de l'expérience qui la distingue d'autres expériences, quelque chose autre que le fait d'être une expérience *de*. La tâche semble impossible : la conscience de quelqu'un semble toujours glisser à travers l'expérience vers le caractère bleu et le caractère carré, comme instanciés ensemble dans un objet externe. En tournant notre esprit vers l'intérieur pour assister à l'expérience, on

38 W. SEAGER et D. BOURGET, « Representationalism About Consciousness » in M. Velmans et S. Schneider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 263.

39 T. CRANE, « Intentionalism », in T. Crane, *Aspects of Psychologism*, *op. cit.*, pp. 149.

40 Notons ici que cette distinction entre intentionnalisme pur et impur rejoint la distinction que nous faisons dans ce travail entre « intentionnalisme » qui renvoie à la position de Tim Crane (où la structure intentionnelle est de type mode plus contenu), et « représentationnalisme » qui renvoie au représentationnalisme standard qui défend habituellement un intentionnalisme pur (voir notamment M. TYE, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995).

semble se retrouver concentré à nouveau sur ce qui est à l'extérieur, sur les caractéristiques ou propriétés externes.⁴¹

L'argument de la transparence défend ainsi l'idée que lorsque je me penche sur mon expérience pour en connaître les propriétés intrinsèques, je ne saisis rien d'autre que les propriétés de l'objet de mon expérience, et non celle de l'expérience elle-même. L'expérience est transparente, je ne saisis à travers elle que l'objet. Cet argument ne satisfait pas Tim Crane⁴² qui voit deux manières d'y répondre : soit la théorie des *qualia*, que rejette précisément l'intentionnalisme ; soit un intentionnalisme impur qui affirmerait que la réflexion sur l'expérience nous donne bien plus que le contenu intentionnel, puisqu'elle nous donne aussi son mode intentionnel⁴³. Selon cette deuxième hypothèse, je saisisrais donc, dans mon acte réflexif, une certaine qualité de l'expérience, qui est la manière dont elle relie le sujet à son contenu. L'intentionnalisme impur refuse donc l'argument de la transparence et se sépare ainsi du représentationnalisme standard. Mais reste alors à savoir si cet intentionnalisme impur doit être fort ou faible ; autrement dit, s'il faut ou non admettre des *qualia* comme propriétés d'ordre supérieur qui viendraient se surajouter à la structure intentionnelle.

Trouver une solution à cette dernière question requiert de mieux saisir ce que Tim Crane entend par *qualia*. Pour donner un aperçu complet de la conception que le philosophe anglais propose des *qualia*, il nous faut passer par une meilleure définition du terme « phénoménal ». Cette clarification permettra de mieux saisir ce que sont les *qualia* pour Tim Crane ainsi que la manière dont celui-ci les refuse.

3. Les contre-arguments à l'intentionnalisme : sensations et émotions

Il nous reste donc maintenant à voir de quelle manière Tim Crane entend rejeter les *qualia*. Le problème résiduel de l'intentionnalisme consiste en sa possibilité de rendre compte d'états mentaux considérés généralement comme non intentionnels, c'est-à-dire comme ne visant aucun objet, comme n'ayant pas de contenu intentionnel. Ce type d'état répond à la définition des *qualia* comme propriétés non intentionnelles. Les états invoqués comme non intentionnels pour réfuter le représentationnalisme sont typiquement ceux des sensations corporelles, et plus particulièrement la douleur, ainsi que des émotions. Les partisans de la

41 M. TYE, *op. cit.*, p. 30. Notons que cette situation est suivie de son application au cas de l'illusion et de la douleur que nous traiterons plus loin.

42 Tim Crane estime en effet que nous pouvons bien accéder à certaines caractéristiques de notre expérience. Par exemple, lorsque je retire mes lunettes et que tout m'apparaît flou, il s'agit bien, pour Crane, d'une caractéristique de mon expérience, et non des objets qui m'entourent. Pour plus de détails, voir T. CRANE, « The Given », in T. Crane, *Aspects of Psychologism*, *op. cit.*, pp. 235-257.

43 T. CRANE, « Intentionalism », art. cit., pp. 154-158.

théorie des *qualia* estiment en général que ce qui différencie deux états de douleur est l'« effet que cela fait » d'être dans tel ou tel état de douleur, et non un quelconque contenu intentionnel qu'on aurait par ailleurs du mal à concevoir. Dans les termes de Colin McGinn : « Les sensations corporelles n'ont pas d'objet intentionnel dans le même sens que les expériences perceptives [...] nous distinguons entre une expérience visuelle et ce dont elle est expérience ; mais nous ne faisons pas de telle distinction dans le cas des douleurs »⁴⁴. La douleur n'est pas intentionnelle en ce qu'elle n'a pas d'objet à propos duquel elle est douleur. Il en va de même pour une émotion : lorsque je suis heureux ou déprimé, je n'ai apparemment pas d'objet vers lequel ces états se dirigent. Je suis heureux ou malheureux, point. Mon état de joie ne semble pas viser un objet en particulier. Ces deux grands thèmes de la critique du représentationnalisme (les sensations corporelles et les émotions) ont bien sûr reçu de nombreuses tentatives de solution, avec des degrés divers de réussite. Dans le cas des sensations corporelles, l'une des tentatives les plus souvent invoquées est celle de Michael Tye, dont nous allons présenter les grandes lignes afin de voir de quelle manière Tim Crane s'en détache et la critique pour proposer sa propre solution.

On peut comprendre l'idée de « conscience de la douleur »⁴⁵ de trois manières : en tant que conscience d'ordre supérieur, c'est-à-dire comme conscience d'un état de douleur inférieur. Dans ce cas, la conscience de la douleur est intentionnelle et a pour objet l'état inférieur de douleur. Ensuite, la conscience de la douleur peut être conscience d'une douleur-objet, c'est-à-dire une conscience de la douleur en tant qu'elle est un objet visé par mon esprit. Elle est donc elle aussi intentionnelle. Enfin, la conscience de la douleur peut être le fait d'« être en douleur » (*being in pain*), ou d'être dans un état de douleur. C'est notamment avec cette dernière formulation que l'on peut être tenté, comme le fait par exemple Searle, de considérer la douleur comme un état non-intentionnel, puisqu'il ne s'agit plus d'être dirigé vers un objet, mais plutôt d'être dans un état. Searle traduit cette position par l'idée que la douleur ne représente rien au-delà d'elle-même, elle ne fait pas signe vers un quelconque objet, elle *est* tout simplement⁴⁶. Si l'objectif d'une théorie représentationnaliste de la douleur est de montrer que la douleur est bel et bien dirigée vers un objet, qu'elle possède donc bien une structure intentionnelle, c'est cette dernière thèse qu'il lui faudra combattre. C'est dans cette optique que Michael Tye va proposer sa propre conception représentationnelle. Celle-ci se fonde sur l'idée que ce que représente une douleur, c'est un dommage (ou une perturbation)

44 C. McGinn, cité par T. Crane dans « Intentionality as the Mark of the Mental », art. cit., p. 94.

45 Ces trois manières sont décrites par Tim Crane dans *Elements of Mind*, op. cit., pp. 78-79.

46 J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Ma, MIT Press, 1992, p. 84.

du corps. Plus précisément, l'objet d'une douleur et ce dommage du corps, objet présenté sous forme de douleur par l'esprit. La douleur est ainsi le contenu représentationnel lui-même. La conscience des sensations corporelles, et avec elles de la douleur, dépend donc intégralement, comme le veut la théorie représentationnaliste, du contenu intentionnel. Cette description de la douleur n'est pas sans poser quelques difficultés : en se limitant au seul contenu intentionnel, cette conception ne parvient pas à rendre compte de l'individuation d'états intentionnels ayant apparemment le même objet et le même contenu. On peut sans peine imaginer qu'un même dommage du corps crée des douleurs très différentes, ne fût par exemple, qu'en fonction du contexte général de l'émergence à la conscience de ladite douleur.

La position de Crane (qu'il qualifie parfois de théorie perceptive de la douleur, car celle-ci y est traitée de la même façon que les cas de perception, c'est-à-dire comme tout autre état intentionnel) consiste à faire de la *localisation sentie* l'objet intentionnel de la douleur. La conscience de la douleur est bien, pour Crane, une conscience intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle vise un objet. La douleur vise en effet une localisation sentie, c'est-à-dire l'endroit du corps dans lequel la douleur est ressentie. Selon cette conception, la douleur est bel et bien un état intentionnel en ce qu'elle comporte un objet (il s'agit donc de la partie du corps dans laquelle est ressentie la douleur), un contenu intentionnel (cette partie du corps est présentée d'une certaine façon), et enfin un mode intentionnel (c'est-à-dire d'une manière dont le sujet se rapporte à cette représentation de douleur). Par exemple, lorsque j'ai mal à la cheville, l'objet de mon état intentionnel de douleur est ma cheville, son contenu est une phrase comme « ma cheville me fait mal » et son mode est, au moins, une sensation du corps⁴⁷. Cette conception présente plusieurs avantages, parmi lesquelles la possibilité de produire une lecture intentionnelle des sensations corporelles qui fassent l'économie de concepts assez problématiques comme ceux de perturbations ou de dommages du corps, comme c'était le cas dans la proposition de Tye. Ensuite, à nouveau contre Tye, la proposition de Crane présente l'avantage d'une double détermination des états mentaux, selon le mode et selon le contenu. Comme pour les autres états mentaux, cette double détermination permet une individuation des états mentaux de trois manières : le contenu, le mode ou une combinaison des deux. De plus, cette conception permet de rendre compte en termes intentionnels de diverses caractéristiques des sensations, parmi lesquelles leur localisation (dont l'importance dans les cas de douleurs a été indiquée plus haut). Mais surtout, cette conception permet de rendre compte aisément du cas des membres fantômes : un individu peut très bien ressentir une douleur dans une partie du corps qui n'existe pas ou plus, puisque l'objet d'un état intentionnel

⁴⁷ Tim Crane affirme ici qu'il peut y en avoir de plusieurs types. Cependant, il n'en donne aucun exemple.

peut ne pas exister et que l'esprit n'est finalement en relation qu'avec le seul contenu intentionnel. Ainsi je peux par exemple avoir mal dans un bras qui m'a été amputé il y a déjà longtemps dans la mesure où je peux toujours me représenter ce bras d'une manière ou d'une autre.

Ce dernier point permet d'ailleurs de répondre à l'une des objections que l'on peut formuler à l'encontre du modèle intentionnel de la douleur en tant que visée d'une partie du corps⁴⁸. Cette critique consiste à estimer que la douleur est bien une caractéristique non intentionnelle, phénoménale, et que sa localisation n'est le fait que de la croyance que cet état phénoménal contribue à créer. Ainsi, ce qui serait intentionnel dans une douleur ne serait que la croyance que j'ai cette douleur quelque part. Cette objection défend ainsi l'idée que la douleur continue à échapper à l'intentionnalisme, qui ne peut traiter intentionnellement que des attitudes propositionnelles comme les croyances. Si nous laissons ici la question du propositionnalisme que nous traiterons plus loin, il nous est cependant possible de répondre avec Tim Crane à cette objection. Si la localisation était vraiment le fait de la croyance, et non de la douleur elle-même, il serait possible de *réviser* cette croyance en la remplaçant par une autre. Si je peux revoir ma croyance en l'existence de Dieu par exemple, et que je ne crois plus, dès lors, à l'existence d'une entité transcendante au-dessus de nous, je devrais de la même manière pouvoir réviser la localisation de ma douleur selon mes croyances. Or, nous dit Tim Crane, même un physicaliste n'a pas mal au cerveau quand il a mal au pied, et des cas comme ceux des membres fantômes nous montrent que l'on peut avoir une douleur là même où l'on sait que nous n'avons plus de membre. La localisation de la douleur ne semble ainsi pas être un paramètre réellement sensible à la correction comme le sont les croyances, et l'explication de Tim Crane semble bien faire de la douleur un état intentionnel.

Mais il est une autre critique, formulée par Ned Block⁴⁹, qui peut être opposée à la conception intentionnelle que nous avons détaillée plus haut. Selon Block, il y a une ambiguïté à dire qu'une douleur est *dans* une partie de mon corps, car le terme « dans » est sujet à équivoque. Par exemple, je peux construire un raisonnement du type : (1) j'ai mal dans la main, (2) ma main est dans ma poche, (3) donc la douleur est dans ma poche. Ainsi, un compte-rendu intentionnel de la douleur en termes de localisation conduirait forcément à des conséquences absurdes. Mais un tel argument repose sur une conception du terme « dans » comme dépendance ontologique. Or, il ne s'agit aucunement d'un tel type de dépendance dans

48 Une fois encore, Crane ne mentionne aucune référence pour ces critiques. Il peut s'agir ici de ses propres contre-arguments.

49 Ned Block, cité par Tim Crane dans T. CRANE, *Elements of Mind, op. cit.*, p. 81.

l'explication que propose Tim Crane de la douleur comme état intentionnel dirigé vers une partie du corps. L'individuation que propose Tim Crane repose, comme nous l'avons dit, sur une relation à un *contenu*, non à un *objet*. La douleur-objet peut très bien ne pas exister, et l'état de douleur, s'il est toujours instancié, l'est dans un contenu intentionnel. Ainsi, comme le montre l'exemple des douleurs dans des membres fantômes qui sont des douleurs dans des membres qui n'existent pas, la localisation de ma douleur ne nécessite nullement l'*existence* de la partie du corps visée, et n'est dès lors pas avec cette dernière en relation de dépendance ontologique. Il s'agit ici d'une conception internaliste de la douleur qui, comme telle, ne nécessite l'existence d'aucun objet extra-mental. L'objection de Block échoue donc à mettre en faute l'intentionnalisme.

C'est selon la même structure que Tim Crane propose de résoudre le cas des émotions. Comme les cas de douleurs, celles-ci sont en effet souvent utilisées pour dénier l'idée que tout état mental est intentionnel. Comme pour les sensations corporelles, les émotions semblent se refuser à une analyse intentionnelle dans la mesure où elles ne semblent pas être dirigées vers un quelconque objet. Une première solution à ce problème consisterait à défendre l'idée que l'objet des états mentaux d'émotions est ce qui cause lesdits états. Selon cette proposition, la joie que je ressens, par exemple, serait un état intentionnel qui aurait pour objet la cause de cet état de joie. Seulement, d'une part, cette cause n'est pas toujours forcément connue du sujet de l'état d'émotion, et, d'autre part, la cause d'une émotion est parfois quelque chose de futur ou de très antérieur, et de tels événements pourraient difficilement constituer des objets intentionnels. Il est par exemple possible que la cause de la peur de quelqu'un vis-à-vis des chiens soient due à un événement de l'enfance lié à l'animal, mais ce n'est pas pour autant *ce* chien qui est l'objet de mon état présent de peur face à un chien différent. Une autre solution semble plus prometteuse. Si nous ne pouvons pas forcément donner la cause d'un état d'émotion, nous pouvons toujours décrire de quelle manière le monde nous apparaît lorsque nous sommes dans un tel état. L'émotion semble en effet se présenter comme une attitude particulière vis-à-vis du monde en sa totalité. L'objet intentionnel de l'état mental d'émotion serait ainsi le monde en sa totalité, représenté d'une certaine façon dans le contenu intentionnel, et relié au sujet sur le mode d'une émotion donnée (joie, tristesse, etc.). Comme pour le traitement des sensations corporelles, cette lecture intentionnaliste de l'émotion permet à la fois de protéger l'intentionnalisme de l'une de ses critiques, mais permet aussi de rendre compte d'un caractère important de l'émotion. Ce caractère est ici la nécessaire liaison du sujet

et du monde dans le cadre de l'émotion, le fait que celle-ci colore la totalité des états mentaux dirigés vers le monde.

Il nous reste encore à traiter un dernier point que nous avons laissé jusqu'ici en suspens. La plupart des théories qui refusent l'intentionnalité aux sensations et aux émotions le font en opposant conscience phénoménale et intentionnalité. Mais cette distinction est à comprendre dans un sens particulier puisque l'intentionnalité, et plus particulièrement le contenu intentionnel, y sont compris comme propositionnels. Le contenu intentionnel est le plus souvent compris par ces auteurs comme un contenu propositionnel, c'est-à-dire un contenu évaluable en termes de vérité et de fausseté, et qui est introduit par une phrase subordonnée en « que... » (*that clause*). Par exemple, mon état mental de croyance au Père Noël se présenterait sous la forme « je crois que le Père Noël existe », où le contenu intentionnel serait la proposition introduite par « que », c'est-à-dire ici « le Père Noël existe ». Ce contenu propositionnel peut alors être jugé comme vrai ou faux. Ce rapprochement entre intentionnel et propositionnel permet de comprendre un peu mieux pourquoi ces auteurs refusent aux sensations corporelles et aux émotions un caractère intentionnel. En effet, il semble difficile de produire, à partir de ces types d'états mentaux, des propositions évaluables comme vraies ou fausses. On voit mal, par exemple, à quoi ressemblerait un énoncé propositionnel avec pour contenu le fait que ma cheville me fasse mal, et surtout, comment celui-ci pourrait être dit vrai ou faux. On comprend mieux aussi, dès lors, l'origine de l'argument qui situait la genèse du caractère localisé de la douleur dans la croyance du sujet plutôt que dans son corps. Le fait que ma douleur soit localisée se comprend très bien en termes propositionnels, pour peu qu'il s'agisse du contenu propositionnel d'une croyance et non d'une douleur. L'énoncé de la localisation de la douleur se présenterait ainsi sous la forme « je crois que j'ai mal dans la cheville ». Mais alors, pour que les arguments de Tim Crane en faveur de l'intentionnalité des sensations et des émotions soient valides, il est nécessaire de voir comment Tim Crane traite la question du propositionnalisme.

Dans « Is Perception a Propositional Attitude ? »⁵⁰, Tim Crane tente de montrer que l'intentionnalisme n'est pas équivalent au propositionnalisme et que, s'il y a des états mentaux essentiellement propositionnels comme les croyances, ce n'est pas le cas de tous les états intentionnels. Le cas privilégié dans cet article est celui de la perception ; les pages qui suivent offriront donc une transition vers notre seconde partie. Tim Crane commence son

50 T. CRANE, « Is Perception a Propositional Attitude ? », art. cit., pp. 217-235.

article par rappeler deux manières de présenter la perception comme un état propositionnel. La première est celle d'Alex Byrne, pour qui l'expérience perceptive doit être comprise comme une relation à une proposition. Les perceptions s'expriment alors sous la forme d'un verbe perceptif accompagné d'un complément de phrase introduit pas « que ». La deuxième est celle de McDowell qui estime qu'il est nécessaire, pour que le contenu de la perception puisse être contenu de croyance ou de jugement, que ce contenu de perception soit du même type que les contenus de croyance et de jugement, c'est-à-dire propositionnel⁵¹. L'un des arguments principaux des partisans des attitudes propositionnelles consiste à faire remarquer que l'expérience possède des conditions de correction. En effet, une expérience peut être dite, selon les situations, correcte ou incorrecte. Or, ce qu'on peut croire et juger est forcément une proposition, c'est-à-dire quelque chose de décidable comme vrai ou faux. Si ces auteurs acceptent généralement qu'il existe des différences entre exactitude et vérité et que l'on ne peut dès lors pas inférer l'une de l'autre, ils maintiennent cependant que la thèse des attitudes propositionnelles est la meilleure explication possible au fait que les perceptions aient des conditions de correction. Mais le passage de ces conditions de correction aux attitudes propositionnelles pose un problème majeur. Si l'on se penche sur le cas des images, on peut constater qu'elles aussi ont des conditions de correction, mais ne possèdent pour autant pas les caractéristiques des propositions. Une proposition peut en effet être niée, disjointe ou conjointe avec d'autres propositions dont dépend sa propre valeur de vérité. Elle est d'ailleurs forcément soit vraie, soit fausse, et ne tolère aucun degré de vérité, contrairement à l'exactitude (le fait d'être correct). On pourrait objecter qu'il ne s'agit pas de faire des images elles-mêmes des propositions, mais bien de leur contenu. De la même manière qu'une proposition est le contenu exprimé d'une phrase, le contenu propositionnel d'une image est son contenu exprimé. Cependant, à la différence des phrases, une image ne peut être utilisée, par exemple, pour affirmer quelque chose, du moins pas seule. En effet, je dois nécessairement, pour affirmer quelque chose à l'aide d'une image, l'accompagner de symboles non picturaux. Dès lors, ce qui est propositionnel dans une image, ce n'est ni l'image elle-même, ni son contenu, mais les productions non picturales qui l'accompagnent, les phrases par exemple. Il est donc logique de pouvoir retrouver ici les différentes caractéristiques des propositions, puisque les images sont accompagnées de phrases qui sont, par définition, propositionnelles⁵².

51 Nous nous pencherons dans la deuxième partie sur la question de savoir si la théorie de McDowell considère réellement le contenu de la perception comme propositionnel, mais nous nous contentons ici de suivre l'argumentaire de Crane.

52 La question du statut des images, de leur nature et de leur liaison aux questions de perceptions ou de langage est bien évidemment bien plus complexe et débattue que ce que nous venons de présenter, mais nous nous contentons

Ce premier argument à l'encontre des attitudes propositionnelles est le point de départ d'une autre tactique employée par leurs défenseurs. Cette seconde tactique consiste à défendre le principe P, que l'on peut exprimer comme suit : (P) Pour toute image P , il y a au moins une phrase qui donne le contenu de P ⁵³. Il faudrait donc considérer, selon cet argument, que le contenu de l'image est bien propositionnel en ce qu'il peut être exprimé par une phrase. Pour contrer cet argument, Tim Crane va essayer de montrer que la possible représentation des conditions de correction sous forme de phrases n'implique pas que la représentation elle-même soit une phrase, c'est-à-dire montrer que P n'implique pas que le contenu de l'image soit propositionnel. Pour ce faire, Crane s'inspire de la description que propose Zoltán Szabó de l'état de « croyance en » (*believing in*). Pour Szabó, « croire en » est un verbe intensionnel transitif dont l'objet peut être singulier ou pluriel. Plutôt qu'une analyse propositionnelle qui consisterait à analyser les contenus de cette croyance comme vrai ou faux, Szabó cherche à rendre compte de cas comme ceux de la remarque que Hamlet fait à Horatio : « There are more things in heaven and earth that are dreamt of in our philosophy »⁵⁴, qui témoigne d'une certaine modestie épistémologique, bien plus que d'une affirmation ontologique, comme on serait porté à le croire en suivant les propositionnalistes. Szabó développe, à partir de ces remarques, un principe de représentation correcte qui fait appel à plus que la simple existence de l'objet singulier ou pluriel visé, mais aussi à la véracité de leur conception. Ce principe s'exprime comme suit : [FS] est représentationnellement correct ssi Fs existe et la conception de Fs est vraie. Sous cette formulation, un contenu d'image peut très bien être exprimé sous la forme d'une proposition, sans être lui-même une proposition.

Pour que les arguments de Crane à l'encontre des propositionnalistes soient valides, il faut encore montrer la pertinence du parallèle entre perception et image et, pour cela, montrer que le fait de mettre en image (*picturing*) est essentiellement visuel. Dans cette optique, Tim Crane va proposer deux principes formés sur la même structure que P, mais appliqués aux états intentionnels et aux expériences perceptives. Ainsi, on peut proposer, pour les états intentionnels : (I) Pour tout état intentionnel I , il y a une phrase qui donne le contenu de I . Et de la même manière, pour les expériences perceptives, on peut proposer : (E) Pour toute expérience perceptive E , il y a une phrase qui donne le contenu de E . À l'instar de P, je peux affirmer E et I sans affirmer que les expériences perceptives et les états intentionnels sont

ici de retracer l'argument de Tim Crane.

53 Tim Crane fait ici judicieusement remarquer qu'il faut entendre le « donne » au sens de « décrit ». Or, ajoute-t-il, il y a une grande différence entre *décrire* un contenu et *être* un contenu (T. CRANE, « Is Perception a Propositional Attitude ? », art. cit., p. 225).

54 La phrase shakespearienne est l'exemple de Szabó, cité par Crane dans « Is Perception a Propositional Attitude ? », art. cit., p. 226.

propositionnels. Ainsi, je peux défendre ces principes en refusant la position de Byrne selon laquelle l'expérience perceptive est une relation à une proposition, et en refusant l'exigence de McDowell selon laquelle l'expérience doit être de nature propositionnelle pour pouvoir être cause de croyance et de jugement. Nous ne jugeons pas un fait, mais que quelque chose est un fait, et l'exigence de McDowell est ainsi une conséquence du jugement et non de l'expérience. Dès lors, pour le dire dans les termes de Tim Crane : « La thèse de l'attitude propositionnelle [...] est plus que l'anodin principe (E). C'est une affirmation à propos de la *structure* de l'expérience et la structure de son contenu, c'est-à-dire, comment l'expérience représente le monde, et non de quelles manières ces représentations peuvent être décrites »⁵⁵. Refuser le propositionnalisme des contenus intentionnels est ainsi tout à la fois cohérent et moins onéreux ontologiquement que ce que revendiquent les partisans de la thèse de l'attitude propositionnelle. L'article de Tim Crane se termine sur le débat du conceptualisme de la perception qui est pour lui (et nous le suivons dans cette affirmation) un débat différent de celui du propositionnalisme de la perception. Mais ce débat fera l'objet d'un traitement ultérieur et nous laissons donc ici ces questions.

55 T. CRANE, « Is Perception a Propositional Attitude ? », art. cit., p. 229.

Deuxième partie – Intentionnalisme et perception

Dans la première partie nous avons tenté de présenter les grandes lignes de la théorie intentionnaliste de Tim Crane, et ce, à travers les thèmes principaux qui entourent le représentationnalisme en général. Nous voudrions maintenant nous pencher sur la manière dont les différentes structures que nous avons mises au jour dans la théorie cranienne de l'intentionnalité s'appliquent à la perception. Quels problèmes particuliers la perception pose-t-elle à la théorie intentionnaliste ? Pouvons-nous traiter ce type d'état mental de la même manière que nous l'avons suggéré pour les cas de douleur et d'émotion, mais aussi de croyance, de pensée, d'imagination, etc. ? Cette nouvelle tâche sera l'occasion de spécifier, sur certains points, les différents éléments de la structure intentionnelle, et tout particulièrement le statut du contenu et de l'objet. Cette partie nous permettra également de mettre en lumière ce qui fait la spécificité des états mentaux de perception, et ce, notamment en rapport à la question de la nature de l'objet. Ces deux points formeront la base de ce que nous appellerons « le problème de la perception », suivant en cela l'appellation de Tim Crane⁵⁶. Notre idée est de suggérer que la structure intentionnelle sujet-mode-contenu développée par Tim Crane se trouve confrontée à une alternative difficile, qu'il remarque d'ailleurs lui-même, entre une théorie des contenus exclusivement internaliste qui repousserait toute influence réelle du monde extra-mental, et une certaine forme de théorie externaliste qui supposerait que le réel informe d'une manière ou d'une autre le contenu intentionnel. Cette alternative, pensons-nous, est déjà présente entre les différentes interprétations possibles de la théorie brentanienne des représentations, tantôt confinée à un solipsisme des représentations, tantôt contrainte de reconnaître une certaine information du réel alors que ce dernier semblait pouvoir être dans un premier temps ignoré. Cette alternative, du moins telle qu'elle est présentée par Tim Crane nous contraint à un choix épistémologiquement très lourd qui possède des conséquences profondes sur le statut de l'expérience perceptuelle et du rapport du sujet percevant au contenu de sa perception. Cependant, cette alternative nous semble avoir été mise en lumière par le passé dans *L'esprit et le monde* de John McDowell. Celui proposait alors une troisième voie censée nous préserver des deux écueils de cette alternative. Nous chercherons à montrer que, malgré les réticences de Crane, la théorie de McDowell semble à même de renforcer l'intentionnalisme fort qu'entend mener Tim Crane en le protégeant contre les objections que nous aurons soulevées en début de la présente partie. Cependant, nous verrons également que Crane refuse cette option au profit de la position non conceptualiste de Peacocke.

56 « The problem of perception » (T. CRANE, *Elements of Mind, op. cit.*, p. 130).

1. L'intentionnalisme appliqué à la perception

Comme nous l'avons vu dans la première partie, l'intentionnalité se comprend comme la marque du mental. Cette marque du mental possède deux caractéristiques principales ; d'une part, tout ce qui est mental est dirigée vers un objet (l'objet intentionnel), et, d'autre part, tout ce qui est mental présente cet objet d'une certaine manière (contenu intentionnel). Ces deux caractéristiques forment le corps de l'idée même de l'intentionnalité, en association avec un troisième terme, le mode intentionnel, qui spécifie la manière dont le sujet se rapporte au contenu intentionnel. Ces différents termes interviennent dans l'intentionnalité et lui donnent une structure du type : sujet – mode intentionnel – contenu intentionnel. Cette forme suggère à son tour que si l'objet est bien ce qui est visé dans les états mentaux (intentionnels), ces états ne doivent pas pour autant être compris comme une relation à l'objet. L'intentionnalité n'est ici rien d'autre que le fait pour un état mental de posséder un contenu intentionnel, avec lequel il est en relation. Cette conception mi-relationnelle (en ce sens qu'elle refuse le sens classique de l'intentionnalité comme relation à un objet, mais maintient tout de même l'idée de relation) de l'intentionnalité possède alors un objet seulement en tant que ce qui est visé dans l'état mental, ce « à propos de quoi » est l'état mental. Dès lors, l'objet intentionnel n'est pas forcément un objet du monde et il peut même ne pas exister. On parle alors d'objet non existant⁵⁷. Quant au contenu, il est d'une nature plus évidente à cerner, puisqu'il est en relation au sujet. Comme toute relation implique l'existence de ses relata, il peut être identifié comme une entité⁵⁸ mentale. Le contenu intentionnel est dès lors essentiellement interne, ce qui implique que les états mentaux sont des relations à des éléments internes à l'esprit de l'individu. Cette position constitue ce que l'on a appelé plus haut l'internalisme de Tim Crane.

Mais comment cette structure s'applique-t-elle à la perception ? La perception est-elle un type particulier d'état mental ? Fonctionne-t-elle exactement comme tous ceux que nous avons décrits jusqu'ici (douleur, émotion, croyance, etc.) ? Ou bien possède-t-elle une structure propre ? C'est à ces questions qu'il nous faut maintenant chercher une réponse.

La structure intentionnelle, appliquée à la perception, ne semble à première vue pas être bien différente de son application aux états intentionnels. On y retrouve, en effet, les

57 Nous reviendrons un petit peu plus loin sur le statut de l'objet intentionnel.

58 Notons que Tim CRANE réserve le terme d'« entité » à ce qui existe réellement (Voir à ce sujet T. CRANE, *The Objects of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 5). Notre formulation suggère dès lors, en accord avec la théorie de Tim Crane, que les contenus mentaux peuvent être qualifiés d'existants en tant qu'ils sont des parties du mental. Tim Crane parle à leur propos de « contenu réel », se référant par-là à la notion husserlienne.

mêmes éléments puisque le sujet se rapporte bien par un mode (l'un des cinq sens, plus la proprioception et la kinesthésie⁵⁹) à un contenu (la manière dont apparaît l'objet de la perception). Cette structure intentionnelle est bien dirigée vers un objet intentionnel qui peut, comme dans tout autre état mental intentionnel, ne pas exister (par exemple dans les cas d'illusion ou d'hallucination). Mais c'est précisément ici qu'apparaît le problème. En effet, si la structure intentionnelle de la perception semble identique à celle des autres états mentaux, elle fait apparaître un problème qui n'était encore que latent, à savoir celui de la nature, métaphysique et épistémologique, de l'objet intentionnel. La question se pose de savoir ce qu'est, à proprement parler, un objet de perception, lorsqu'il existe et lorsqu'il n'existe pas. La perception ne peut, pas plus que les autres états intentionnels, être comprise dans le sens d'une relation à l'objet, car cela impliquerait que ce dernier existe forcément (ce qui semble contredit, par exemple, par les cas d'hallucination). Mais la perception semble alors perdre l'une de ses propriétés majeures, à savoir celle de nous mettre en contact avec le monde, si elle n'est comprise que comme une relation à un contenu⁶⁰. La perception semble donc poser un problème bien particulier en ce qu'elle nécessite d'éclaircir la notion d'objet et, dès lors, de mettre au jour les présupposés métaphysiques sur l'existence du monde d'une part, et les présupposés épistémologiques sur la possibilité véritable de se rapporter à ce monde d'autre part. Ce double aspect de la théorie de Crane, jusqu'ici masqué par l'apparente solidité des réponses que l'intentionnalité apporte aux divers problèmes classiques de la philosophie de l'esprit, fait ici apparaître une béance dans le rapport que le sujet peut entretenir (ou non) à un réel extra-mental. Il paraît important de préciser ici que le problème dont il est question est essentiellement un problème épistémologique. Plus précisément, le problème de la perception que nous évoquons ici provient de la rencontre entre, d'une part, la description phénoménologique de l'esprit que propose Crane, description qui, on la vu, semble essentiellement internaliste ; et, d'autre part, l'exigence d'un certain réalisme ontologique concernant les objets du monde extérieur. Les propositions que nous faisons dans les pages qui suivent visent donc essentiellement à voir de quelle(s) manière(s) la rencontre problématique de ces deux exigences dans le contexte de recherches épistémologiques peut trouver une réponse.

59 Ces deux types de mode (kinesthésie et proprioception) sont cités par Crane pour inclure les sensations corporelles dans les cas de perceptions internes (Voir T. CRANE, *Elements of Mind, op. cit.*, p. 139).

60 Cette idée d'une « mise en contact » avec le monde par le biais de la perception est évidemment très débattue. Dans le champ contemporain, on peut observer une série d'auteurs qui semblent tenir à cette idée de contact avec le monde. C'est par exemple le cas des théories disjonctivistes ou encore de la position de Charles Travis. À l'inverse, on trouve également certains critiques de cette idée, notamment chez les élèves de l'école quinéenne que sont Wilfried Sellars et Donald Davidson.

Trois solutions (au moins) s'ouvrent à nous pour tenter de combler ce nouveau fossé créé entre le sujet et ce qu'il perçoit. La première consiste à défendre une position internaliste qui ferait des seuls contenus (ou objets) intra-mentaux les référents de nos états mentaux. Le sujet ne serait alors en contact qu'avec les contenus intentionnels, objets internes à l'esprit du sujet, et fonctionnerait donc sur un mode exclusivement psychologique. La deuxième solution, à l'inverse de la première, revient à affirmer un réalisme externaliste direct où l'esprit du sujet ne peut être en contact qu'avec des objets existants dans le monde extérieur. Ce réalisme naïf, comme on le nomme parfois, aurait alors l'avantage de conserver la prétention de contact immédiat au monde que semble recouvrir la conception populaire de « perception », mais impose en revanche un appareil ontologique exigeant et peu intuitif lorsqu'il s'agit de traiter des cas comme ceux d'hallucination, par exemple. Enfin, la troisième solution, sorte de voie médiane entre les deux propositions que nous venons d'énoncer, consisterait en la défense d'un réalisme indirect, inspiré des théories des *sense data* ou du phénoménalisme⁶¹, qui affirmerait que nous sommes bel et bien en contact avec l'objet, mais seulement d'une manière indirecte, toujours médiatisée par le contenu intentionnel. Cette dernière option permettrait de combler les attentes de la théorie de l'intentionnalité de Tim Crane tant sur l'exigence de réalisme que sur l'affirmation de l'internalisme, mais nous conduirait également à affaiblir chacune de ces deux exigences.

Quelle solution Tim Crane emprunte-t-il ? Quels avantages et quelles difficultés peuvent apporter ces différentes conceptions ? Pour répondre à ces deux questions, il nous faut nous attarder plus longuement sur chacune de ces trois options. Nous commencerons par la troisième, le réalisme indirect, qui présente l'avantage de proposer un argument basé sur l'illusion, ce qui nous permettra de saisir plus précisément les données du problème que nous soulevons ici.

1.1. Trois tentatives de solution au problème de la perception

Le réalisme indirect est une position qui a été défendue majoritairement par les théoriciens des *sense data* ainsi que par une certaine version du phénoménalisme⁶². Ces deux mouvements théoriques ont en commun de défendre que notre accès au monde, notamment dans les cas de perception, ne se fait jamais de manière immédiate, par un contact direct aux

61 Nous détaillerons brièvement ces deux positions un petit peu plus loin. Notons toutefois dès maintenant que nous décrivons ici une position *inspirée* de ces théories, et non pas la position de ces théories elles-mêmes. Par exemple, les *sense data* ne sont pas forcément décrits en terme de contenu intentionnel, ni même comme des entités internes. Il s'agit plutôt ici de comprendre ce que serait le réalisme indirect dans une conception comme celle de Tim Crane.

62 Nous parlons ici d'un phénoménalisme épistémologique (qui considère que l'esprit ne peut se rapporter qu'à des phénomènes), et non pas métaphysique (berkeleyen ; qui considère que rien n'existe en dehors de ces phénomènes).

choses du monde, mais plutôt de manière toujours médiatisée par une instance intermédiaire. Ce rôle d'intermédiaire est endossé, chez les phénoménalistes, par les apparences. La perception se présente alors comme un contact avec les apparences, seules données accessibles aux sens et agissant comme intermédiaires entre le sujet et le monde réel. De manière analogue, le rôle d'intermédiaire est assumé chez les théoriciens des *sense data* par lesdites *sense data*, c'est-à-dire les données des sens, sortes d'entités au statut métaphysique étrange, et qui permet au sujet de se rapporter, indirectement, au monde. Ces données des sens ne font pas partie du sujet en ce que c'est bien en visant l'objet que je les rencontre, mais elles n'appartiennent pas non plus à l'objet lui-même, puisque je ne rencontre jamais vraiment celui-ci mais toujours des *sense data*.

L'argument majeur avancé par les théoriciens des *sense data* est le célèbre « argument de l'illusion ». Le point de départ de cet argument est ce que l'on appelle le « principe phénoménal », que l'on peut énoncer, suivant Tim Crane, comme suit : « Quand quelqu'un expérimente que quelque chose est F, il y a quelque chose de F que cette personne expérimente »⁶³. Ce principe signifie donc que nous expérimentons toujours quelque chose, même dans les expériences apparemment trompeuses ou vides comme les illusions ou les hallucinations. Lorsque je suis dans un état d'illusion, disent les théoriciens des *sense data*, je suis donc bien en contact avec quelque chose, mais ce quelque chose ne peut nullement être une chose matérielle. Dès lors, ce avec quoi je suis en contact est une simple donnée des sens, un *sense datum* et non le réel lui-même. Ensuite, la perception et l'illusion semblent indiscernables sur le plan phénoménal. En effet, la perception semble fonctionner de manière absolument identique, ou à tout le moins analogue, à l'illusion en ce qu'elle vise et me donne le même genre de contenu sous les mêmes modalités. Ce principe d'indiscernabilité phénoménale indique dès lors que ce qui distingue illusion et perception n'est pas une différence de *genre* d'état mental, mais plutôt une différence de *degré* dans le caractère authentique ou non de l'état mental. Dès lors, concluent les théoriciens des *sense data*, si l'illusion est du même genre que la perception et que je n'ai affaire qu'à des *sense data* dans l'illusion, je ne peux avoir affaire qu'à des *sense data* dans les perceptions authentiques. Les *sense data* agiraient donc comme médium entre le sujet et l'objet qu'il vise. Si nous transposons cette structure à la structure intentionnelle de Tim Crane, la perception, comme l'illusion, se présenterait donc sous la forme suivante : $S \rightarrow M \rightarrow C \rightarrow O$ (où S est le sujet, M le mode, C le contenu et O l'objet). Dans cette interprétation, le sujet ne pourrait se rapporter à l'objet intentionnel, c'est-à-dire l'objet visé dans l'acte intentionnel de perception, que par le

63 T. CRANE, *Elements of Mind*, op. cit., p. 131.

biais du contenu, c'est-à-dire d'une certaine apparence sous laquelle l'objet est donné.

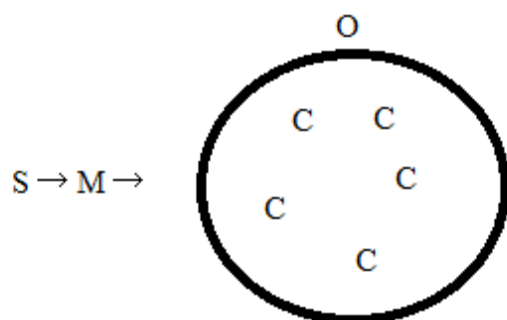
Les avantages de cette interprétation sont importants. Il nous serait en effet possible d'expliquer sans encombre le lien qui unit le sujet et l'objet, ainsi que le fait que le sujet ne se rapporte réellement qu'au contenu intentionnel. Mais surtout, cette interprétation réglerait la question de savoir ce qui est perçu dans un cas d'illusion ou d'hallucination. Si seul le contenu, en tant que *sense datum* nous est donné, nous pouvons avoir des impressions sensibles, de contenus sensoriels, même indépendamment de tout objet réel. La différence entre une illusion et une perception authentique résiderait ainsi dans le degré d'exactitude de cette perception et ne nécessiterait pas de renoncer à l'internalisme défendu par Tim Crane. Cependant, si cette position semble prometteuse au premier abord, elle pose néanmoins des problèmes majeurs, notamment en ce qui concerne la théorie de l'objet qu'il s'agit alors de déployer. Le problème affleure lorsque l'on aborde les objets existants : le réalisme indirect nous contraint à reconnaître à la fois l'objet réel lui-même et le contenu, ou le *sense datum* que nous avons de ce même objet. L'objet semble alors se dédoubler, puisqu'il existe (au sens fort du terme : nous avons vu que le contenu doit bel et bien être compris comme entité mentale) en deux exemplaires, l'un physique, l'autre mental. Ce dédoublement semble contre-intuitif et c'est pourquoi Tim Crane lui-même le rejette⁶⁴. Ce refus de Tim Crane s'ancre notamment dans la critique du principe phénoménal qu'il juge trop exigeant. Il estime que les théories comme celles des *sense data* cherchent à s'appliquer à des cas qui ne les concernent pas, comme l'est selon lui le cas de la perception qui, si elle n'est pas d'un genre fondamentalement distinct de l'illusion, doit malgré tout en être différenciée, sur la base notamment du fait que rien dans l'illusion n'est *réellement* vu.

La deuxième solution, celle du réalisme direct, est-elle plus convaincante? Elle permettrait en tout cas d'éviter le dédoublement de l'objet auquel nous contraignait le réalisme indirect. Le réalisme direct, ou « réalisme naïf » (ou encore « réalisme externaliste ») consiste à défendre l'idée d'une certaine immédiateté du réel à la perception, généralement dans les cas de perception visuelle. Voici comment Tim Crane décrit cette exigence d'immédiateté : « Dans la perception visuelle, nous sommes normalement "immédiatement" conscients du monde matériel autour de nous. Ce que "immédiatement" [...] veut dire est au moins ceci : quand nous sommes conscients d'un objet matériel dans le monde, nous n'en sommes normalement pas conscients en étant d'abord conscients de quelque chose qui *n'est pas* un objet matériel »⁶⁵. La perception visuelle se distinguerait par le fait qu'elle est toujours directement perception

64 T. CRANE, *Elements of Mind, op. cit.*, pp. 132-137.

65 *Ibidem*, p. 131.

d'une chose du réel. Contrairement aux autres sens, comme l'ouïe ou l'odorat, qui nous donnent un son ou une odeur et non pas la chose dont provient ce son ou cette odeur, la perception visuelle semble toute entière résider dans la chose elle-même⁶⁶. Mais si la perception visuelle pousse la caractéristique réaliste à son extrême, le réalisme direct va plus loin. En effet, le réalisme direct peut être compris comme l'affirmation d'un contact direct entre l'esprit et le monde des choses, sans intermédiaire d'aucune sorte. Ce qui est donné alors, dans tout type de perception, c'est la chose matérielle elle-même, la chose extra-mentale, et non une apparence (ici aussi bien au sens de négatif d'apparence (potentiellement) trompeuse qu'au sens positif de ce qui apparaît). Appliquée au modèle intentionnel de Tim Crane, cette position pourrait se présenter de deux manières, suivant le type de réalisme affirmé. Soit la structure intentionnelle serait de la forme $S \rightarrow M \rightarrow O$, auquel cas le réalisme direct ferait purement et simplement sauter l'idée d'« aspect sous lequel la chose est présentée », ce qui est incompatible avec le système de Crane. L'autre possibilité, plus plausible celle-là, consiste à considérer l'objet comme une catégorie générale qui engloberait et permettrait d'unir tous les aspects, et donc toutes les descriptions et propriétés que l'objet est représenté avoir, sous une entité unique, à savoir la chose. Plus simplement, l'objet serait visé comme unité de l'ensemble des aspects sous lesquels il peut être présenté⁶⁷. Nous pourrions modéliser cette seconde interprétation comme suit :



Cette seconde interprétation présenterait l'avantage de correspondre de manière plus adéquate au compte-rendu que fait Crane de la structure intentionnelle, tout en évitant le problème du dédoublement de l'objet qui survenait avec le réalisme indirect. De plus, le réalisme direct offre la possibilité de conserver l'idée intuitive que le rôle de la perception est avant tout de nous mettre en contact, de préférence de manière immédiate, avec le réel.

66 L'argument de Crane que nous reproduisons ici n'est évidemment pas sans soulever de questions, mais nous nous en tenons, pour l'heure, au compte-rendu de la position de Crane.

67 Il s'agit là d'une position assez proche de celle de Husserl dans les *Ideen I* (E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950).

Cependant, cette solution n'est pas non plus exempte de difficultés. En réalité, Tim Crane rejette le réalisme direct pour les mêmes raisons que celles qui lui faisaient refuser le réalisme indirect. Si les difficultés que pose le réalisme ont été pointées à de multiples reprises, sous des angles parfois très différents, nous nous limiterons ici à présenter la critique que propose Tim Crane dans *Elements of Mind*⁶⁸.

Cette critique porte essentiellement sur le caractère relationnel que prend ici la perception. Le réalisme direct, en supposant un lien d'immédiateté entre le sujet et son objet, retombe dans le vieux « mythe du donné » que dénonçait Sellars, tout en perdant les avantages de la description de l'intentionnalité en termes de relation à un contenu. Cette description de l'intentionnalité en termes relationnels ferait ainsi retomber la théorie de Tim Crane dans le « problème de l'intentionnalité ». Ce problème est celui de la contradiction qui se pose lorsque l'on cherche à défendre simultanément la possibilité d'actes intentionnels dirigés vers des objets non existants, et la conception de l'intentionnalité en termes de relation à un objet. Dans les termes de Tim Crane, le problème de l'intentionnalité provient de la combinaison de ces trois thèses : « Penser à quelque chose paraît être une relation entre le sujet pensant et la chose à propos de laquelle il pense ; mais les relations impliquent l'existence de leurs relata ; pourtant nous pouvons penser à (*about*) des choses qui n'existent pas »⁶⁹. Cette triple affirmation pose dès lors le problème de la possibilité même d'avoir des actes mentaux dirigés vers des objets non existants, car ceux-ci devraient exister pour permettre de continuer à comprendre les actes mentaux intentionnels comme des relations⁷⁰. Il faut dès lors refuser l'une des trois thèses postulées, et cette thèse ne peut être, pour Tim Crane, que celle qui affirme que les pensées (et, avec elles, tous les autres actes mentaux intentionnels) doivent être comprises comme des relations à leur(s) objet(s)⁷¹. La troisième thèse, celle de la possibilité d'actes mentaux dirigés vers des objets non existants, apparaît à Tim Crane comme bien trop intuitive ; et la deuxième, celle de l'implication, dans les relations, de l'existence de leurs *relata*, n'est simplement pas discutée et semble, de ce fait, admise⁷². La position de Tim Crane consiste donc à proposer une version de la théorie de

68 T. CRANE, *Elements of Mind*, *op. cit.*, pp. 135-137.

69 T. CRANE, « Brentano's Concept of Intentional Inexistence », in T. Crane, *Aspects of Psychologism*, *op. cit.*, p. 36.

70 C'est d'ailleurs dans ces termes que Tim Crane pose le problème au début de son article « Brentano's Concept of Intentional Inexistence », *art. cit.*, p. 29 : « Comment une entité non existante comme Pégase peut être l'objet d'un acte de penser, puisqu'il ne peut être quelque chose qui se tient en relation avec le sujet d'un état mental, parce que tout ce qui se tient en relation à quelque chose d'autre doit exister ».

71 Nous précisons ici que ce choix intervient chez Crane principalement dans sa discussion de la solution de Brentano (que nous verrons plus en détail plus loin dans ce travail) et ne fait pas l'objet d'une affirmation personnelle. Cependant, il nous semble possible de tirer des différents textes de Crane une réponse à l'alternative qu'il posait à Brentano.

72 On en trouve d'ailleurs l'affirmation explicite dans T. CRANE, « Brentano's Concept of Intentional Inexistence », *art. cit.*, p. 29 : « Clairement, l'assomption selon laquelle quelque chose ne peut être en relation qu'avec quelque chose

l'intentionnalité en relation avec le seul contenu, en tant qu'entité mentale. En somme, Tim Crane rejette le réalisme direct, comme le réalisme indirect d'ailleurs, sur la base de leur conception relationnelle de l'intentionnalité.

La troisième solution que nous désirons aborder se présente comme une conséquence logique de la réponse au problème de l'intentionnalité et aux deux premières solutions : si l'intentionnalité ne doit pas être comprise comme une relation à un objet, mais bien plutôt à un contenu, doit-on réellement s'interroger sur l'existence véritable de l'objet extra-mental ? Ne pourrions-nous pas considérer, à l'inverse, que si l'intentionnalité n'est que le lien qui unit le sujet à un contenu, l'objet est simplement hors de tout champ de connaissance, entité entièrement extérieure au travail de l'esprit ? En d'autres mots, il s'agirait de pousser la position internaliste défendue par Tim Crane jusque dans ses dernières conséquences en considérant que les seules entités auxquelles nous avons accès sont celles contenues dans l'esprit. Concrètement, cette troisième option consisterait à dire que le sujet n'est jamais en contact qu'avec son seul contenu intentionnel, et rien d'autre. L'objet extra-mental, s'il existe, serait dans un monde radicalement séparé de celui auquel a accès l'esprit et ne pourrait donc agir en rien sur lui. Cette position radicale se modéliserait, dans le vocabulaire de Tim Crane, comme ceci : $S \rightarrow M \rightarrow C \mid O$ (où « \mid » marquent la séparation totale entre contenu et objet). Cette solution offre différents avantages parmi lesquels ceux de répondre efficacement aux problèmes de l'intentionnalité et de la perception en permettant de comprendre les perceptions d'objets non existants de la même manière que l'on comprend les perceptions authentiques : seul le contenu est atteint dans l'acte intentionnel du sujet pensant. Dès lors, aucune existence d'aucune sorte n'est exigée du côté de l'objet, seul le contenu se doit d'être doté d'une certaine réalité, réalité qui tient à sa seule existence psychologique. Ainsi, la solution internaliste forte, comme on pourrait la nommer, permet d'éviter toute confusion d'ordre ontologique sur ce qui existe ou non, ainsi que la caractérisation problématique de l'intentionnalité en termes de relation à un objet⁷³. En outre, il faut noter que cette position est la plus économique sur le plan épistémologique dans la mesure où elle ne présuppose, pour l'élaboration de théories, que le seul sujet doté d'un esprit.

Cependant, c'est par cette économie même que se pose le problème majeur de cette approche. En effet, si le sujet est tout ce qui est requis pour la production d'énoncés à valeurs de vérité (comme les énoncés scientifiques ou philosophiques), il est également le seul organe

d'existant est une des assomptions qui font partie de l'arrière-plan (*background*) métaphysique du réalisme contemporain. Je ne discute pas ces assomptions ici ; en fait, comme beaucoup d'autres philosophes, je les accepte ».

⁷³ Il n'est pas tout à fait si évident que l'existence de l'objet n'ait, dans cette théorie, plus à se poser. Mais nous verrons ce point plus avant dans notre discussion du phénoménalisme au point suivant.

de contrôle de ces énoncés et des représentations qui l'accompagnent. Le sujet, ne présupposant plus aucun monde extérieur, plus aucune influence provenant d'une quelconque expérience, est ainsi enfermé dans son propre esprit, victime d'un solipsisme qui empêche toute caractérisation objective de ses théories. Cette position oblige donc ceux qui la défendent à proposer une conception déflationniste (ou, au mieux, cohérentiste) de la vérité, désormais laissée à la seule appréciation du sujet⁷⁴. C'est en effet ce dernier, et non plus le monde, qui devient l'instance devant laquelle croyance et jugement doivent se justifier. Dès lors, c'est l'objectivité même que permettait l'empirisme qui disparaît dans le seul esprit du sujet. Or c'est là une conséquence à laquelle se refuse Tim Crane. L'intentionnalité n'a pas pour objectif de rejeter la notion de monde ou de réalité. Bien au contraire, l'intentionnalité a pour but d'expliquer la manière dont l'esprit peut se rapporter au monde, peut viser et discuter les objets dont il fait l'expérience. L'esprit, dont l'intentionnalité est la marque distinctive, est d'ailleurs, dès le début d'*Elements of Mind*⁷⁵, associé à la notion de « perspective » qui doit se comprendre, comme nous l'avons vu dans la partie précédente du présent travail, comme un point de vue *sur le monde*. Il semble donc difficile, dans ces conditions, d'infléchir la position de Tim Crane dans le sens d'un internalisme radical.

Mais si, comme nous venons de le voir, aucune de ces trois solutions ne semble convenir à Tim Crane, quelle position celui-ci défend-il ? Faut-il renoncer à la thèse de l'intentionnalité de la perception, ou peut-on au contraire trouver une réponse convaincante à ces problèmes dans un cadre intentionnaliste ? La solution semble devoir venir de la manière dont est comprise la notion d'objet. Or, Tim Crane propose sur ce point une théorie originale, dont il nous faut maintenant analyser les thèses principales.

1.2. Théorie de l'objet

Si la structure intentionnelle de la perception n'est en rien différente de celle que Tim Crane présente pour les autres actes mentaux, elle met cependant en exergue les difficultés qu'on ne pouvait jusqu'ici que deviner. Celles-ci concernent principalement, comme on peut le voir, la place de l'objet dans le système de Tim Crane. En effet, l'intentionnalité n'est pas, comme nous l'avons déployé plus amplement dans la première partie, une *relation* à l'objet.

74 Il n'est pas sûr que les auteurs ici visés accepteraient de considérer leur théorie comme une version déflationniste de la vérité. On pourrait estimer, par exemple, que les lois de la logique ou une certaine forme d'évidence contraignent mes croyances et jugements. Cependant, le type de contrainte qui peut ainsi être exercé sur le sujet semble malgré tout plus faible que dans le cas du réalisme. À ce sujet, voir D. SERON, « Le phénoménalisme hamiltonien de Brentano » (à paraître), pp. 11-17.

75 T. CRANE, *Elements of Mind*, *op. cit.*, pp. 4-7.

En d'autres termes, elle ne suggère aucunement que cet objet existe bel et bien. Cependant, elle vise bien un objet et celui-ci joue bien un certain rôle dans la constitution des contenus intentionnels. Mais quelle est alors la nature de cet objet ? En quel sens doit-on entendre la possible non existence de cet objet que proclame Tim Crane ? C'est à ces différentes questions qu'il nous faudra maintenant répondre. Pour ce faire, nous nous pencherons plus précisément sur la théorie de l'objet (et tout particulièrement des objets inexistant) que décrit Crane dans son livre de 2013 *The Objects of Thought*⁷⁶ et nous tenterons de voir de quelle manière cette théorie s'applique au cas d'illusion et d'hallucination⁷⁷.

The Objects of Thought défend deux thèses, assez intuitives, et qui découlent directement de la conception de l'intentionnalité que développe Tim Crane. La première de ces thèses consiste en ce que les pensées à propos des objets non existants se comprennent mieux comme pensées à propos d'objets *intentionnels* non existants, tandis que la deuxième thèse que se propose de défendre Tim Crane est liée à la première en ce qu'elle concerne la question de la vérité à propos des objets non existants. Il s'agit en effet pour Tim Crane d'expliquer la véracité des objets non existants dans les termes de la vérité pour les objets existants. Cependant, cette seconde thèse s'éloigne quelque peu de nos considérations premières, et nous ne la développerons donc pas plus avant. La première thèse, en revanche, porte directement sur les interrogations qui étaient les nôtres, à savoir de quel type d'objet parle Crane quand il parle de l'intentionnalité comme la caractéristique de directionnalité d'un acte mental. La thèse qui consiste donc à affirmer que ce n'est pas vers un objet réel (une entité du monde extra-mental) que se dirige l'intentionnalité, mais bien plutôt un objet intentionnel, c'est-à-dire un objet qui ne se définit que par le fait d'être visé dans l'acte intentionnel, semble invoquée par Tim Crane afin de rendre possible nos états mentaux visant des objets non-existants (comme les centaures ou le Père Noël par exemple. Cette thèse soutient dès lors que la théorie de l'objet (intentionnel) qu'entend proposer Tim Crane n'est en rien une thèse ontologique, une thèse à propos de ce qui existe, mais plutôt, bien qu'il n'emploie pas lui-même le terme, une thèse épistémologique, c'est-à-dire une thèse qui porte sur l'objet de nos expériences.

76 T. CRANE, *The Objects of Thought*, *op. cit.* Voir également à ce sujet : T. CRANE, « What is the Problem of Non-Existence? », *Philosophia*, vol. 40/3, 2012, pp. 417-434.

77 Comme l'indique le titre de l'ouvrage, Tim Crane se préoccupe plutôt du cas des pensées qui impliquent des objets non existants. Sa théorie, cependant, est supposée régler la question du statut des objets non existants dans une théorie intentionnaliste, et il n'est dès lors pas exagéré de supposer que cette conception s'applique aux cas de perception. Seulement, comme nous le verrons plus loin, les cas de perception suscitent des questions particulières auquel il n'est pas aisé de répondre dans l'optique que choisit Crane. Pour des raisons d'ordre pédagogique, nous présenterons les développements que Crane propose à la théorie de l'objet dans le cadre des états mentaux que sont les pensées, et nous ne passerons au cas de particulier de la perception qu'une fois les concepts d'objets non existants et d'objet intentionnel bien assis.

Cependant, cette thèse se révèle incapable de résoudre pleinement le problème que nous posions en ouverture de cette seconde partie (le problème de la perception), et ce, pour au moins deux raisons. La première tient tout simplement au fait que la théorie de l'objet que propose Crane porte avant tout, comme l'annonce le titre de son ouvrage, sur les objets de la pensée. Il ne s'agit donc pas ici de discuter du cas des objets qui apparaissent via mes sens, mais bien des objets que je me représente, à l'intérieur de mon esprit, sans recours au monde extérieur. Ce point est évidemment problématique si l'on se souvient que Tim Crane appuyait lui-même le rôle particulier que joue la perception (et plus encore la vision) au sein des différents états intentionnels en ce qu'elle est supposée, justement, nous mettre en relation à un objet extérieur. Une théorie de l'objet qui ne vise qu'à expliquer mes représentations internes ne peut donc pas être ici transposée au cas de perceptions. Ensuite, il est important de remarquer que la conception de l'objet que défend ici Crane ne résout en rien le problème dont nous indiquions plus haut les données, en ce qu'il semble toujours possible d'affirmer qu'il y aurait alors, dans les cas de perceptions véraies, un dédoublement de l'objet. Celui-ci paraît même encore plus important en ce qu'il ne nous faut pas seulement prendre en compte le contenu et l'objet intentionnel, mais aussi l'objet réel de l'existence duquel Tim Crane ne doute pas. Ainsi, nous nous retrouverions dans un schéma qui nous obligerait à considérer qu'il n'existe, du point de vue ontologique, que mon contenu mental et l'objet réel ; mais que du point de vue phénoménologique, cet objet réel ne nous est jamais accessible, et que seul nous est donné un objet intentionnel, sans réelle valeur épistémologique. C'est donc, nous semble-t-il dans la confrontation entre les exigences métaphysiques et phénoménologiques de Crane qu'apparaît le problème.

Il paraît tout à fait intéressant, par ailleurs, de remarquer que la difficulté que Crane a à concilier ces diverses exigences se retrouve également dans son interprétation de l'une de ses sources principales, à savoir la pensée de Franz Brentano. Il nous paraît dès lors essentiel, pour tenter de mieux comprendre comment le problème de la perception peut être traité dans une théorie intentionnelle du type de celle de Tim Crane, de remonter aux origines de cette théorie chez Brentano. Le but de ce détour historique sera de voir comment les interprétations que l'on peut faire de la théorie de Brentano influencent la vision du problème de l'intentionnalité et les possibles solutions que l'on peut lui apporter.

2. L'origine brentanienne du problème de l'intentionnalité

Le problème de la perception, tel que nous l'avons présenté dans la première partie, n'est bien sûr pas propre à la position de Tim Crane et se retrouve au cœur de la majorité des théories qui donnent une place prépondérante à la notion d'intentionnalité. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la question soit présente chez Brentano, et plus particulièrement dans les différentes interprétations qui sont données de son œuvre. Si ces dernières nous intéressent tout particulièrement ici, c'est en ce qu'elles traduisent assez bien, nous semble-t-il, l'état des discussions autour du problème qui nous occupe, à savoir celui de la relation de l'esprit au monde physique. En effet, les lectures récentes de l'œuvre de Brentano, et plus particulièrement de la *Psychologie d'un point de vue empirique*, se divisent principalement en deux camps⁷⁸ : l'interprétation représentationnaliste, défendue notamment par Uriah Kriegel, d'une part ; et l'interprétation phénoménaliste, défendue notamment par Peter Simons et Tim Crane, d'autre part⁷⁹. Il n'entre pas dans le cadre de ce mémoire de proposer une analyse critique de ces positions, et encore moins de chercher la lettre de la parole brentanienne. Cependant, il paraît utile de se pencher sur les propositions brentaniennes (ou d'inspiration brentanienne) au sujet du problème de l'intentionnalité, et ce pour au moins deux raisons. La première est de nature historique ; Brentano est à l'origine du développement et de la popularisation du concept d'intentionnalité, et oriente ce concept dans le sens d'un rapport de l'esprit aux phénomènes. De plus, Brentano représente une source majeure de Tim Crane et de sa théorie intentionnaliste. Tim Crane a d'ailleurs consacré un article⁸⁰ à son interprétation de Brentano, explicitement orienté sur le problème de l'intentionnalité. Il semble donc difficile de faire ici l'impasse sur une telle source pour le problème qui nous occupe. La deuxième raison de ce détour par Brentano est de nature plus philosophique ; elle est le fait de l'intéressante distinction entre les différentes interprétations de Brentano, distinction qui porte majoritairement sur le statut à attribuer à l'objet physique, l'objet du monde externe. Nous verrons en effet que la majorité du débat porte sur le maintien (ou non) d'une réalité extra-mentale dans la théorie brentanienne.

Avant de débiter, il paraît important de remarquer que le problème du rapport de l'esprit au monde extérieur se pose ici à au moins deux niveaux : au niveau métaphysique,

78 Il existe en vérité une multitude de courants d'interprétation, mais nous avons choisis de ne nous concentrer que sur ceux dont le propos rejoint les interrogations du présent travail. Nous pensons notamment ici au travail de Liliana Albertazzi (L. ALBERTAZZI, *Immanent Realism: An Introduction to Brentano*, Dordrecht, Springer, 2006).

79 Nous laisserons ici de côté l'interprétation classique proposée par Chisholm. Si celle-ci est éclairante sur de nombreux points, elle offre néanmoins une prise moins aisée sur le problème de l'intentionnalité tel qu'il se développe chez Brentano.

80 T. CRANE, « Brentano's Concept of Intentional Inexistence », art.cit., pp. 25-40.

d'une part, où se pose la question de ce qui existe, de l'ameublement dernier du monde. La question revient alors à se demander quel genre d'entité ontologique existe dans le monde. D'autre part, le problème de l'intentionnalité peut se présenter sous la forme d'une question épistémologique, auquel cas l'on interroge ce que peut connaître l'esprit, ce à quoi a accès l'être humain lorsqu'il cherche à décrire le monde. Cette bipartition, si elle peut sembler classique, est néanmoins au centre des débats qui touchent à la position de Brentano, et l'interprétation qui est donnée de sa théorie varie fortement selon le point de vue adopté. Il faut ajouter à ces deux premiers niveaux, celui de la psychologie ou de la philosophie de l'esprit, c'est-à-dire la manière dont l'esprit est supposé instancier les structures métaphysiques et épistémologiques distinguées plus haut. En d'autres termes, la psychologie tend ici à décrire les processus mentaux qui interviennent dans la conception intentionnelle d'inspiration brentanienne.

Dans un premier temps, nous présenterons les grandes lignes de la théorie brentanienne telle qu'elle est acceptée par l'ensemble des commentateurs. Dans un second temps, nous nous pencherons sur les particularités de l'interprétation représentationaliste que propose Uriah Kriegel⁸¹. Nous y mettrons en exergue la place du réel extra-mental et le possible accès de l'esprit à ce réel. Nous développerons ensuite l'interprétation phénoménaliste, telle qu'elle est notamment proposée par Denis Seron⁸², en la comparant à la version qu'en propose Tim Crane. L'objectif de ces développements sera de pointer l'origine brentanienne du problème de l'intentionnalité tel qu'il se présente dans la perception, ainsi que de développer la solution que Tim Crane attribue à Brentano. Il s'agira aussi, par-là, de présenter une première approche du statut métaphysique et épistémologique de l'objet intentionnel dans la philosophie de Tim Crane.

2.1. La psychologie empiriste de Franz Brentano

La *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano se veut avant tout un ouvrage qui fasse de la psychologie, et plus particulièrement de la psychologie descriptive, une

81 U. KRIEDEL, « Brentano on Judgment as an Objectual Attitude » in A. Gzrankowski et M. Montague, *Non-Propositional Intentionality* (à paraître), « Brentano's Concept of Mind. Underlying Nature, Reference-Fixing, and The Mark of the Mental » in C. Lapointe et C. Pincock (éds.), *Innovation in the History of Analytical Philosophy* (à paraître), « Brentano's Philosophical Program » in U. Kriegel (éd.), *Routledge Handbook of Brentano and the Brentano School* (à paraître), « Consciousness as Intransitive Self-Consciousness : Two Views and an Argument », *Canadian Journal of Philosophy*, 33/1, 2003, pp. 103-132, « Intentional Inexistence and Phenomenal Intentionality », *Philosophical Perspectives*, 21, 2007, pp. 307-340, « Phenomenal Content », *Erkenntnis*, 57, 2002, pp. 175-198 et « Thought and Thing : Brentano's Reism as Truthmaker Nominalism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 90/3, 2015, pp. 153-180.

82 D. SERON, « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », art. cit., « Le phénoménalisme hamiltonien de Brentano », art. cit., et « Brentano's "Descriptive" Realism », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, vol. 10/4, 2014.

discipline scientifique à part entière. Cette exigence de scientificité se marque chez Brentano par une attention toute particulière à la distinction entre phénomènes physiques et phénomènes mentaux. Cette distinction est essentielle pour nos développements, car c'est à travers elle qu'émergeront tant la notion d'intentionnalité que les questions métaphysico-épistémologiques qui y sont liées. Mais avant d'en arriver précisément à cette distinction, développons les grandes lignes de la théorie brentanienne de la psychologie.

La psychologie descriptive qu'entend défendre Brentano se définit comme une « description analytique des phénomènes »⁸³. Cette psychologie est descriptive en ce qu'elle fonde sa méthode de recherche dans l'expérience immédiate, expérience immédiate qui est pour Brentano la perception interne, ou introspection. C'est en tournant son regard vers soi-même, vers son vécu interne, que le psychologue peut observer les phénomènes réels qu'il cherche à étudier, c'est-à-dire les phénomènes mentaux. Cette introspection ne peut avoir lieu que sur un mode analytique : le psychologue, tourné vers son flux de vécus divise ce dernier en parties, en actes mentaux singuliers, dont il analyse le rôle et les interactions avec les autres actes mentaux. Ce moment analytique vise à dégager les plus petites parties réelles du flux mental, ces parties n'étant autres que les phénomènes mentaux, c'est-à-dire les actes mentaux eux-mêmes (tels qu'un acte de perception ou une pensée). Il s'agit donc maintenant pour le psychologue de décrire et de définir ces éléments ultimes que sont les phénomènes mentaux. Ceux-ci se différencient des phénomènes physiques, selon Brentano, suivant une caractéristique propre : l'intentionnalité. C'est la fameuse « thèse de Brentano » que nous présentons dans la première partie du présent travail et qui s'énonce comme suit : « Tout ce qui est mental est intentionnel, et tout ce qui est intentionnel est mental ». Ici, « être intentionnel » se définit comme le fait de posséder un contenu intentionnel, ce dernier se définissant comme ce qui est représenté dans une représentation, et est à ce titre une propriété de l'acte mental. Ainsi, l'intentionnalité n'est ici en rien une relation à un objet externe, puisqu'elle se rapporte au seul contenu intentionnel, considéré comme partie de l'acte mental lui-même⁸⁴.

C'est arrivé à ce point de la théorie brentanienne que les différentes versions

83 Nous empruntons les développements qui suivent à Denis Seron (voir *infra*, p. 42, note 82).

84 Il pourrait ici sembler que Brentano s'expose au danger d'une régression à l'infini : le contenu intentionnel étant une partie du mental, il pourrait lui-même faire l'objet d'une analyse psychologique qui le considérerait comme un phénomène mental et, en tant que tel, doté d'intentionnalité ; on devrait rechercher alors son contenu intentionnel, et ainsi de suite. Cette menace de régression est évitée par Brentano par une distinction entre parties distinctionnelles et parties idéelles : là où le phénomène mental est la plus petite partie qui puisse être réellement distinguée par le psychologue, il n'est possible de décomposer ce phénomène qu'*in abstracto*, idéellement, les parties ainsi distinguées ne pouvant dès lors pas faire l'objet d'une analyse psychologique à proprement parler. Ce type d'analyse *in abstracto* sera utilisé plus tard par Carnap qui lui donnera le nom de « quasi-analyse ».

divergent⁸⁵. La question se pose en effet de savoir si le phénomène physique, qui peut, dans les cas de perception par exemple, tenir lieu de contenu intentionnel, est un phénomène physique réel, effectivement perçu ou senti dans le monde extra-mental ; s'il est au contraire un pur phénomène, sans aucune espèce de réalité autre que celle que lui confère mon propre esprit ; enfin, s'il est un phénomène mental qui refléterait un état du monde extérieur. Le premier cas reviendrait à défendre un réalisme naïf dont on voit mal comment il s'accorderait au reste de la théorie Brentanienne. La deuxième option serait quant à elle une version idéaliste ou phénoménaliste au sens fort des développements de Brentano. Enfin, le troisième cas consisterait à défendre une position médiane où le réel extra-mental est bien donné à l'esprit, mais par le truchement de son apparaître, phénoménal et donc mental. On le voit, cette trois voies d'interprétation ne font que rejoindre les différentes possibilités présentées dans le premier paragraphe de la présente partie et soulignent ainsi l'inspiration largement Brentanienne de notre auteur principal. C'est donc ici qu'il importe de se pencher sur les différentes lectures qui ont été faites des positions de Brentano. Nous commencerons par présenter la théorie représentationnelle d'Uriah Kriegel, théorie aujourd'hui largement répandue et globalement acceptée.

2.2. L'interprétation représentationnaliste : Uriah Kriegel⁸⁶

L'interprétation de Brentano que défend Uriah Kriegel est majoritairement fonction de son positionnement dans le champ des théories de la conscience. Brentano est ici développé, moins pour lui-même que pour ce que sa théorie peut apporter pour la description de la conscience et de son fonctionnement. En effet, Uriah Kriegel se situe dans le groupe théorique de l'auto-représentationalisme (ou *self representationalism*) que nous décrivons dans la première partie. L'interprétation que le philosophe israélien propose de Brentano vise ainsi en premier lieu à répondre aux théories des représentationnalistes d'ordre supérieur (*Higher Order Representationalism* ou *HOR*) qui défendent l'idée que la conscience doit nécessairement être une représentation ; d'une autre représentation. En d'autres mots, et sans entrer plus dans les détails, je ne suis conscient de ma représentation du crayon que lorsque j'ai une deuxième représentation, d'ordre supérieur, qui me représente ma représentation du crayon. Uriah Kriegel soutient, en opposition, donc, à cette théorie, que cette représentation seconde n'est en

85 Il est, bien sûr, d'autres questions sur lesquels les différentes théories peuvent varier, mais c'est ici le principal point d'achoppement entre les multiples interprétations de la théorie Brentanienne.

86 Si la première interprétation que nous présenterons ici est principalement le fruit des travaux d'Uriah Kriegel, il nous sera utile de déborder légèrement sa conception pour dégager les présupposés généraux de l'interprétation représentationnaliste, plutôt que de pointer les spécificités de l'approche d'Uriah Kriegel.

rien une deuxième représentation, d'ordre supérieur, mais bien ma première représentation qui possède deux directions : l'une tournée vers l'objet, l'autre vers moi-même et ma représentation de l'objet. Ainsi, ce qui fait que je suis conscient de ma représentation du crayon n'est pas une deuxième représentation, mais cette représentation du crayon elle-même, qui se dirige à la fois vers le crayon *et* vers moi me représentant le crayon⁸⁷.

Revenons à Brentano. Comme nous le mentionnions brièvement plus haut, l'interprétation que propose Kriegel de la théorie Brentanienne peut être considérée comme une forme de réalisme indirect. L'idée est la suivante : il existe bel et bien une réalité extra-mentale, mais ce n'est pas à elle que nous avons à faire lorsque nous sommes dans un état mental (et donc intentionnel). Cette réalité extra-mentale *cause* les phénomènes physiques qui apparaissent dans l'esprit et auquel je me rapporte. Plus précisément, mon acte mental se compose, d'une part, d'un phénomène psychique (perception, pensée, etc.) qui se rapporte intentionnellement à un phénomène physique, d'autre part, (lui aussi interne, donc) qui est *signe* de l'objet extra-mental qui le cause. Le sujet aurait ainsi une expérience directe (par perception interne) des phénomènes psychiques et de leur intentionnalité, c'est-à-dire des phénomènes physiques qu'ils contiennent. Le sujet expérimente ainsi directement un contenu intentionnel, mental, interne, et se rapporte *par lui* à la réalité objective dont il est le signe et qui le cause. Cette interprétation se veut donc internaliste, en ce sens que le sujet n'a accès qu'aux seuls phénomènes, mentaux ou internes ; mais cette interprétation est également un réalisme indirect en ce qu'elle soutient l'existence d'une réalité objective extra-mentale à laquelle je ne peux accéder que par le truchement des phénomènes, toujours internes⁸⁸. C'est ici que nous retrouvons les développements auto-représentationnistes : le phénomène psychique contenu dans l'acte mental possède une double direction. D'une part, il est dirigé vers le phénomène physique (interne lui aussi à l'acte mental). C'est l'intentionnalité première. Et, d'autre part, le phénomène psychique est dirigé vers lui-même dans une intentionnalité seconde qui constitue ce que l'on nomme généralement la conscience.

87 Une conséquence immédiate de cette position est que toute représentation est forcément consciente. Nous n'entrerons pas ici dans les difficiles débats entre actes mentaux conscients et inconscients. Nous nous permettons donc de renvoyer, pour une défense de la position Brentanienne ou auto-représentationniste, aux articles d'Uriah Kriegel cités plus haut (voir infra, p. 42, note 81).

88 C'est là une différence de fond avec les théories des *sense data* qui plaçaient ces dernières à l'extérieur du monde mental, dans la réalité objective elle-même. Il faut donc ici bien saisir que nous ne parlons pas de représentationnisme et de réalisme indirect dans le sens qu'on ces termes chez les empiristes anglais. La théorie que propose Kriegel est bien, avant-tout, une théorie de la conscience (c'est là que se situe son caractère représentationniste) et nous ne la qualifions de réalisme indirect que dans la mesure où elle maintient la possibilité d'une connaissance du monde extérieur, via les phénomènes censés se faire les signes isomorphes du monde extérieur.

Comme nous l'annoncions plus haut, il est utile, arrivé à ce point, de prendre le temps de distinguer clairement les aspects métaphysiques, épistémologiques et psychologiques de cette conception.

Tout d'abord, la position que défend Kriegel aboutit à l'affirmation d'un dualisme métaphysique de Brentano, entre monde extra-mental et monde intramental. L'existence d'une réalité extra-mentale est en effet indubitable pour Kriegel, et son influence sur l'esprit est notable en ce qu'elle est la cause des phénomènes physiques, parties intentionnelles de nos actes mentaux. Cependant, si la réalité extra-mentale est bien ce qui cause les phénomènes physiques, ces derniers ne sont qu'une partie de ce qui constitue les actes mentaux. Les phénomènes mentaux, qui visent intentionnellement les phénomènes physiques, sont quant à eux entièrement indépendants de la réalité extra-mentale. En d'autres termes, les phénomènes mentaux qu'étudient les psychologues sont métaphysiquement indépendants de la réalité extra-mentale. Il faudrait donc reconnaître deux substances chez Brentano : la substance physique d'une part, qui cause certains éléments abstraits de ma vie mentale, et la substance psychique d'autre part, qui se rapporte à ces phénomènes physiques et établit ainsi un lien entre les deux substances.

Ensuite, sur un plan épistémologique, le type de connaissance que nous propose Kriegel se situe, comme nous l'avions annoncé plus haut, dans la sphère du réalisme indirect. Aucune connaissance immédiate du réel n'est à espérer en ce que la théorie brentanienne est avant tout un internalisme et se rapporte ainsi en priorité aux contenus intentionnels, c'est-à-dire à des éléments mentaux. Cependant, Kriegel ne refuse pas pour autant tout accès au monde physique, et refuse de faire de la théorie brentanienne une théorie entièrement relativiste de la connaissance. Ainsi, l'esprit se rapporte indirectement à la réalité en ce que les phénomènes physiques qu'elle intensionne mentalement sont causés par la réalité extra-mentale dont ils sont le signe. La connaissance brentanienne est donc, chez Kriegel, une connaissance véritable du monde réel, par le biais de ses signes mentaux.

Enfin, Kriegel décrit l'aspect psychologique de la théorie brentanienne dans le sens de l'auto-représentationalisme décrit plus haut. L'analyse psychologique ne peut distinguer réellement de plus petites entités que les actes mentaux. Ceux-ci ne peuvent se diviser qu'*in abstracto* entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques. Abstraitement, on peut alors considérer que le phénomène psychologique se rapporte dans une intentionnalité première au phénomène physique, et dans une intentionnalité seconde (qui constitue la conscience) à lui-même. Cette conception, qui fait de la conscience un moment abstrait de

l'acte mental, mériterait d'être creusée plus avant, d'autant qu'elle soulève des difficultés qui ne peuvent être écartées sans effort, mais il n'entre pas dans les objectifs du présent travail de détailler cette position. Nous pouvons nous en tenir, pour la question qui nous occupe ici, à souligner la structure psychologique que propose ici Kriegel.

Si l'interprétation représentationnaliste de Brentano présente de nombreux avantages et est soutenue par de nombreux auteurs, elle ne va pas non plus sans poser certains problèmes, notamment en ce qui concerne l'épistémologie de Brentano. Ainsi, des lectures alternatives sont apparues, parmi lesquelles l'interprétation phénoménaliste, défendue, sous des formes différentes, par des auteurs comme Peter Simons, Tim Crane et Denis Seron. Du fait de leurs différences majeures, nous traiterons séparément les positions de Seron et celles de Crane et de Simons. Nous espérons ainsi donner quelques-unes des interprétations de Brentano qui nous paraissent les plus intéressantes dans le contexte qui est le nôtre.

2.3. L'interprétation phénoménaliste : Denis Seron

Si la conception de la psychologie brentanienne que défend Uriah Kriegel est entièrement plausible, elle n'est pas la seule interprétation valide qu'il est possible de donner de la position du philosophe austro-allemand. Ainsi, plusieurs auteurs défendent une lecture moins « réaliste » de la position de Brentano. C'est le cas de la proposition de Denis Seron que nous allons ici présenter.

Dans son article « Le phénoménalisme hamiltonien de Brentano »⁸⁹, Denis Seron entend défendre deux hypothèses principales. La première consiste à présenter l'épistémologie brentanienne comme à la fois empirique et phénoménaliste, au sens fort du terme. La deuxième concerne plus largement le projet même de la *Psychologie du point de vue empirique*, et vise à traiter celle-ci comme une tentative de Brentano pour rendre le phénoménalisme moins problématique, et ce, par l'introduction d'une nouvelle distinction conceptuelle, à savoir celle qui sépare référence et intentionnalité. Ces deux hypothèses touchent directement au problème de l'intentionnalité en ce qu'elles visent à la fois à clarifier le terme d'intentionnalité et les objets auxquels il se rapporte (deuxième hypothèse), et à proposer une épistémologie cohérente avec cette le système métaphysique proposé. Mais laissons là ces descriptions générales et présentons l'argumentaire de Denis Seron.

Résumant les lectures réalistes de Brentano, et plus particulièrement les interprétations représentationnalistes, Denis Seron décrit leur ligne de raisonnement comme suit : le sujet a

89 D. SERON, « Le phénoménalisme hamiltonien de Brentano », art. cit.

des expériences sensibles desquelles il tire certaines représentations, causées par un réel extra-mental. Ces représentations causées par le réel extra-mental sont les contenus de représentation, ou contenus intentionnels et sont donc ce que nous nommions plus haut, suivant Brentano, les phénomènes physiques. Ces phénomènes physiques font signe vers cette réalité sensible. Ensuite, et c'est là que se situe le problème, l'interprétation représentationnaliste suppose une ressemblance entre la réalité et ses signes phénoménaux. Le phénomène physique, puisqu'il est causé par le réel, doit lui ressembler⁹⁰. Ainsi, comme le défendait Kriegel, je ne peux me rapporter qu'au contenu interne, le phénomène physique, mais en ce qu'il ressemble au réel extra-mental, je me rapporte indirectement à ce dernier. Cette conception, si elle est parfaitement cohérente, n'en pose pas moins plusieurs problèmes.

Denis Seron y oppose trois objections. Tout d'abord, la similitude entre les phénomènes physiques et les réalités extra-mentales est expressément tempérée par Brentano qui, s'il l'accepte pour les phénomènes spatiaux de grandeurs ou de figures, les refuse pour d'autres phénomènes, lumineux, calorifiques ou sonores par exemple⁹¹. Ensuite, si les réalités corporelles causent les phénomènes, elles n'y apparaissent pas forcément : « En soi, ce qui est véritablement ne vient pas à apparaître, et ce qui apparaît n'est pas véritablement »⁹². La réalité extra-mentale n'apparaît jamais, elle est donc une fiction. Enfin, Brentano affirme par ailleurs la relativité des connaissances physiques à nos seules facultés mentales. La connaissance physique se base sur les seuls phénomènes physiques, qui sont intra-mentaux. La connaissance physique est par là forcément une connaissance subjective, et non une connaissance de la chose en soi.

C'est ce dernier point d'objection qui amène Denis Seron à présenter la théorie brentanienne comme une théorie phénoménaliste : la science est empirique, elle se base sur l'observation, mais il s'agit ici de l'observation des phénomènes, donc d'éléments mentaux, internes, et non de substances. Il faut ajouter à cela que les phénomènes physiques sont en plus inclus dans les phénomènes psychiques et que le phénoménalisme de Brentano serait alors avant tout un phénoménalisme psychique. Mais si la théorie brentanienne est bel et bien phénoménaliste, conduit-elle automatiquement à considérer que la connaissance physique est entièrement relative, et donc sans valeur autre que subjective ? Pour répondre à cette question, il y a lieu de se pencher sur le vecteur de ces connaissances phénoménales, à savoir l'intentionnalité.

La théorie brentanienne fonctionnerait, dans cette conception, comme suit : lorsque je

90 D. SERON, « Le phénoménalisme hamiltonien de Brentano », art. cit., pp. 3-6.

91 *Ibidem*, p. 4.

92 Brentano, cité par D. Seron : *Idem*.

perçois un objet du monde extra-mental, celui-ci est l'objet intentionnel de ma perception. Je ne perçois jamais réellement cet objet, mais bien plutôt le phénomène physique, visé intentionnellement. Ce que je perçois réellement est donc interne, mental, et fait signe vers un objet extérieur, objet intentionnel de ce même acte mental. La principale différence avec la position représentationnaliste, est ici que rien n'indique que le phénomène physique ressemble à l'objet extra-mental. La position que Denis Seron attribue à Brentano est une position phénoménaliste au sens fort en ce que l'esprit ne se réfère à rien d'autre qu'aux seuls phénomènes, toujours intra-mentaux. Les sciences, physiques comme psychologiques, n'en sont cependant pas pour autant relatives : si je ne peux me rapporter *in modo recto*, c'est-à-dire de manière directe (référentielle) qu'aux seuls phénomènes, mon acte mental vise *in modo obliquo* (de façon non-référentielle) l'objet réel, extra-mental. La frontière entre la position d'Uriah Kriegel et celle de Denis Seron peut sembler ici extrêmement ténue, mais elle témoigne néanmoins d'une différence majeure : la réalité extérieure est, chez Kriegel et les représentationnalistes, une donnée accessible indirectement ; je peux, en étudiant les phénomènes physiques, ce qui m'apparaît de la réalité, avoir une idée exacte de la manière dont cette réalité est agencée. Chez Denis Seron et les tenants de l'interprétation phénoménaliste, en revanche, je n'ai jamais aucune certitude sur la manière dont est constituée la réalité ; je n'ai accès qu'aux phénomènes qui, s'ils se rapportent bien indirectement à la réalité, ne peuvent jamais m'assurer que je rencontre celle-ci, ni même, au final, qu'elle existe bien. Cette distinction est rendue claire lorsque l'on distingue, comme nous l'avons fait pour la position de Kriegel, les différents niveaux de discours.

Au niveau métaphysique tout d'abord, l'interprétation que défend Denis Seron est assez proche de celle d'Uriah Kriegel, à un détail près : si le dualisme brentanien paraît être plausible, l'affirmation assurée d'une réalité extra-mentale disparaît au profit d'une simple possibilité de cette réalité. L'interprétation que propose Seron permet en effet de supposer une réalité extra-mentale comme cause des phénomènes physiques, mais rien ne permet d'indiquer à quoi ressemble cette réalité, de quelle manière elle est peuplée. Ainsi, une réalité extra-mentale est-elle, dans cette version phénoménaliste, hautement probable, mais rien ne permet d'indiquer quel serait l'ameublement dernier du monde. Le dualisme que proposait Kriegel est ainsi conservé (quoique dans une version moins affirmative), mais le statut de cette réalité, « l'ameublement dernier du monde », s'en voit radicalement transformé, de par la posture épistémologique.

C'est en effet sur le plan de la théorie de la connaissance, de la possibilité pour l'esprit de connaître cette réalité extra-mentale, que la différence se fait principalement sentir. Là où

Kriegel voyait dans le moment intentionnel un moyen de se rapporter indirectement à la réalité extra-mentale par la ressemblance qui unit le réel et son apparaître dans l'esprit (le phénomène physique), l'interprétation de Seron se veut phénoménaliste au sens fort : l'esprit ne peut se rapporter qu'au seul contenu intentionnel, à l'apparaître seul qui, s'il est bien *signe* de la réalité extérieure, c'est-à-dire causé par cette dernière, n'en est pas pour autant semblable à cette réalité externe. Rien ne permet de penser que le phénomène physique se constitue de la même manière que ce dont il est l'apparaître et il est impossible à l'esprit de se rapporter à autre chose que ce seul phénomène. La réalité extérieure y est donc forcément une *fiction*⁹³, une simple possibilité sans assurance d'une existence derrière ce qui m'apparaît. Autant la position de Kriegel était, en dernière instance, une conception réaliste de la position de Brentano, autant celle de Seron indique une certaine forme d'idéalisme phénoménaliste.

Sur le plan psychologique, la description que propose Denis Seron de l'esprit humain dans la théorie Brentanienne paraît plus plausible que la version d'Uriah Kriegel, sans pour autant être exempte de tout problème. En effet, l'intentionnalité y est comprise comme possédant les phénomènes physiques à titre de propriété (l'acte mental a pour propriété le phénomène physique). Cet autour de cette notion d'intentionnalité que se constitue la notion d'esprit. Comme chez Kriegel, les derniers éléments réels du mental sont les actes mentaux, qui peuvent ensuite être divisés abstraitement en leurs différents éléments. La différence majeure ici réside dans la conception de la conscience. Cette dernière n'est plus, comme elle l'était chez Kriegel, le fruit de l'acte intentionnel. À l'inverse, c'est pour Seron la conscience qui permet l'intentionnalité. En effet, la démarche de Brentano se veut essentiellement empirique, et c'est donc de l'expérience que doit être tiré le concept d'intentionnalité. Or, comme nous l'avons vu, l'expérience Brentanienne est avant tout interne. C'est donc par la perception interne, c'est-à-dire la conscience, que me sont donnés les différents éléments du mental, dont l'intentionnalité. Il ne s'agit plus, en d'autres termes, d'expliquer la conscience par l'intentionnalité (ce qui est l'objectif de toute théorie représentationnelle), mais d'expliquer l'intentionnalité par la phénoménologie.

2.4. Entre réalisme et phénoménalisme, la position de Tim Crane

Si Tim Crane précise dans son article « Brentano's Concept of Intentional

93 « Du point de vue de l'empiriste, cette idée soulève un problème épistémologique principal. Parce qu'elle ne saurait être justifiée par l'expérience, la supposition qu'il existe des substances physiques ou mentales est nécessairement une hypothèse non scientifique, une "présupposition métaphysique" (*metaphysische Voraussetzung*) (F. BRENTANO, *op. cit.*, p. 32). En d'autres termes, franchement phénoménalistes, la réalité extramentale est une "fiction" » (D. SERON, « Le phénoménalisme hamiltonien de Brentano », art. cit., p. 5).

Inexistence » que l'interprétation de Brentano qu'il défend ne rejoint pas sa propre conception de l'esprit, il est difficile de ne pas supposer, dans l'orientation que prend cette interprétation, un arrière-fond personnel dans ce texte. En effet, comment concevoir que notre auteur défende une interprétation assez innovante d'un auteur qui constitue l'une de ses sources principales, sans tenter de faire correspondre celle-ci, au moins sur certains points essentiels, avec la position qui est la sienne. En ce sens, si nous ne lisons pas l'article de Crane comme la présentation de sa propre théorie, il est néanmoins possible de supposer que s'y dévoilent les conceptions métaphysiques et épistémologiques centrales à sa propre position. Or, lue en ce sens, l'interprétation que propose Crane de Brentano apparaît significative de ses propres obsessions. En effet, comme nous allons le voir dans les lignes qui suivent, l'interprétation que propose Crane se place à la frontière entre celles, développées plus haut, des représentationnistes et des phénoménalistes. Notre hypothèse, ici, consiste à voir la position de Crane comme une tentative de combiner en une théorie unique un réalisme métaphysique certain et une conception épistémologique phénoménologique, si ce n'est phénoménaliste ; il maintient un réel extra-mental formé de manière précise, tout en défendant l'idéalité d'une connaissance qui se constitue entièrement à partir des phénomènes. Sa position présenterait ainsi le désir de proposer une épistémologie assez relativiste et libre, sans pour autant accepter de se départir de ce réel auquel tant d'Anglo-Saxons semblent vouloir conserver une place majeure.

L'interprétation de Brentano que propose Tim Crane peut être vue comme une tentative de conciliation des deux interprétations que nous venons d'évoquer. En effet, Crane suit une interprétation phénoménaliste de Brentano, dans laquelle il considère que les choses du monde extérieur restent, telles quelles, impossible à connaître pour l'homme. Ce constat vaut aussi bien pour les phénomènes physiques qu'étudie la science⁹⁴, que pour les états mentaux qu'étudie le psychologue. Comme dans l'interprétation de Brentano que propose Denis Seron, le sujet de l'interprétation de Tim Crane ne peut jamais connaître les choses elles-mêmes puisqu'il n'a accès qu'aux seuls phénomènes. Crane écrit ainsi : « Ces phénomènes ne sont pas réels en eux-mêmes, mais seulement des signes d'une réalité fondamentale sous-jacente et inconnaissable »⁹⁵. Mais c'est également sur ce point qu'il se sépare de l'interprétation de Seron. En effet, si Brentano défend bien une certaine forme de phénoménalisme, celui-ci n'est que méthodologique car l'auteur austro-allemand conserve,

94 « Brentano croyait que les sciences naturelles ne découvriraient pas la nature réelle des choses. [...] Tout ce que la science peut découvrir est l'apparence des choses. [...] La science étudie les phénomènes, et c'est tout ce qu'elle peut faire. Ces phénomènes ou apparences sont des choses qui n'existent que dans l'esprit. » (T. CRANE, « Brentano's Concept of Intentional Inexistence », art. cit., p. 30).

95 *Ibidem*, p. 29.

d'après Crane, l'idée d'une réalité extérieure. Si cette dernière n'est pas, comme chez Kriegel, atteignable à travers ses signes que sont les phénomènes, elle n'en est pas moins présente à l'arrière-plan de chacun d'eux. Crane s'exprime ainsi explicitement sur le phénoménalisme de Brentano : « Mais Brentano n'était pas phénoménaliste car le phénoménalisme soutient que le monde est construit par des phénomènes, des apparences, ou (dans certaines versions) des sense-data (sic). Et comme nous l'avons vu, Brentano soutient qu'il y a un monde qui transcende ces phénomènes ; les phénomènes physiques sont “les signes de quelque chose de réel, qui, à travers son activité causale, produit des présentations d'eux-mêmes” (F. Brentano, *op. cit.*, p. 33). C'est ce qui distingue vraiment (*proper*) Brentano des phénoménalistes. Il croit qu'il y a quelque chose derrière ces phénomènes, même si nous ne pouvons jamais connaître ce quelque chose »⁹⁶. Une fois encore, il n'est pas complètement clair, au premier abord, que l'interprétation de Tim Crane soit bien différente de celles que nous avons précédemment exposées, et c'est en distinguant les différents niveaux de discours que cette différence peut réellement apparaître⁹⁷.

Au niveau métaphysique, la position de Tim Crane rejoint celle de Kriegel : Brentano affirme bien l'existence d'une réalité extérieure à nous. Il n'existe donc pas que les phénomènes internes à l'esprit comme dans les versions les plus fortes du phénoménalisme. Sur le plan épistémologique en revanche, la position de Crane rejoint celle de Seron. Tout ce que l'homme peut connaître est ce qui lui apparaît à travers les phénomènes. Que ceux-ci soient les signes d'une réalité extérieure n'empêche nullement que la connaissance que peut posséder un sujet n'est jamais qu'une connaissance d'apparences. Enfin, sur le plan psychologique la conception de Crane est assez proche de celle de Kriegel, bien qu'il ne soit pas sûr qu'il souscrive à sa compréhension de la conscience brentanienne. Malheureusement, ce point est trop peu étayé pour en donner un compte-rendu plus satisfaisant.

Ce qui apparaît au terme de ces lectures des différentes interprétations de Brentano, c'est que l'origine du problème de la perception qui échoit à Crane se trouve déjà dans les diverses interprétations que l'on peut faire de l'œuvre de Brentano. Il semblerait que cette difficulté se situe au niveau du hiatus qui apparaît entre désir de maintenir un certain réalisme ontologique⁹⁸, et une épistémologie plus libre qui permette d'expliquer aisément certains cas problématiques comme ceux d'hallucination ou d'illusion. Mais ne serait-il pas possible de réconcilier ces deux désirs ? Nous avons jusqu'ici principalement tenté de saisir au mieux le

96 T. CRANE, « Brentano's Concept of Intentional Inexistence », art. cit., p. 33.

97 Nous ne nous penchons ici que sur l'interprétation que Crane propose de la *Psychologie du point de vue empirique*, et non sur les éventuels changements d'opinions ultérieurs de Brentano. Le lecteur pourra trouver ces développements dans l'article précité de Tim Crane.

98 Que Crane reconnaît comme un désir plus contemporain : voir T. CRANE, *Ibidem*, p. 32.

problème, mais nous n'avons pas encore avancé de proposition pour le résoudre. C'est donc ce que nous voudrions maintenant nous efforcer de faire, en proposant un détour par le conceptualisme de John McDowell.

3. Sortir de l'aporie : la proposition de John McDowell

Comme nous le suggérons dans le paragraphe précédent, Tim Crane tente de tenir ensemble deux positions, sinon contradictoires, pour le moins difficilement conciliables. D'un côté, il veut maintenir une conception métaphysique qui laisse une place privilégiée au concept de réalité, au sens du réalisme externaliste classique : le monde existe, déjà constitué, hors de moi. C'est cette idée que Robert Brisart visait lorsqu'il proposait la critique des théories du *ready-made*, c'est-à-dire les théories qui se rapportent à un monde prédécoupé, déjà constitué, hors de toute information apportée par mon esprit⁹⁹. D'un autre côté, Crane désire proposer une épistémologie intentionnaliste, largement inspirée de la phénoménologie, qui ne se rapporte qu'au seul contenu intentionnel, proprement interne et mental. L'idée d'intentionnalité qui doit, pour Tim Crane, permettre de résoudre un certain nombre de problèmes classiques de la philosophie de l'esprit (voir à ce sujet la première partie du présent travail), et rendre efficacement compte de l'idée d'esprit comme perspective sur le monde, entre donc ainsi en conflit avec la conception métaphysique de Crane. Comment, en effet, affirmer simultanément l'existence d'une réalité déjà constituée et l'idée d'un esprit qui ne puisse se rapporter qu'aux seuls phénomènes ? Nous l'avons vu, une solution consiste à considérer que les phénomènes *ressemblent* à cette réalité. Seulement, dans une telle conception, les perceptions vérares nous obligeraient à accepter deux types d'objet : l'objet réel du monde extra-mental et l'objet-phénomène du monde intra-mental¹⁰⁰. C'est entre ces deux pôles contradictoires que la théorie intentionnaliste de Tim Crane nous semble s'être empêtrée, et c'est donc à cette alternative que nous voudrions maintenant tenter de trouver une solution.

Les paragraphes qui suivent visent à proposer une solution alternative au problème de la perception que rouvre la théorie de Crane par le biais d'une position qui nous semble combiner avantageusement les apports du donné de la sensation, et ceux offerts par l'entendement. L'objectif y sera de montrer que, pour conserver un intentionnalisme au sens fort du terme, il est nécessaire de s'appuyer sur une épistémologie conceptualiste, en

99 R. BRISART, « Husserl et la *no ready-made theory* : la phénoménologie dans la tradition constructiviste » in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII 1, 2011, pp. 3-36.

100 La mise au jour d'un tel problème de dédoublement de l'objet était déjà présente dans la critique que Husserl adressait à l'interprétation que Twardowski donnait de Brentano.

l'occurrence celle que propose John McDowell dans *L'esprit et le monde*¹⁰¹. Nous défendrons ainsi l'idée que le conceptualisme de McDowell permet une solution élégante au problème du contenu et de l'objet qui s'impose à Crane. Pour ce faire, nous quitterons ici Tim Crane pour présenter quelques aspects de la proposition de McDowell qui nous semblent pertinents pour aborder ce problème de façon plus prometteuse. Nous ferons ensuite un bref détour par les origines kantienne du problème de la perception et de la solution mcdowellienne¹⁰². Après ce bref détour, nous tenterons de voir de quelle manière il est possible d'articuler intentionnalisme fort et conceptualisme pour répondre aux questions qui nous sont posées. Enfin, nous reviendrons à Crane pour analyser son rapport aux propositions conceptualistes. Nous verrons que Crane envisage cette solution mais la refuse. Il nous appartiendra donc d'analyser les raisons de ce refus et l'alternative qu'envisage Crane. Nous espérons par-là pouvoir mettre au jour un certain nombre de mécompréhensions qui touchent au conceptualisme, et ainsi défendre celui-ci contre certaines critiques, à nos yeux illégitimes.

3.1. *L'esprit et le monde*

Il n'est pas aisé de résumer la position de McDowell dans *L'esprit et le monde* en quelques pages tant elle est dense et a donné lieu à de nombreuses interprétations (souvent divergentes). Au-delà de la complexité de la pensée qui est développée dans l'ouvrage de McDowell, c'est également le vocabulaire, riche et peu habituel, que l'auteur emploie qui peut induire en erreur le lecteur. Les termes, tantôt empruntés à l'idéalisme allemand de Kant ou de Hegel, tantôt aux grands auteurs de philosophie de l'esprit tels que Davidson ou Sellars, revêtent ainsi ici une importance particulière, et nous obligeront à nous éloigner de la terminologie jusqu'ici mise en place¹⁰³. Il nous faudra donc redoubler de vigilance au moment de retourner à la théorie de Tim Crane et au problème de la perception, la traduction des termes d'une perspective à l'autre n'allant pas toujours de soi. Un autre élément est encore à

101J. McDOWELL, *op. cit.* Nous nous référons également au recueil d'articles paru au sujet de *L'esprit et le monde* : A. LE GOFF et CH. AL-SALEH (éds.), *Autour de L'esprit et le monde de John McDowell*, Paris, Vrin, 2012.

102Il paraît en effet significatif que tant l'origine du problème que celle de la solution se situe chez Kant. Nous développerons brièvement ce point un peu plus loin, au chapitre 2.3.2 du présent travail.

103McDowell profite d'ailleurs de sa préface pour expliciter lui-même ses influences principales. Celles-ci sont, comme le remarquent souvent les commentateurs, assez diverses pour que l'unification en soit assez originale. McDowell se revendique ainsi d'une part de Davidson (qu'il critique longuement justement du fait de leur proximité) et, d'autre part, de Kant ou, du moins, de l'interprétation de Kant proposée par Strawson. Il s'agit là pour McDowell moins d'être fidèle à la pensée du maître allemand que de tenter de mener à bien une partie de son projet dans le contexte renouvelé des études anglo-saxonnes et analytiques de l'esprit. Ce contexte de la philosophie de l'esprit est principalement, chez McDowell, un héritage de son ami Gareth Evans, dont McDowell a édité l'ouvrage posthume *Varieties of Reference*, et de Wilfried Sellars, dont il reprend notamment la critique du donné. Certaines des intuitions de McDowell sont également à aller chercher du côté de Hegel et de sa *Phénoménologie de l'esprit* ou, plutôt, de l'interprétation qu'en donne Robert Brandom. Enfin, McDowell cite aussi *L'homme spéculaire* de Richard Rorty comme l'une de ses influences les plus marquées.

prendre en compte avant d'aborder la théorie de McDowell. Celle-ci a, depuis la première publication anglaise de *L'esprit et le monde* en 1994, subi de nombreuses modifications et amendements. Ainsi, la préface à l'édition française, entre autres, offre de nouveaux éclairages sur la pensée déployée par le philosophe sud-africain, notamment autour de l'utilisation, propositionnelle ou non, qu'il s'agit de faire du terme de « concept », ou encore de celui de « croyance ». Il semblerait que ces transformations, parfois profondes, de la pensée de McDowell n'aient pas toujours été bien repérées par ses commentateurs, et il nous faudra, là encore, être vigilant au moment de faire retour vers les critiques de Crane à l'égard de son homologue conceptualiste. Ces précautions prises, il est temps de rentrer dans le vif de la théorie de McDowell.

McDowell annonce, dans sa préface à l'édition française, les deux objectifs poursuivis dans *L'esprit et le monde*. Le premier consiste en une description aussi précise que possible de l'expérience perceptive qui vise avant tout à rendre à la perception un rôle prépondérant dans la formation de nos croyances, sans pour autant retomber dans le Mythe du donné que dénonçait Sellars. Ce premier objectif, éminemment épistémologique, était poursuivi par la description de l'expérience comme « actualisation de capacités conceptuelles »¹⁰⁴. Ce que ces termes recouvrent sera à décrire plus loin dans ce travail. Le deuxième objectif de McDowell a trait, pour sa part, à l'anthropologie philosophique et vise à réactiver la vieille (mais toujours active) idée aristotélicienne d'un homme décrit comme animal rationnel. McDowell cherche ainsi, toujours à travers sa description de l'expérience, à réconcilier la nature animale de l'homme avec sa capacité de penser, sa raison ; soit réconcilier sensations et concepts. Si les deux objectifs poursuivis par McDowell sont d'un intérêt égal et mériteraient tant l'un que l'autre d'être traités plus longuement, c'est surtout au premier, c'est-à-dire à la partie proprement épistémologique, que nous allons nous consacrer dans les pages qui suivent. Bien qu'elles soient passionnantes et éclairent en bien des points la part plus épistémologique de la théorie de McDowell, il ne nous paraît pas nécessaire (et probablement trop fastidieux) d'entamer la description de la part anthropologique de l'ouvrage ici discuté. Aussi nous en tiendrons-nous à mentionner l'existence de ces développements anthropologiques et le fait qu'ils développent notamment la manière dont sensibilité et entendement, identifiés respectivement au caractère animal et au caractère proprement humain, se trouvent réunis. L'objectif principal de ces développements est ainsi de défendre l'image de l'homme en tant qu'animal rationnel, et de comprendre la manière dont sa perception diffère de celle de l'animal, dépourvu de capacité conceptuelle.

104J. McDOWELL, *op. cit.*, p. 7.

L'idée y est donc d'expliquer ce que partagent et ce que possèdent en propre l'homme et l'animal. La question de la liaison de la sensibilité et de l'entendement ne trouve que difficilement sa place dans les discussions sur la théorie de Crane qui nous occupe ici. Le compte-rendu que nous proposons de *L'esprit et le monde* est donc un compte-rendu des seules trois premières conférences.

Comme McDowell le présente dans la préface à l'édition française de *L'esprit et le monde*, l'un de ces objectifs est de rendre à l'empirisme, au contact du sujet avec le monde, une certaine légitimité concernant la justification de nos croyances, et ce, sans retomber dans un réalisme aussi naïf que stérile. Cet objectif se traduit chez McDowell sous la forme d'un refus de choisir entre deux pôles épistémologiques opposés. Le premier, celui du naturalisme brut, fait du réel et de la connaissance scientifique notre seul « raison de croire », le seul élément capable de valider ou d'invalider nos croyances et nos jugements. C'est, en quelque sorte, le pôle du monde comme juge. À l'opposé, on trouve les positions qui n'offrent pour seul élément de validation de nos croyances que des instances internes à l'esprit. Dans les termes de Davidson, une telle approche s'expliquerait comme suit : seule une croyance peut justifier une autre croyance. Ce deuxième pôle, celui du cohérentisme (ou de l'esprit), est typiquement représenté par Davidson¹⁰⁵ et ne laisse, en définitive, que peu de place à une justification de nos croyances et jugements par le recours à l'expérience. McDowell entend refuser tant le premier pôle que le second, et rendre ainsi à l'expérience une place prépondérante mais non-exclusive au sein de l'économie générale de nos croyances et jugements. McDowell renoue ainsi avec la conception de Quine d'un « tribunal de l'expérience » où la pensée empirique peut seule répondre de son contenu. La question devient donc celle de la manière dont notre esprit peut produire des croyances à partir de cette expérience. Il est intéressant de remarquer que l'alternative que McDowell dénonce rejoint en plusieurs points deux des trois manières de se rapporter au réel que nous distinguons au début cette section. Il s'agit de fait d'une première position que l'on peut apparenter au réalisme naïf et qui fait d'un contact direct avec le réel extérieur notre point d'ancrage épistémologique ; et d'une seconde position qui refuse tout caractère donné de ce réel extérieur (quand ce n'est pas

105D. DAVIDSON, « Une théorie cohérentiste de la vérité et de la connaissance » in B. Ambroise et S. Laugier (éds.), *Philosophie du langage I. Signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, 2009, pp. 305-339.

son existence même) et qui lui dénie ainsi toute incidence sur nos états mentaux¹⁰⁶. C'est ce second pôle que nous qualifions alors d'idéaliste¹⁰⁷.

C'est donc à cette alternative, dont les pages qui suivent visent à mettre en évidence le caractère aporétique, que l'auteur de *L'esprit et le monde* refuse de souscrire. Cette alternative se révèle être avant tout une opposition entre deux théories épistémologiques distinctes, qui offrent chacune la prédominance à ce que McDowell décide de nommer, suivant Sellars, un « espace logique » différent. Ces espaces logiques, autrement dit ces contextes normatifs, sont ceux de la nature d'une part, et de la raison d'autre part. Les lois de la nature (et la science qui y est attachée) n'entretiennent simplement pas entre elles les mêmes relations que les lois de la raison. Les deux espaces logiques semblent à première vue incommensurables ou, au minimum, inconciliables. Mais alors, dans lequel de ces deux espaces placerait-on l'expérience ? Si l'on considère que l'expérience n'est rien d'autre qu'un composé d'impressions, c'est-à-dire de « stimulations que le monde exerce sur un être doté de capacités sensorielles »¹⁰⁸, si donc l'expérience n'est qu'un composé d'impressions, alors elle appartient au seul espace logique de la nature et on voit mal de quelle manière elle pourrait servir d'élément justificatif pour la raison (toujours en supposant les deux espaces radicalement distincts)¹⁰⁹. Face à cette première moitié de l'alternative, plusieurs auteurs vont tenter de se passer de l'empirisme, du moins tel qu'il est ici défini. Ce sera le cas de Sellars, qui proposera une nouvelle délimitation du concept d'impression, et de Davidson, qui suggérera la nécessité d'abandonner l'empirisme. Mais, ajoute McDowell, si Davidson insiste pour abandonner l'empirisme, il ne nous montre pas comment nous le pouvons. McDowell ajoute d'ailleurs que l'homme est naturellement porté à l'empirisme. Mais il faut également se méfier d'une position qui consisterait à simplement nier la dichotomie en identifiant une part de l'espace logique des raisons à celui de la nature. Cette position, le naturalisme brut, revient à « reconstruire les relations normatives constituant l'espace logique des raisons avec des éléments conceptuels pris dans l'espace logique que Sellars oppose, à tort selon cette conception, à l'espace logique

106 McDowell n'utilise jamais l'expression d'états mentaux et se contente de parler de croyances ou de jugements. Rien d'étonnant à cela puisque, si le caractère conceptuel de ces deux états mentaux est assez majoritairement accepté (ou, du moins, toléré), celui d'autres états mentaux est beaucoup plus problématique. Le cas exemplaire est à ce sujet celui de la perception, dont McDowell essaye justement ici de nous convaincre de son caractère conceptuel. Cependant, nous nous permettons ici le raccourci de vocabulaire dans la mesure où il ne semble pas pouvoir prêter à confusion.

107 La différence majeure que nous pourrions établir entre l'alternative mcdowellienne et la nôtre (et qui justifie la différence de vocabulaire) tient principalement en ce que la version de McDowell vise essentiellement les conceptions épistémologiques contemporaines. Notre présentation se voulait plus large (et encore peu définie) et englobait également l'aspect métaphysique de ces positions, et leur étendue historique au-delà du seul contexte anglo-saxon contemporain.

108 J. McDOWELL, *op. cit.*, p. 23.

109 Il s'agit là du troisième dogme de l'empirisme que critiquait Davidson. Ce dernier en concluait alors à l'élimination pure et simple de l'empirisme.

des raisons [l'espace logique de la nature donc] »¹¹⁰. En d'autres termes, la dichotomie est bien résolue, mais elle ne l'est que par la négation de la spécificité de l'espace logique des raisons. La solution de McDowell se veut donc une troisième voie, qui refuse chacune de ces deux parties de l'alternative. Cette troisième voie est celle du conceptualisme.

Le concept est défini très sommairement par McDowell comme la médiation entre L'esprit et le monde. Il s'agit là d'une thèse générale qui est défendue dans *L'esprit et le monde* et que McDowell développera au cours de ses trois premières conférences. Reprenant à Kant le couple d'expressions selon lequel « des intuitions sans concepts sont aveugles » et « des concepts sans intuitions sont vides »¹¹¹, McDowell en appelle à la nécessité de l'expérience pour remplir les concepts¹¹², et à la nécessité de ces derniers pour donner sens à nos perceptions. C'est, en d'autres termes, dans le jeu réciproque des concepts et des intuitions que prennent place les pensées dotées de contenu représentationnel (soit la définition des concepts non-vides pour McDowell). Notre auteur propose une équivalence entre le dualisme du conceptuel et du donné chez Davidson, avec celui de la spontanéité et de la réceptivité chez Kant, ou encore de l'entendement et de la sensibilité. Ces termes sont pour McDowell au moins partiellement identifiables si l'on comprend le rationnel comme nécessairement en lien avec la liberté (spontanéité) ; que la sphère du concept, au moins partiellement rationnelle, est en lien direct avec les exigences pratiques et, de ce fait, avec le monde.

Comme nous l'avons déjà introduit plus haut, l'objectif de McDowell est de comprendre l'expérience d'une manière qui lui permette de jouer un rôle justificatif à l'égard de nos croyances. Or, pour ce faire, McDowell estime que le meilleur moyen de proposer un tel type de justification est que cette forme de justification soit elle-même conceptuelle. Un tel cas est exemplairement à l'œuvre dans les concepts observationnels qui entendent se former directement dans le donné. La seule difficulté de cette conception est qu'elle suppose une certaine capacité d'abstraction, puisque c'est « d'ordinaire [...] dans la diversité que le Donné nous serait offert »¹¹³.

Mais cette position semble insuffisante à McDowell. En effet, bien qu'elle soit séduisante, elle ne permet pas de saisir comment les jugements pourraient être justifiés par quelque chose d'autre que des concepts. Si elle permet de comprendre l'articulation des termes, elle ne dit rien de la manière dont se déroulerait ce moment d'abstraction, ni de la

110J. McDOWELL, *op. cit.*, p. 27.

111E. KANT, *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, tome 1, Paris, Gallimard, 1980, AK III, A51/B75, p. 812.

112Idée que l'on retrouve d'ailleurs, sous une forme légèrement différente, dans la première des *Recherches logiques* de Husserl (E. HUSSERL, *Recherches logiques, op. cit.*, (4 vol.)).

113J. McDOWELL, *op. cit.*, p. 39.

manière dont pourraient se créer les concepts dont il est question. Il semblerait donc qu'il faille chercher la solution à ce difficile problème dans une autre direction. Cette autre direction, McDowell y insiste, ne peut pas être non plus l'idéalisme qui reviendrait à supprimer la possibilité que l'expérience ait une quelconque influence rationnelle sur nos jugements, ce que McDowell cherche justement à préserver. Contrairement à la séparation qu'établissait Davidson entre l'espace des raisons et l'expérience qui se situait en dehors de celui-ci, McDowell entend conserver le rôle judiciaire de nos expériences. Dénoncer le Donné comme un mythe ne doit pas conduire au solipsisme pur et simple, et la peur de ce dernier ne doit nullement nous renvoyer vers le Donné. Il faut, pour McDowell, sortir de ce dangereux mouvement de balancier dans lequel il estime que Davidson est tombé. Il reproche ainsi à ce dernier d'être tombé dans un cohérentisme qui ne fait qu'enfermer la pensée en elle-même et confine au scepticisme.

Dans *L'esprit et le monde*, John McDowell cherche donc à surpasser cette alternative hautement problématique, et il le fait par l'affirmation que les capacités conceptuelles sont à l'œuvre dans la réceptivité elle-même (et pas seulement dans la spontanéité). Il ne faut pas comprendre cette mise en œuvre des capacités conceptuelles comme antérieure au contact avec le monde ; il ne s'agit pas d'un intermédiaire qui viendrait se « plaquer » sur le monde, mais bien plutôt d'une capacité qui serait activée à l'endroit même du contact avec le monde, à même le point d'impact avec celui-ci. McDowell écrit : « Dans l'expérience, on saisit [...] *que les choses sont d'une certaine façon* »¹⁴. L'expérience possède d'emblée un contenu conceptuel qui nous fait apparaître le monde d'une certaine manière. Sont ainsi conservées tant la nécessité du conceptuel pour influencer sur nos jugements, que les contraintes imposées par la réalité extérieure.

Il pourrait évidemment sembler qu'une telle position est problématique en ce qu'elle fait intervenir une capacité conceptuelle qui semble active, dans une expérience généralement comprise comme essentiellement passive. Mais cette inquiétude, si légitime soit elle, manque son but en ce qu'elle comprend l'activation des capacités conceptuelles comme une forme de choix que le sujet effectuerait sur le réel. Or, il s'agit plutôt de comprendre cette activation des capacités conceptuelles comme ce qui permet de « rendre disponible » le réel ; elle intervient avant toute possibilité de choix. L'expérience contraint bel et bien, pour McDowell, ma liberté. Ce n'est pas moi qui compose ma perception. Cependant, McDowell refuse que cette idée puisse réduire la possibilité de choix de l'être humain (et avec elle la possibilité de

114J. McDOWELL, *op. cit.*, p. 42.

l'erreur). Ainsi, si je ne puis pas décider de ce que je vois, il m'appartient de l'accepter ou de le refuser ; la sphère du jugement reste bien de l'ordre de ma raison. C'est d'ailleurs cette dernière dimension de maîtrise qui caractérise en propre la capacité conceptuelle. Le jugement n'est possible que dans la mesure où je suis capable d'utiliser ces concepts dans d'autres contextes. Il y a donc lieu, pour McDowell, que le sujet soit en mesure d'établir des relations rationnelles entre les contenus d'une expérience jugeable, et d'autres contenus jugeables. Les capacités conceptuelles ne doivent donc pas être comprises comme isolées des autres capacités humaines.

McDowell justifie, à la fin de sa première conférence, l'une des raisons qui l'amènent à vouloir défendre avec tant de force le caractère judiciaire de l'expérience. Cette raison s'ancre dans la critique qu'effectuait Wittgenstein du langage privé (que McDowell interprète plutôt comme une critique du sens interne en général). La nécessité du Donné, ou du moins d'une partie de celui-ci, dans nos jugements provient de ce qu'il nous faut trouver des fondements derniers à nos jugements d'expérience. Le seul travail d'abstraction nous donnerait des concepts seulement privés. De plus, les concepts ainsi formés pourraient donner lieu, à leur tour, à d'autres concepts, qui ne seraient fondés sur rien d'extérieur, ce qui entérinerait encore un peu plus la critique de Wittgenstein. La critique de Wittgenstein se présente donc, selon McDowell, autant comme une critique du cohérentisme que de son exact opposé, le Donné. Si la réalité est bien indépendante de la pensée, elle ne l'est donc pas de la sphère conceptuelle. Celle-ci, en nous rendant la réalité extérieure disponible, ne va pas sans nous donner seulement un certain aspect du monde perceptible. Or, il n'y a pas, pour McDowell, de fossé ontologique entre le genre de chose qu'on peut penser, et le genre de chose qui a lieu. Si le monde se définit alors comme l'ensemble de ce qui a lieu, il pourrait sembler que McDowell ne permette pas, dès lors, une réelle indépendance à la réalité (rouvrant, par-là, l'accusation d'idéalisme dont sa théorie peut parfois être l'objet). Seulement, pour que la réalité soit différenciée de la pensée, il lui faut être séparée de l'acte de penser, non du contenu. Or, McDowell affirmait plus tôt que les capacités conceptuelles à l'œuvre dans l'expérience l'étaient de manière passive. Elles ne peuvent, dès lors, pas être associées à un acte, mais bien plutôt à un contenu. Dans les mots de McDowell, l'expérience est une contrainte extérieure au penser (acte), pas au pensable (contenu).

Si cette passivité des concepts est essentiellement destinée à expliquer la manière dont l'esprit s'ouvre au réel extérieur, rien ne s'oppose à ce que ces concepts soient également à l'œuvre, toujours passivement, dans l'expérience interne. Les concepts tirés de l'expérience

externe doivent d'ailleurs pouvoir s'intégrer au répertoire général de concepts et être utilisés dans des contextes et situations différentes de celle de leur première apparition, voire même en dehors de toute expérience externe¹¹⁵. Afin que le répertoire ainsi constitué puisse prétendre à une quelconque rationalité, il lui est nécessaire de s'ajuster continuellement. L'expérience ne donne jamais du réel que quelques aperçus qui ne font que faire signe vers une réalité qui les dépasse et qui ne peut être donnée dans une expérience particulière. C'est donc par le biais de la multiplication de ces expériences et le continuel ajustement des concepts que se constitue notre vision du monde en sa totalité. C'est d'ailleurs dans cette possibilité d'activité spontanée de nos capacités conceptuelles que McDowell reconnaît la possibilité de leur activation passive. La pensée active est tout entière contrainte rationnellement par ce que révèle l'expérience. Le monde exerce une influence rationnelle sur notre pensée étant donné que nos impressions sensorielles possèdent d'emblée un contenu conceptuel. Les faits ne sont pas au-delà de notre sphère conceptuelle, puisqu'ils nous sont toujours donnés à travers elle. Une telle position permet donc à McDowell de gommer la frontière de l'externe sans pour autant faire tomber sa théorie dans l'idéalisme. L'un des arguments qui éloigne McDowell de l'idéalisme concerne la nécessité pour le sujet d'évaluer réflexivement et en permanence la créance qu'il octroie aux concepts et à leurs liens rationnels qui gouvernent sa vision ajustée du monde. Rien ne garantit, dans les faits, que le monde soit à portée de pensée, et il faut dès lors *constamment* réajuster l'image que l'on en a. De même, pour connaître autrui, je me sers à la fois du monde et de mon système conceptuel. Cependant, il nous est impossible de comprendre réellement l'autre en ce que le monde dont il est alors question est extérieur aux systèmes que nous essayons de reconnaître. Ce n'est que par le progressif partage d'un même point de vue au sein du système de concepts que l'on peut espérer le rejoindre dans sa visée du monde.

Avec Kant, McDowell se pose donc la question de la coopération des capacités de spontanéité et de réceptivité. Comme indiqué plus haut, il insiste sur le fait que celles-ci ne sont nullement séparées dans l'expérience ; la réalité ne se trouve pas en dehors du domaine du pensable, et c'est ainsi que l'expérience peut nous en donner divers éléments. Mais Kant entend lier cette idée avec un point de vue transcendantal où la réceptivité serait isolable de la spontanéité. Cette position semble intenable à McDowell : comment le monde empirique pourrait-il être authentiquement indépendant de nous alors que nous sommes en partie

¹¹⁵Il y aurait peut-être lieu de se pencher ici sur le cas des perceptions internes, mais cela nous emmènerait probablement trop loin.

responsables de sa structure fondamentale ? Il s'agit là pour McDowell de la tentation idéaliste de Kant qui fait retomber ce dernier sur l'un des deux pôles de l'alternative que McDowell cherche à dépasser. Il s'agit donc de rejeter l'idée d'une limite externe au conceptuel, se rapprochant en cela des positions de Hegel ou de Wittgenstein. Ces pensées idéalistes sont indéniablement plus radicales mais sont aussi en cela plus cohérentes. Comme le philosophe sud-africain le faisait lui-même remarquer : une telle position n'offense pas forcément l'indépendance de la réalité, si l'on comprend l'activation des capacités conceptuelles comme il le propose¹¹⁶.

Déployer la théorie de McDowell comme nous venons de le faire n'a évidemment de sens que si elle nous permet de répondre aux problèmes qui se posaient à l'intentionnalisme, tout en étant compatible avec celui-ci. Ce que nous cherchons, en présentant la position conceptualiste de la sorte, c'est, en quelque sorte, une manière de protéger l'intentionnalisme de Tim Crane contre lui-même. Nous l'avons vu, le problème éminemment épistémologique qui se pose à Crane est justement celui que McDowell cherche à résoudre. Mais cela ne veut nullement dire que les deux théories soient compatibles, ni que Crane souscrive au rapprochement que nous proposons ici. C'est donc à démontrer tant la force de la position de McDowell que la légitimité à la proposer « en soutien » de la théorie de Crane que nous allons maintenant nous attacher.

3.2. La « solution » conceptualiste

Que la position conceptualiste apparaisse au premier abord comme convaincante ou problématique n'est pas, pour notre discussion, d'une importance fondamentale. Ce que nous désirons mesurer ici, c'est plutôt la faculté du conceptualisme à s'accorder avec l'intentionnalisme et à suppléer aux problèmes qui se posent à ce dernier. Bien sûr, il sera nécessaire de prendre en compte un certain nombre de critiques qui ont été adressées au conceptualisme au fil des ans et, tout particulièrement, celles qui ont été formulées par Tim Crane lui-même, ou encore Christopher Peacocke, à la théorie de qui Crane déclare souscrire. Mais de tels développements peuvent attendre, et il nous faut d'abord justifier le recours à la théorie de McDowell pour répondre au problème de la perception.

¹¹⁶Il n'est pas parfaitement clair, dans ce court passage de l'ouvrage de McDowell (*op. cit.*, p. 79), si ce dernier s'identifie à ces positions et estime donc que l'idéalisme radical bien compris a résolu le problème d'oscillation qu'il entendait dénoncer ; ou s'il entend au contraire les critiquer pour la suppression supposée de l'indépendance de la réalité que leur position peut sembler provoquer. Si nous laissons ici subsister le doute, la première solution semble la plus logique au vu des développements ultérieurs de la pensée de McDowell, orientée de plus en plus vers l'hégélianisme.

Le choix de la théorie conceptualiste de McDowell n'est évidemment pas un hasard. Comme nous le présentions au début de la partie précédente, la position de McDowell s'impose d'elle-même pour au moins deux raisons. Tout d'abord, McDowell annonce d'emblée qu'il entend s'attacher à la théorie de la perception pour expliquer la manière dont peuvent s'articuler les facultés d'entendement (et donc de raisonnement, interne à l'esprit) et de sensibilité (soit la mise en contact de l'homme avec le monde extérieur). Ainsi, à l'aide d'un vocabulaire très différent de celui de Crane, McDowell reformule à sa manière le problème de la perception : où se situe l'objet ? Et surtout : comment suis-je en contact avec lui ? L'objet fait-il partie de « l'ameublement dernier du monde » ? Est-il extérieur à mon esprit ou se situe-t-il au contraire à l'intérieur de celui-ci ? Qu'il soit interne ou externe, comment puis-je l'appréhender, le connaître ? Toutes ces questions, qui mêlent métaphysique, épistémologie et phénoménologie semble se ramener à un seul problème : celui de la liaison entre esprit et monde¹¹⁷. McDowell semble donc poser d'emblée le problème qui nous occupe, et entend en chercher la solution à même la thématique qui semble poser problème à Crane, à savoir celle de la perception. Ensuite, une seconde raison de faire appel à McDowell tient à ce que l'auteur sud-africain pose à la base de sa réflexion une alternative qui n'est pas sans points communs avec celle que nous proposons plus haut. McDowell fait en effet état de l'aporie dans laquelle la philosophie semble être tombée, incapable qu'elle est devenue de concilier son désir de réalisme et la force d'explication de l'idéalisme. L'homme semble vouloir tout expliquer par sa rationalité, mais reste en même temps attaché à sa partie animale, au monde. De ce désir contradictoire naît la question qui taraude McDowell et qui semble poser problème à Crane, et que nous posons à notre tour : ce que je vois m'est-il extérieur ou intérieur ? L'intérêt de la position de McDowell se situe dans le refus de ces deux pans de l'alternative (auxquels nous ajoutons celui du réalisme indirect). Au-delà donc de la simple similitude de la question traitée, c'est aussi dans la *manière* dont McDowell entend la traiter que s'effectue le rapprochement, somme toute naturel, qui s'opère entre sa propre théorie et celle que nous tentons de saisir ici.

Reprenons donc le problème tel qu'il se posait en ouverture de cette seconde partie. Comment l'intentionnalisme considère-t-il le statut de l'objet qui m'est donné dans la perception ? Ce qu'une quelconque tentative de solution à cette question du statut de l'objet doit parvenir à faire, c'est à concilier une réponse satisfaisante à ce problème avec ce que rendait possible la position intentionnaliste, à savoir une épistémologie puissante, notamment

¹¹⁷Nous verrons dans le chapitre suivant que ces questions ne sont pas si identiques qu'il n'y paraît et qu'il est primordial de bien distinguer les différents niveaux dont il est question. Cependant, nous verrons également qu'il est illusoire de vouloir entièrement séparer ces différents niveaux, de nier l'incidence qu'ils ont les uns sur les autres.

pour expliquer les cas d'hallucinations. Le conceptualisme que nous convoquons ici doit réussir le pari d'expliquer aussi bien la perception vérace que l'hallucination. Commençons par ce dernier cas. Comment le conceptualisme de McDowell entend-il concilier les différentes exigences de Crane sur les cas d'hallucinations ? En d'autres termes, comment maintenir à la fois le principe de l'indiscernabilité phénoménale et une différence de statut entre perception vérace et hallucination ? La réponse de McDowell est sur ce point assez simple : phénoménologiquement, il n'y a aucune différence entre le cas d'hallucination et ma perception (vérace)¹¹⁸. Dans les deux cas, mes capacités conceptuelles sont passivement à l'œuvre et me donnent à voir le monde sous une certaine configuration. Que l'objet réel existe n'est ici d'aucune importance. Mes facultés s'activent exactement de la même manière. Dès lors, perception et hallucination sont bien phénoménalement indistinctes. Mais ce qui sépare ces deux modalités du voir ne se situe pas dans la perception elle-même, mais dans le jugement que je porte sur ces perceptions, ou plutôt, sur ce qu'elles me donnent à voir. Ainsi, si j'aperçois, perdu dans le désert, un pingouin rose arborant le bonnet du commandant Cousteau, je saurai que j'ai une hallucination, quand bien même je serais sûr de le percevoir. De même, les hommes et femmes qui se lancent dans les traversées en solitaire en bateau savent-ils qu'ils seront certainement sujets, à certains moments de leur traversée, à des hallucinations mais décident malgré tout de s'attacher à leur bateau pour éviter de plonger à la poursuite des dites hallucinations. Voir n'est pas croire, et savoir que ce que je vois est une hallucination ne m'empêche nullement de la voir. Ce n'est donc pas au niveau (phénoménal) de la perception que se situe la différence entre perception vérace et hallucination, mais bien au niveau du jugement sur le contenu de ces perceptions. Pour McDowell, il est d'ailleurs tout à fait significatif de cela que mes croyances puissent être révisées, tandis que mes perceptions ne le peuvent pas¹¹⁹. Mais alors, qu'en est-il des cas où je ne sais pas qu'il s'agit d'une hallucination ? La réponse de McDowell est ici tout aussi simple qu'à la question précédente : rien n'est changé dans ma perception, je fais seulement un jugement faux, comme dans les cas d'illusions visuelles ou de simples erreurs. C'est mon jugement qui est le lieu de l'erreur et non la perception. Perception et hallucination sont bien, comme le voulait Crane,

118 Il est parfois ici question chez les commentateurs de la position « disjonctiviste » (c'est notamment la proposition que fait Andrea Kern, dans son article « Les perceptions peuvent-elles garantir la vérité des jugements ? Sur la faillibilité des jugements empiriques » in A. Le Goff et Ch. Al-Saleh (éds.), *op. cit.*, pp. 37-55) de McDowell, qui séparerait les cas où un réel recours à l'objet est nécessaire et ceux où la seule apparence est invoquée. Cependant, McDowell ne semble jamais faire une quelconque différence dans la manière d'aborder l'un ou l'autre cas. Qu'il nous soit donc permis d'évacuer la question en renvoyant à la description que donne McDowell de ces différents cas.

119 McDowell précise d'ailleurs à ce sujet que, si les perceptions sont bien de même nature que les croyances (c'est-à-dire de nature conceptuelle), les capacités conceptuelles ne sont que *passivement* à l'œuvre dans les perceptions, alors qu'elles sont actives dans les croyances. Il s'agit donc bien d'états mentaux de même nature, mais toujours néanmoins distincts (voire à ce sujet J. McDOWELL, *op. cit.*, pp. 93-95).

phénoménalement indiscernables, mais elles n'ont pas pour autant le même statut, puisque les jugements que je peux produire seront plus certainement faux s'ils se basent sur des hallucinations. Le conceptualisme semble donc à même d'expliquer ce que l'intentionnalisme exigeait de pouvoir expliquer.

Cependant, le problème que rencontrait la théorie de Crane ne se situait pas au niveau des hallucinations, mais bien plutôt, comme nous avons essayé de le montrer, au niveau des perceptions vérares. Quelle est donc l'explication que la théorie de McDowell propose de ces cas-là ? Ou plutôt, comment McDowell évite-t-il le dédoublement de l'objet dans les cas où le sujet perçoit bel et bien un objet réel ? Contrairement à la conception de Crane, le contenu de l'expérience tel que décrit par McDowell *résulte* de la rencontre avec l'objet. Lorsque je perçois un objet, celui-ci m'est « rendu disponible » ou m'est configuré par l'activation passive de mes capacités conceptuelles. Le contenu de mon expérience perceptive est alors bien l'objet lui-même, mais configuré ou rendu disponible par mes capacités conceptuelles. Il est important de bien saisir qu'il ne s'agit pas là d'une forme de réalisme indirect déguisé ; l'objet qui m'est donné n'est médié par le concept qu'à même la rencontre de mon acte perceptif avec le réel, et non au préalable. Le terme de « médié » est même ici trompeur en ce que les facultés de sensibilité et d'entendement sont activées en même temps. L'objet n'est pas non plus donné hors de la configuration des concepts, ou entièrement transformé par ceux-ci. L'objectif de McDowell est bien de conserver l'impact du réel sur mes croyances et jugements. Dès lors, il serait absurde de considérer que l'esprit ne se rapporte qu'à un seul contenu mental. Ce qui est donné à l'esprit dans la perception, ce que l'expérience rend disponible, c'est bien un objet du monde réel, mais configuré par mes capacités conceptuelles. Le contenu d'expérience est de même nature que mes croyances ou que mes jugements, mais il est contraint de l'extérieur, par le réel. Contrairement à la conception de Crane, il n'y a ici aucun risque de dédoublement de l'objet, puisque c'est bien directement avec celui-ci que l'esprit est en contact.

La position de McDowell semble donc permettre de concilier les deux inclinations contradictoires de Crane : à la fois produire une épistémologie majoritairement interne qui puisse expliquer que « quelque chose » soit bien donné dans les cas d'hallucination ; et néanmoins conserver une certaine forme de réalisme métaphysique en garantissant que l'on parle bien du réel externe et que celui-ci peut bien avoir une certaine incidence sur mes croyances et sur mes jugements. La position conceptualiste, reprise dans le contexte d'une théorie intentionnelle de l'esprit présenterait alors l'avantage d'éviter les multiples écueils et apories auxquelles la philosophie de la perception de Crane semblait contrainte de se plier.

Cependant, nous n'avons à ce stade nullement cherché à savoir si ces deux approches étaient compatibles, et si leur complémentarité pouvait s'affirmer avec autant de facilité. C'est donc à démontrer la compatibilité de ces deux approches, et donc à assurer leur complémentarité, que nous devons maintenant nous atteler.

3.3. La compatibilité du conceptualisme de John McDowell avec l'intentionnalisme de Tim Crane

Afin de montrer que les deux théories dont nous traitons dans la présente partie de notre travail (l'intentionnalisme et le conceptualisme) sont bien compatibles, il n'est pas nécessaire de retracer l'intégralité de ces deux conceptions. Il nous paraît plus judicieux de nous pencher sur les thématiques ou les arguments qui pourraient sembler poser problème au moment de rapprocher les deux théories. Ainsi nous pencherons-nous principalement sur deux questions qu'il nous faut légitimement poser à une telle tentative de rapprochement : la première concerne le recours de McDowell à la notion d'intentionnalité. Il semble en effet nécessaire de se pencher sur la position explicite de McDowell sur un concept qui n'est pas accepté par tous les philosophes de l'esprit. Plus important encore, il y a lieu de se demander si l'emploi traditionnel qui y est fait d'une notion comme celle de contenu est transposable d'une théorie à l'autre. Il s'agit donc de la question de la compatibilité de la théorie de McDowell avec celle de Crane. La deuxième question consiste, pour sa part, à poser les choses en un sens inverse : la conception de Crane est-elle compatible avec celle de McDowell ? Cette deuxième question revient à se demander si les deux théories entendent bien traiter des mêmes problèmes, ou à le faire sous un point de vue commun. S'ajoute à cette question celle de la position explicite de Crane à l'égard de la théorie conceptualiste. Nous verrons que le philosophe anglais n'est pas sans opposer une certaine résistance à l'idée d'un rapprochement avec les positions de McDowell. Il nous faudra donc analyser les raisons d'une telle opposition ainsi que leur bien-fondé.

Commençons donc par notre première question : la théorie de McDowell se veut-elle intentionnelle ? Peu d'éléments dans *L'esprit et le monde* permettent de répondre à cette difficile question, et il nous faudra élaborer une solution à partir des présupposés implicites du livre. Heureusement, un tel travail a déjà été mené et plusieurs auteurs se sont penchés sur la manière dont il fallait comprendre le fonctionnement des états mentaux chez McDowell. C'est notamment le cas de Jean-Philippe Narboux dans son article « Voir, dire, et dire voir.

McDowell, Travis et Clarke »¹²⁰, qui défend entre autres l'idée que McDowell souscrit à l'externalisme de Putnam et doit pour se faire souscrire à la notion d'intentionnalité comprise comme « relation non-réelle à un objet réel ». L'ouvrage dans lequel figure l'article de Narboux présente également l'énorme avantage de proposer les réponses de McDowell aux articles qui lui sont adressés, et permet donc de confirmer que McDowell souscrit bien à la notion d'intentionnalité¹²¹. Seulement, il reste à savoir si la notion d'intentionnalité qu'entend employer McDowell est compatible avec la version qu'en donne Crane, ainsi qu'à savoir de quelle manière la notion est mobilisée dans la conception de McDowell.

La compatibilité de la conception de McDowell avec celle de Crane est somme toute assez simple à démontrer et peut être remarquée simplement en soulignant la présence des différents aspects constitutifs de l'intentionnalité dans la théorie de McDowell. Nous avons bien, dans le conceptualisme du philosophe sud-africain, tant la directionnalité (le fait d'être dirigé sur un objet) que le fait d'en présenter certains aspects (c'est même la fonction première attribuée par McDowell aux concepts activés de manière passive dans la perception). La perception en tant qu'acte intentionnel présente donc les mêmes caractéristiques que celles exigées par Tim Crane, et rien ne s'oppose à ce qu'elle prenne une structure similaire, utilisant à la fois les notions de sujet (ou d'esprit), de contenu et d'objet. La seule différence consiste en l'absence du mode intentionnel de la théorie de McDowell. Cependant, rien dans la conception de ce dernier ne semble s'opposer à cette simple et élégante adjonction. La théorie de McDowell se présente donc assez aisément, comme McDowell le remarquait d'ailleurs lui-même, comme une théorie intentionnelle.

Reste à savoir pourquoi et comment la notion est mobilisée chez McDowell, et cela en tenant compte du fait que le concept d'intentionnalité n'est jamais utilisé tel quel dans *L'esprit et le monde*. Si l'on suit l'argumentaire de Jean-Philippe Narboux, confirmé par McDowell, la notion d'intentionnalité a pour objectif, chez McDowell, de permettre de sauvegarder l'exigence de réel qu'évoquait Hilary Putnam. Il s'agirait selon Narboux de conserver l'externalisme de Putnam par une certaine forme de relation à cet objet¹²². On retrouverait donc ainsi, à travers le concept d'intentionnalité, le désir de réel que nous remarquons déjà

120 J.-PH. NARBOUX, « Voir, dire, et dire voir. McDowell, Travis et Clarke » in A. Le Goff et Ch. Al-Saleh (éds.), *op. cit.*, pp. 13-35.

121 « L'une de mes thèses critiquées par Travis pourrait être présentée ainsi : il faut que l'expérience perceptive – que je n'attribue, dans *L'esprit et le monde*, qu'aux sujets rationnels – ait de l'intentionnalité. Et cette thèse, telle que je la conçois, permet et même exige que, dans l'expérience perceptive, les sujets se tiennent dans une relation authentique avec les choses qu'ils perçoivent. » (J. McDowell, « Réponses » in A. Le Goff et Ch. Al-Saleh (éd.), *op. cit.*, pp. 249-255).

122 Nous reviendrons un peu plus loin sur le caractère relationnel ou non de l'intentionnalité telle que la conçoit McDowell. Notons d'ailleurs qu'il s'agit là de l'endroit sur lequel McDowell se sépare de la conception que lui prête Narboux.

chez Crane, ce qui ne fait que continuer de rapprocher nos deux auteurs. Il paraît dès lors encore plus évident que la conception de McDowell est en partie née de la nécessité de répondre au problème que semblait poser la conception intentionnaliste de la phénoménologie, mais nous y reviendrons.

3.4. Tim Crane et le refus de la position conceptualiste

Si la conception de McDowell apparaît bien de son côté complètement compatible avec la position de Crane, il n'en va pas vraiment de même lorsque l'on retourne la question. En effet, plusieurs problèmes semblent se poser lorsque l'on tente d'affirmer que la conception intentionnaliste de Crane pourrait s'accommoder d'un ajout conceptualiste. Il y a sur ce point deux types d'obstacles distincts : le premier réside dans les origines des problèmes que posent respectivement Crane et McDowell et qui, contrairement à ce que nous avançons plus haut, ne doivent pas, selon Tim Crane, être confondus. Le problème de la perception, tel que l'énonce Tim Crane est avant tout un problème de psychologie descriptive (soit de phénoménologie), tandis que le problème que pose McDowell est un problème entièrement épistémologique. Comme nous l'annonçons en début de cette seconde partie, il est important de bien distinguer les niveaux pour repérer le lieu exact où se situe la discussion, et c'est justement à cette attention que nous rappelle ici Tim Crane. Le deuxième type d'obstacle qui se dresse devant notre tentative de rapprochement se situe dans le refus explicite de Crane de la position mcdowellienne. Cette dernière présenterait, aux yeux de notre auteur, des présupposés qui lui semblent inacceptables et difficilement défendables. Il lui préfère, pour ces raisons, la position de Christopher Peacocke, justement construite en discussion (et en opposition) avec le conceptualisme de McDowell. Si la présentation de la conception de Peacocke et de ce qui, en elle, séduit Tim Crane devra attendre le chapitre suivant, il est plus urgent de traiter de son opposition explicite aux positions développées dans *L'esprit et le monde*.

Cependant, bien que massifs, ces deux obstacles ne semblent pas pour autant insurmontables, pour peu que l'on soit prêt à outrepasser les réclamations explicites de Crane pour nous pencher sur le fond de son opposition aux thèses conceptualistes. Aussi, les pages qui suivent auront pour objectif de montrer que ces deux obstacles n'en sont pas vraiment, et que le refus de Crane d'envisager la position conceptualiste comme une solution aux difficultés que rencontre son intentionnalisme n'est en réalité fondé que sur une lecture erronée de l'ouvrage central de McDowell. Mais tout d'abord, il nous faut montrer que les problèmes auxquels s'affrontent Crane et McDowell poursuivent bien un objectif commun.

Nous insistions, au début de cette seconde partie, ainsi que dans nos comptes rendus des différents courants d'interprétation de Brentano, sur la nécessité de bien distinguer les différents niveaux de discours lorsque nous abordons des problèmes aussi complexes que ceux de la nature de l'objet perçu, ou de la possibilité de l'empirisme. Une telle insistance n'est évidemment pas innocente et elle est d'ailleurs explicitement formulée par Tim Crane lui-même lorsqu'il veut expliquer en quoi consiste son projet philosophique. Notre auteur insiste en effet sur le fait que sa théorie se veut avant tout une description de la notion d'esprit, indépendamment de toute question métaphysique ou épistémologique. Ces questions métaphysiques et épistémologiques sont les principaux chevaux de bataille de la philosophie de l'esprit depuis les années soixante, et Tim Crane en a par ailleurs longuement traités dans de nombreux articles. Ce qu'il entend faire avec *Elements of Mind* consiste donc plutôt, comme nous le présentions dans la première partie du présent travail, à tenter de décrire philosophiquement l'esprit, à en clarifier la notion primaire et immédiate que le langage courant semble en avoir, et que Crane repère dans l'idée « d'avoir une perspective ». Le travail d'éclaircissement auquel se destine Crane passe donc en premier lieu par la nécessité de trouver une caractéristique fondamentale et différentielle de l'esprit qui puisse coller avec la notion ordinaire que nous en avons déjà. Cette caractéristique unique ce sera, on le sait, celle d'intentionnalité, c'est à la démonstration de la présence de cette caractéristique dans tous les actes mentaux que Crane consacre son travail. Nous l'avons vu, cette théorie se révèle assez convaincante jusqu'à ce que, confrontée au cas de la perception, elle révèle des difficultés de taille. Cependant, comme nous l'avons remarqué plus haut, ces difficultés sont avant tout d'ordre épistémologique, et non plus d'ordre phénoménologique. Sommes-nous donc réellement contraint de nous poser la question épistémologique, alors même que l'objectif de Crane est proprement phénoménologique ? Plus spécifiquement, est-il réellement envisageable de poser l'une sans poser l'autre ? Il semble en effet difficile d'envisager de ne considérer qu'un seul aspect de la question. Tim Crane laisse d'ailleurs lui-même plusieurs indices indiquant la nécessité de se pencher sur la question épistémologique si l'on ne veut pas voir le projet phénoménologique tomber tout entier dans une aporie dont il refuserait de se défaire.

Ainsi, nous pouvons évoquer au moins deux indices. Le premier réside tout entier dans un article assez ancien de Crane « The Nonconceptual Content of Experience »¹²³, dans lequel

123T. CRANE, « The Nonconceptual Content of Experience », in T. Crane, *Aspects of Psychologism*, op. cit., pp. 175-196.

l'auteur anglais développe ces critiques à l'encontre de la position de McDowell (dont nous ferons le détail un peu plus loin) et les raisons qui lui font préférer la position de Christopher Peacocke. Si cet article ne mentionne pas ouvertement la distinction entre phénoménologie et épistémologie, il paraît néanmoins évident que le recours à ces auteurs et à leurs théories respectives traduit une certaine importance de la question épistémologique. Bien sûr, l'article en question est nettement antérieur à *Elements of Mind* qui acte en quelque sorte la naissance du projet spécifiquement phénoménologique de Crane, mais l'auteur citera encore par la suite cet article important pour sa théorie. Il semble donc bien que l'intérêt pour la question, si lointain soit-il, soit bien toujours d'actualité. En outre, et il s'agit là de notre second indice, la question est explicitement citée dans un article plus récent de Crane (« What is the Problem of Perception? »¹²⁴). Si Crane décide d'évacuer assez vite la question au profit d'autres questions philosophiques que posent la perception, le fait de la citer montre à lui seul que la question reste prégnante. Encore une fois, il apparaît que le problème épistémologique de la perception reste bien dans le champ d'intérêt du philosophe anglais, sans pour autant faire l'objet d'un traitement serré (qui apparaît bien nécessaire depuis la publication d'*Elements of Mind*). Il nous semble possible, dès lors, d'affirmer que les points de vue épistémologique et phénoménologique ne peuvent pas ici être pleinement distingués.

Cependant, il ne nous paraît pas sans intérêt de pointer l'une des raisons qui peut pousser Tim Crane à juger le problème secondaire alors qu'il revêtait un certain caractère d'urgence chez McDowell. Cette raison tient, pensons-nous, aux origines philosophiques du problème chez les deux auteurs. En effet, les sources invoquées au moment de traiter du problème de la perception sont, chez nos deux auteurs, très différentes. Ainsi, si Crane trouve l'origine de sa théorie comme des problèmes auxquels elles s'affrontent chez Brentano et, dans une moindre mesure, chez Husserl¹²⁵, donc, dans le cadre de la phénoménologie naissante, McDowell invoque plutôt pour sa part l'héritage de Kant (ou, pour éviter toute confusion, l'héritage kantien), et, là aussi dans une moindre mesure, de Hegel. Et les questions de ces deux auteurs-sources (Brentano et Kant) sont justement bien différentes. Sans entrer dans les détails qui appartiennent à l'histoire de la philosophie, il est important de bien remarquer le glissement que subit la question proprement épistémologique kantienne du connaître à partir

124T. CRANE, « What is the Problem of Perception? », *Synthesis Philosophica*, vol. 2/40, 2005, pp. 237-264.

125Tim Crane a l'habitude de se revendiquer plus de Husserl que de Brentano et il serait ici certainement très intéressant de se pencher sur ce que l'auteur anglais emprunte à l'un et à l'autre, mais il serait là question d'un autre travail. Cependant, qu'il nous soit permis de remarquer que cette revendication de l'héritage husserlien apparaît assez peu au niveau de la production de Crane. En effet, aucun article ne traite, à notre connaissance, spécifiquement de la position husserlienne, tandis que la figure de Brentano est invoquée à plusieurs reprises, notamment dans l'article qui lui est consacré.

de la sensibilité, une question qui sera vraisemblablement chez Brentano reléguée au second plan, au profit de questions de pure psychologie descriptive. Toutefois, comme nous avons pu le voir dans le deuxième chapitre de la présente partie, la théorie de Brentano se retrouve aujourd'hui, comme celle de Crane, mise face à ses responsabilités métaphysiques et épistémologiques et les lectures contemporaines ne peuvent plus se permettre de faire l'impasse sur ces dernières. À travers leurs sources respectives, on peut donc, nous semble-t-il, découvrir une partie de ce qui fait la différence de questionnement de Tim Crane et John McDowell.

Reste donc maintenant à nous pencher sur le refus explicite de Tim Crane de rapprocher sa propre théorie de celle de McDowell. Ce refus est notamment décrit dans l'article récent de Crane, « The Given »¹²⁶, où, revenant sur le fameux Mythe du Donné, Crane décrit et critique les positions de Charles Travis¹²⁷ et de John McDowell. En plus de nous donner une entrée sur les raisons qui font refuser à Tim Crane un rapprochement trop insistant de sa théorie avec celle de McDowell, l'article présente donc également l'avantage de discuter un point que nous avons laissé jusqu'ici en suspens, à savoir celui du caractère nécessairement représentationnel du contenu d'expérience. Pour Crane, il s'agit avant tout de se rendre compte que les discussions qui portaient sur le donné (et donc sur la critique de Sellars à l'égard de celui-ci) se sont déplacées et concernent aujourd'hui plus volontiers le *contenu*. Or, si le donné est bien aussi fondamental pour la question de la perception qu'il semblait l'être pour McDowell, Travis ou encore Sellars, alors il devrait se manifester dans les discussions autour du contenu de la même perception. Mais quelles étaient les positions des deux auteurs sur la question du donné ?

Crane résume la position de McDowell dans *L'esprit et le monde* comme suit¹²⁸ : McDowell accepte la critique de Sellars et la reprend à son compte pour tenter de lui apporter une suite. La totalité de la théorie mcdowellienne de l'expérience se présente ainsi comme une tentative de répondre à l'exigence de Sellars : le donné ne peut être un élément judicatif ou contraignant de notre expérience que s'il est intégré à l'espace des raisons, ce qui est possible si l'on affirme que l'expérience possède un contenu conceptuel et propositionnel. L'expérience

126T. CRANE, « The Given », art. cit.

127Le recours à Charles Travis ne vise pas ici à discuter les positions de ce dernier, et notamment sa critique du contenu représentationnel de la perception. Cependant, il semble important de conserver les passages de Crane consacrés à la position de Travis en ce que ce dernier fait en quelque sorte le lien entre nos deux auteurs. En effet, Travis se distingue à la fois pour ces critiques à l'égard de l'intentionnalisme que pour celles qu'il a formulés à l'égard du conceptualisme de McDowell, auquel sa théorie est parfois comparée.

128Nous reprenons ici la description que propose Tim Crane telle quelle. Remarquons toutefois que la présentation qu'il propose de *L'esprit et le monde* ne tient pas compte des amendements qu'y a apportés McDowell, notamment sur la question du propositionnalisme. Tim Crane cite bien l'existence de tels amendements, mais choisit de ne pas les faire entrer dans sa critique.

présente les choses comme étant d'une certaine façon, or, que « les choses sont comme ceci ou comme cela » est quelque chose que l'on peut juger, la partie que nous mettons entre guillemets pouvant être comprise comme le contenu propositionnel d'un jugement. Il s'agit en fait là d'une actualisation des capacités conceptuelles du sujet à même l'expérience et c'est pour cette raison que les expériences peuvent être intégrées à l'espace des raisons et être utilisées pour justifier les croyances du sujet. Cette conception, précise Tim Crane, s'est vue modifiée par McDowell en 2008, notamment sous l'influence des critiques de Charles Travis. McDowell ne conçoit ainsi plus l'expérience comme possédant un contenu propositionnel. Il préfère à cette idée la conception kantienne de l'expérience comme intuition, qu'il définit comme le fait d'avoir une perspective¹²⁹. Cette conception doit être entendue comme le fait que le contenu d'une intuition (donc d'une expérience) est d'emblée structuré par des catégories formelles. McDowell aurait ainsi abandonné l'idée que tout ce que l'on peut voir peut aussi être jugé, mais il maintient néanmoins que le contenu d'une expérience est conceptuel, à entendre dans le sens de conceptualisable plutôt que de conceptualisé.

La position de Travis est ici fort différente. Le philosophe anglais estime qu'il n'est simplement pas nécessaire de penser que l'expérience a bel et bien un contenu. Il s'agirait alors de limiter l'expérience à une simple conscience (*awareness*) de notre environnement, ou de portions de celui-ci. Les concepts, en revanche, seraient ce qui nous permet de reconnaître quelque chose comme faisant partie d'un ensemble théorique plus large que la seule occurrence qui se situe devant mes yeux. Les concepts seraient alors le générique, et ce dont je fais l'expérience une instanciation de cette généralisation. Un jugement ne serait alors rien d'autre que reconnaître que la situation dont je fais l'expérience est une instanciation d'un certain type de situation. Pour McDowell, la conception de Travis, bien que juste sur certains points tombe dans le Mythe du Donné en ce que le fait d'avoir une expérience de quelque chose suppose un donné des sens seuls. Seulement, cette opposition est, dans le fond, plus une critique de principe qu'une difficulté interne pour Travis, dont la position ne perd rien de sa cohérence en acceptant cette formulation de McDowell.

En définitive, l'opposition entre les deux auteurs semble porter essentiellement, selon Tim Crane, sur la manière dont l'expérience peut servir de justification. Or, cette question de la justification repose ici principalement sur le type de connexion que les deux auteurs entendent mettre en avant. Pour McDowell, il s'agit de mettre en relation le contenu non-propositionnel de l'intuition avec le contenu propositionnel du jugement alors que, pour

¹²⁹Le terme employé par McDowell est celui de « view », qui se traduirait littéralement par vue, mais il nous paraît ici plus judicieux de le traduire par perspective en ce que ce terme permet de rendre compte de l'implicite contenu dans un tel terme.

Travis, la connexion se fait plutôt entre ce qui est vu et le jugement que quelqu'un peut faire en appliquant des concepts à ce qui est vu. La question revient donc, résume Tim Crane à se demander s'il y a une place pour quelque chose comme un contenu de l'intuition lorsque l'on décrit l'expérience. Dans les deux cas, le Mythe du Donné se voit également rejeté en ce que la sensibilité seule ne peut aucunement servir à justifier les croyances d'un sujet.

Mais qu'en est-il du contenu ? Comment l'intentionnalisme entend-il résoudre le problème que discutent ces deux théories ? Tim Crane repart d'une analogie frégéenne qui met en scène le fait de voir la lune à travers un télescope. L'analogie vise à déterminer les différents éléments à l'œuvre dans la perception, à savoir le référent (ici, la lune), le sens (la lentille du télescope) et l'idée (l'image sur la rétine l'idée étant toujours dépendante d'un sujet percevant particulier à un moment particulier et donc non partageable). Le contenu d'expérience tel que les décrit l'intentionnalisme standard (soit le représentationnalisme, que combat ici Crane) serait, dans une telle description, équivalent au sens (ce qui n'implique nullement que les tenants de cet intentionnalisme standard rejettent les idées frégéennes). Les idées constitueraient alors, selon Tim Crane, le contenu de l'expérience en son sens phénoménologique, soit ce qui est amené phénoménologiquement au sujet dans l'expérience¹³⁰. Les contenus propositionnels sont alors considérés comme abstraits, dans les deux sens du terme : ils sont, d'une part, abstraits d'une réalité concrète, et, d'autre part, ils n'ont aucune localisation spatiale ou temporelle.

Cependant, tous les contenus ne sont pas propositionnels pour Crane. L'expérience que je peux faire d'une image, par exemple, est non-propositionnelle : elle représente un objet et ses propriétés sans pour autant « dire » quelque chose à son sujet¹³¹. Prise en ce sens, la description que Crane propose de l'expérience se rapproche de celle de McDowell. Chez ce dernier, l'expérience avait un contenu également non-propositionnel et une certaine unité. Cependant, les deux auteurs se séparent néanmoins sur la nature de ce contenu, toujours conceptuel pour McDowell tandis que Crane préfère suivre Peacocke et l'affirmation de l'existence de contenus non-conceptuels¹³². Mais ce n'est pas là le seul point de dissension entre les deux penseurs. Pour l'intentionnalisme dont se revendique Crane, le contenu de l'expérience est essentiellement représentationnel et ne nécessite donc pas la présence effective du réel pour apparaître de la manière dont il le fait. L'argument de Crane en revient

130Crane reprend ici une distinction husserlienne entre contenu réel et contenu idéal où le premier renvoie à la manière dont est représenté le monde, tandis que le second renvoie à ce que l'on a coutume de nommer les objets abstraits, qui n'ont aucune localisation dans l'espace ou le temps.

131Pour plus de précisions à ce sujet, voir les développements autour du propositionnalisme présentés dans la première partie.

132Nous discuterons plus loin dans ce travail le rapprochement de Crane avec la conception peacockienne.

donc à la nécessité de trouver une solution aux arguments de l'illusion et de l'hallucination qui conserve néanmoins le principe phénoménal. Ainsi Crane affirme-t-il qu'il n'y a en effet pas de différence, du moins en terme de contenu, entre les cas de perception vérace et ceux d'hallucination ou d'illusion. La seule différence qui sépare les cas de perception vérace des autres est le fait que le monde y contraint ce qui m'apparaît et spécifie ainsi la manière dont est représenté le monde.

On le voit, Tim Crane appuie son refus de toute assimilation de sa théorie avec celle de McDowell sur deux points majeurs. Le premier concerne la nature du contenu de l'expérience, toujours conceptuel chez McDowell, tandis que Crane préfère la version qu'en donne Peacocke. Ce premier point d'achoppement, que nous traiterons plus longuement dans le chapitre suivant, n'est néanmoins que mineur comparé au second qui porte sur la nécessité de maintenir l'indiscernabilité phénoménale entre les cas de perceptions vérares et d'hallucinations. Or, nous avons montré plus haut que la théorie de McDowell laissait toute la place nécessaire à l'affirmation d'une telle indiscernabilité et que Crane ne pouvait donc pas en appeler à ce point pour refuser le rapprochement avec la position de McDowell. Ce qui est néanmoins différemment affirmé ici, c'est la nécessité que le contenu dont il est question soit non seulement intentionnel, mais également représentationnel. Tim Crane écrit ceci : « Puisqu'il est commun de nommer l'intentionnalité mentale représentation, alors nous pouvons dire que la conception intentionnaliste de l'expérience est celle qui consiste à dire que l'expérience est un état représentationnel »¹³³. En d'autres termes, c'est de l'identité souvent affirmée entre contenu intentionnel et contenu représentationnel que vient la nécessité d'en appeler à un contenu représentationnel, séparant ainsi les positions de Crane et de McDowell. Mais il paraît important de remarquer ici que, s'il refuse de parler de contenu représentationnel, McDowell ne s'oppose nullement à l'idée d'un contenu intentionnel. Nous disions dans la première partie que Tim Crane a maintenu longtemps cette différence (notamment pour différencier sa propre théorie de celle de Tye ou de Dretske). Serait-il, dès lors, exagéré de dire que la théorie de McDowell est bien compatible avec celle de Crane, tant que l'on considère la version antérieure de cette dernière ? Il nous semble que oui. Si nous avons donc choisi de maintenir, tout au long de ce travail, une différence nette entre intentionnalisme et représentationnalisme, c'est notamment pour éviter une séparation de nos deux théories sur la base d'une pirouette de vocabulaire. Les deux théories apparaissent bien compatibles tant que l'on maintient une distinction à laquelle Crane a lui-même longtemps souscrit.

133T. CRANE, « The Given », art. cit., p. 241.

Nous pouvons ajouter au crédit de cette conception qu'elle permettrait d'éviter ainsi la critique que propose Travis des contenus représentationnels. Bien sûr, reste la notion de contenu que Travis combat également, mais il ne peut plus désormais s'appuyer sur les caractéristiques proprement représentationnelles pour formuler sa critique. Mais là est toute la question. Quelles caractéristiques le contenu représentationnel serait-il supposé posséder que ne contient pas la notion de contenu intentionnel ? En d'autres termes, quelle différence y a-t-il entre les deux types de contenus ? Le contenu intentionnel semblait être, dans la théorie de Crane, une manière de se représenter l'objet intentionnel. Dans les termes de Travis, il s'agirait d'une perspective sur l'objet qui me le donnerait comme étant comme ceci et comme cela (*thus and so*). Cette idée semble bien être celle qui est défendue par Crane : le contenu est bien une manière de représenter, une perspective sur l'objet de la visée intentionnelle. Il n'y aurait dès lors pas lieu de distinguer « contenu intentionnel » de « contenu représentationnel » dans la conception de Crane. Mais qu'en est-il de la position de McDowell ? Ce dernier nous disait que l'objet réel perçu était « rendu disponible » ou « configuré » par l'activation passive de mes capacités conceptuelles. Le contenu (intentionnel) de l'expérience devenait ainsi l'objet réel, représenté sous une certaine perspective, ce qui ne semble être rien d'autre que le contenu représentationnel tel que le pose Tim Crane. C'est donc la revendication d'une différence entre les deux termes qui semble ici difficilement tenable. Cependant, ce point ne fait qu'invalider une petite partie de la théorie de McDowell et n'empêche en rien le rapprochement des deux positions que cette partie du travail avait pour but de proposer. Mieux, il s'avère d'autant plus important que ces deux théories communiquent pour se protéger l'une l'autre des apories qui les menacent.

Nous reste encore à discuter la question de la nature conceptuelle ou non du contenu de l'expérience, et notamment le rapprochement que Crane propose de sa propre théorie avec celle de Christopher Peacocke. C'est donc à outrepasser ce dernier obstacle que nous allons nous consacrer dans notre dernier chapitre.

4. La position non-conceptualiste de Tim Crane

Comme nous l'avons vu à la fin du point précédent, l'un des deux arguments qui poussent Crane à refuser un rapprochement de sa propre théorie intentionnelle avec le conceptualisme développé par McDowell tient à la nature du contenu intentionnel. Tim Crane refuse l'idée de McDowell selon laquelle tout contenu intentionnel est de nature conceptuelle. Crane déclare préférer à cette option celle de Christopher Peacocke, qui repose notamment sur l'affirmation d'un fondement non-conceptuel à nos contenus de perception. Les raisons de ce

choix sont longuement exposées par Crane dans son article « The Nonconceptual Content of Experience »¹³⁴, et c'est donc à résumer l'argumentaire de ce dernier que nous allons maintenant nous attacher.

4.1. Contenu conceptuel et expérience

Le point de départ de Crane dans cet article est de rechercher la fonction que peut tenir le concept au sein de notre pensée. L'idée est alors pour Crane de discuter le rôle que jouent les concepts au sein de nos croyances, et non pas de la perception (rappelons que l'article date d'avant la sortie de *L'esprit et le monde*). Ainsi, les croyances servent majoritairement, pour Crane, à alimenter nos raisonnements. Plus précisément, un raisonnement ne se trouve garanti que s'il y figure des éléments (contenus) qui ont servi à produire ledit raisonnement au sein-même des croyances qui le composent. En d'autres termes, il s'agit d'utiliser certaines parties de nos croyances pour produire des raisonnements dont le résultat présente des contenus similaires aux croyances de départ. Ces parties communes, ce sont précisément les concepts. Les concepts peuvent dès lors être définis, toujours selon Crane, comme « les constituants inférentiellement relevant des états intentionnels »¹³⁵, et le fait de posséder un concept peut alors être défini comme le fait d'« être dans un état intentionnel dont les relations inférentielles sont une fonction appropriée de leurs contenus »¹³⁶. Cette double définition se trouve une garantie dans deux raisons essentielles. La première est qu'elle acte la nécessité de concepts pour toute pensée rationnelle. Ces définitions permettent en effet de mettre en exergue le fait que saisir un contenu revient à saisir ses relations inférentielles. La deuxième raison est motivée par le « Principe de Dépendance » de Peacocke que Crane explicite comme suit : « Il ne peut rien appartenir de plus à la nature d'un concept que ce qui est déterminé par un compte-rendu correct de ce que c'est que posséder ce concept »¹³⁷. En d'autres termes, décrire un concept revient à décrire les croyances dont j'ai besoin pour posséder un tel concept. Posséder un concept consiste, pour Crane, à posséder un ensemble de croyances et à connaître la manière dont elles sont liées entre elles.

La suite de l'argumentation de Tim Crane, fondée sur la définition du concept qu'il propose, semble aujourd'hui assez faible au regard des propositions de McDowell.

134T. CRANE, « The Nonconceptual Content of Experience », art. cit. Si l'article est antérieur tant à *L'esprit et le monde* de McDowell qu'à *Elements of Mind*, il semblerait que Tim Crane y souscrive toujours. Preuve en est la réédition de l'article dans le dernier recueil de Tim Crane : *Aspects of Psychologism* (T. CRANE, *Aspects of Psychologism*, op. cit., pp. 175-196).

135T. CRANE, « The Nonconceptual Content of Experience », art. cit., p. 186.

136Idem

137Ibidem, p.183.

Néanmoins, nous cherchons ici essentiellement à rendre compte de la position de Crane, et non à discuter celle-ci. Voici donc comment il argumente en faveur des contenus non-conceptuels de la perception. L'idée d'un contenu non-conceptuel de l'expérience perceptive se défend, selon Crane, à travers une double affirmation : celle de la différence essentielle qui sépare croyance et perception d'une part, et celle du fait que les perceptions possèdent bien un contenu non-conceptuel d'autre part. La première affirmation est aisée à défendre : il ne nous est pas toujours possible de croire nos perceptions, de leur faire confiance. Le cas d'une illusion, comme celle de Müller-Lyer par exemple, nous montre bien qu'il est nécessaire de distinguer le contenu de perception du contenu de croyance. La deuxième affirmation, en revanche, demande un peu plus de développements pour être démontrée. L'argument de Crane s'appuie sur le caractère révisable de nos croyances : est essentiel aux croyances leur caractère conceptuel tel que décrit plus haut, c'est-à-dire les relations d'inférence dans lesquelles elles se trouvent les unes par rapport aux autres. Ces relations d'inférence sont pour Crane au nombre de trois ; il s'agit des relations logiques ou déductives, sémantiques et indiciaires. Une croyance peut, comme nous l'annoncions plus haut, être révisée sur la base d'indices, ce qui n'est pas le cas de la perception. Cette dernière peut bien sûr *servir* d'indice, mais nullement être révisée en se fondant sur un indice. En effet, les perceptions, si elles sont bel et bien structurées, n'ont pas pour autant de relations déductives entre elles, contrairement aux croyances. Il ne leur est effectivement pas possible d'abstraire certaines caractéristiques de leur réalisation actuelle. Il ne m'est par exemple pas possible de percevoir la table sans percevoir plusieurs de ses caractéristiques (sa forme, sa dimension, sa couleur, etc.). En revanche, il m'est possible d'avoir des croyances et des jugements à l'égard de certaines de ces caractéristiques, et non des autres. Par exemple, je peux croire que la table est brune sans croire qu'elle a telle ou telle forme. Enfin, les perceptions n'entretiennent pas non plus entre elles de relations sémantiques. Le contenu de ma perception possède un sens indépendamment de mes autres perceptions. Contrairement aux croyances qui se construisent en réseau logique ou chacune des croyances prend en partie son sens de ce qu'elle est reliée aux autres, la perception vaut pour elle seule. Si les perceptions ne partagent pas avec les croyances de relations inférentielles, elles ne peuvent dès lors pas être décrites comme étant de nature conceptuelle¹³⁸.

138On notera ici que les développements de Crane se fondent sur les mêmes cas et arguments que ceux évoqués par McDowell. Nous retrouvons en effet tant la distinction entre croyance et perception que l'importance du caractère non-révisable de l'expérience perceptive (et la même invocation, sur ce point, de l'expérience de Müller-Lyer). La différence majeure entre la position de Crane et celle de McDowell concerne plutôt ce qu'il y a lieu d'entendre par « concept ». Cependant, il ne s'agit pas ici de présenter les développements de Crane comme une critique de McDowell, mais bien plutôt comme l'exposé des raisons qui poussent le philosophe anglais à se tourner vers les

Mais de quel type est alors le contenu des expériences perceptives ? Le compte-rendu du non-conceptuel donné jusqu'ici est clairement insuffisant mais est, selon Crane, entièrement compatible avec la théorie de Peacocke de « contenu-scénario » (*scenario content*), que Crane résume comme suit : pour Peacocke, un contenu de perception est donné par la spécification d'un scénario. Un scénario se définit comme « un ensemble de manières de remplir l'espace autour du sujet percevant avec des propriétés (couleurs, formes, températures, etc.) relatives à une origine et une famille d'axes »¹³⁹. Cette définition quelque peu obscure ne constitue pas encore le tout de l'idée de scénario, qui est également spécifiée par l'usage de concepts. Cependant, ce dernier point ne signifie pas que le contenu représentationnel lui-même doivent être composé de concepts. Le sujet ne doit en effet posséder aucune croyance à propos de la multitude de propriétés que possède l'expérience ainsi structurée. Le scénario est bien une forme de structure, mais cette structure n'est pas inférentielle. On pourrait, pour Crane, tenter de donner sens à cette idée de scénario en se référant aux catégories a priori de l'espace et du temps chez Kant. Il ne s'agit pas là encore de concepts, mais d'éléments généraux qui structurent *a priori* nos expériences, leur donnent un cadre, sans pour autant leur donner une nature conceptuelle, du moins pas au sens où l'entendent aussi bien Crane que Peacocke¹⁴⁰. Une telle position permet d'expliquer en quoi les contenus de perception et de croyance ont bien quelque chose en commun : quelque chose est bien partagé par les deux états intentionnels, et ce quelque chose est le contenu non encore conceptuel mais déjà organisé. Les concepts n'interviennent alors qu'au niveau de la croyance, qui viendra conceptualiser ce contenu de la perception.

Mais le compte-rendu que donne ici Crane de la position de Peacocke est insuffisant pour en comprendre tant les raisons que les aboutissements. Il nous faut, dès lors, prendre le temps d'avancer un peu plus loin dans l'argumentation de Peacocke lui-même pour voir sur quelles bases il s'oppose à McDowell.

4.2. Christopher Peacocke et la théorie des contenus multiples stratifiés : les raisons d'une théorie non-conceptuelle de la perception

Il importe de préciser que les pages qui suivent n'ont pas pour objectif de retracer l'entièreté du débat qui oppose partisans du conceptualisme et partisans du non

conceptions de Christopher Peacocke.

139T. CRANE, « The Nonconceptual Content of Experience », art. cit., p. 192.

140Nous ne mentionnons ce point que pour souligner que, une fois encore, la solution au problème de la perception se trouve être d'inspiration kantienne.

conceptualisme¹⁴¹. De même, notre objectif n'est nullement de rendre compte des arguments que Peacocke oppose à la théorie de McDowell. Notre objectif est bien plutôt de comprendre le type d'option que semble privilégier Tim Crane pour sa propre théorie, ainsi que les raisons et conséquences d'un tel choix. Ainsi nous ne ferons que présenter les grandes lignes de la position de Peacocke et renverrons, pour plus de précisions, aux divers ouvrages et articles de l'auteur¹⁴².

La théorie de Peacocke est, comme nous l'avons déjà indiqué, une théorie non-conceptuelle de l'expérience. Si nous avons déjà vu, avec le compte-rendu qu'en donnait Crane, de quelle manière il y avait lieu de comprendre la manière dont s'organisent les contenus non-conceptuels (via l'idée de scénario), il nous reste à comprendre de quelle manière contenus non conceptuels et conceptuels peuvent s'articuler. Il s'agit là de la théorie des contenus multiples stratifiés, que nous allons maintenant présenter¹⁴³. Dans les grandes lignes, il est possible de résumer la position de Peacocke en trois étapes : toute expérience perceptive a (généralement) un contenu conceptuel, c'est-à-dire un contenu identifié conceptuellement. Cependant, ce contenu conceptuel est fondé sur une strate non-conceptuelle qui peut, à son tour, être exprimée linguistiquement ou conceptuellement, bref, qui est conceptualisable¹⁴⁴. De manière assez évidente, c'est sur la deuxième thèse défendue par Peacocke, celle d'un fondement non-conceptuel à l'expérience perceptive, que le débat s'est concentré. Cependant, comme nous l'annoncions, ce n'est pas à ce débat que nous voulons nous intéresser, mais aux conséquences de la position de Peacocke et, notamment, aux raisons qui motivent cette position philosophique.

L'une des motivations principales de Peacocke pour la reconnaissance d'un contenu non-conceptuel de l'expérience est son désir de maintenir un caractère commun aux expériences des individus dotés d'entendement (les êtres humains) et des autres créatures capables de perception (comme les animaux et les enfants en bas âge). Or, c'est peut-être là,

141Ce travail, par ailleurs, a déjà été effectué : voir notamment J. L. BERMÚDEZ, « What Is at Stake in the Debate on Nonconceptual Content? », *Philosophical Perspectives*, vol. 21/1, 2007, pp. 55-72.

142Voir en particulier son ouvrage *A Study of Concepts* (CH. PEACOCKE, *A Study of Concepts*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992), ainsi que son article « Does Perception Have a Nonconceptual Content? » (CH. PEACOCKE, art. cit.)

143Les développements qui suivent sont issus en partie des écrits de Peacocke lui-même, ainsi que de l'article d'Arnaud Dewalque, « Expérience perceptuelle et contenus multiples » (A. DEWALQUE, « Expérience perceptuelle et contenus multiples », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, Vol. 7/1, 2011).

144On pourrait ici se poser la question de ce qui reste différent dans les positions respectives de Peacocke et McDowell puisqu'elles semblent toutes deux considérer que le contenu de l'expérience est *conceptualisable*. À notre idée, la différence principale vient de ce que le contenu d'expérience n'est, chez McDowell, jamais donné, même partiellement, autrement qu'à travers les catégories conceptuelles de l'entendement. Ce qui fait que ce contenu est qualifié de conceptualisable plutôt que de conceptualisé tient en ce que l'activation des capacités conceptuelles est encore, à ce stade, entièrement passive, et le contenu ne peut être considéré pleinement conceptualisé qu'une fois ces capacités spontanément activées. Peacocke, à l'inverse, estime que ce contenu d'expérience est conceptualisable car non encore passé par la catégorisation des concepts.

de manière assez surprenante, que se cristallise l'une des oppositions les plus massives entre les conceptions de Peacocke et de McDowell. En effet, si l'objectif de Peacocke est de maintenir un certain lien entre hommes rationnels et animaux, et de proposer une conception anthropologique qui fasse des différences entre homme et animal (et entre homme et enfant) plus une question de degré d'entendement qu'un réel saut, il en va tout à fait autrement pour McDowell. En effet, ce dernier considère plutôt qu'il y a une différence irréductible entre la perception de l'animal et celle de l'homme. Dans *L'esprit et le monde*, McDowell avance l'idée d'une « seconde nature »¹⁴⁵ de l'homme, qui est à la fois être de sensibilité et d'entendement. McDowell estime ainsi que, alors que les animaux n'ont qu'un environnement, les hommes ont, eux, un monde¹⁴⁶. En d'autres termes, les animaux n'auraient que la seule sensibilité, faculté d'immédiateté dépourvue de toute mise en forme conceptuelle, au contraire des hommes pour qui le contenu de l'expérience ne pourrait jamais être autre chose qu'un composé de sensibilité et d'entendement. On voit donc se dessiner, entre Peacocke et McDowell, une différence majeure liée à leur conception anthropologique¹⁴⁷. Mais qu'en est-il de la position de Tim Crane dans ce débat ?

La position de Tim Crane sur la question du saut anthropologique est assez facile à trouver, puisqu'il suffit de se souvenir de la manière dont le philosophe anglais ouvrait la question de l'intentionnalité (et de l'esprit) dans *Elements of Mind*. Tim Crane estimait en effet, dans ces quelques pages, que nous possédons bien un concept usuel et général d'esprit, et que celui-ci se traduisait comme le fait de posséder une perspective sur le monde¹⁴⁸. Or, dans ce court passage, Crane précisait immédiatement que, si cette notion « ordinaire » de l'esprit semblait pouvoir s'appliquer à certaines espèces animales (comme les singes ou les chiens par exemple), le cas était beaucoup plus problématique au moment de l'appliquer aux espèces inférieures comme les mollusques par exemple¹⁴⁹. C'est sur le fait que le concept

145L'expression ainsi que l'ensemble des développements anthropologiques de McDowell sont en bonne partie inspirés de Gadamer. (J. McDOWELL, *op. cit.*, voir en particulier la quatrième conférence).

146Les termes ne peuvent éviter de faire penser à Heidegger : M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* (semestre d'hiver 1929-30), trad. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, §§42 et 43-46.

147Il serait probablement intéressant ici de se pencher sur les origines de ces deux conceptions. En effet, si la base de philosophie anglo-saxonne de l'esprit est très présente chez les deux auteurs, les sources allemandes de McDowell (Kant, Hegel, Gadamer, etc.) contribuent très certainement à son intérêt anthropologique comme à sa position sur le sujet.

148T. CRANE, *Elements of Mind*, *op. cit.*, pp. 3-6.

149« Quelles créatures dans le monde ont une perspective et lesquelles n'en ont pas ? Y a-t-il une limite claire entre ces deux classes de choses ? C'est difficile à dire. La raison pour laquelle cette question est difficile pourrait être que la réalité est vague et qu'il n'y a aucun fait sur la question d'où commencent et où finissent les perspectives, ou alors, cela pourrait être parce qu'il y a bien une limite claire, mais que nous ne savons pas où elle se situe. Les poissons ont-ils une perspective sur leur monde ? Certains diraient que oui. Une bactérie en a-t-elle ? Certainement non. Où doit-on alors tracer la ligne ? Une crevette a-t-elle une perspective ? Certains diraient oui, d'autres non. Qu'est-ce qui permet d'en décider ? Ici nous sommes confrontés au caractère vague (*vagueness*) de l'idée de perspective. (T. CRANE, *Elements of Mind*, *op. cit.*, pp. 4-5).

d'esprit apparaissait alors trop flou, notamment sur la question de son application aux animaux, que Crane fondait la nécessité d'une analyse plus poussée du concept d'esprit (et par là de l'intentionnalité, marque distinctive de cet esprit). Il semble plausible d'avancer, après ce que nous venons d'énoncer sur les questionnements anthropologiques de Peacocke et de McDowell, que l'origine (au moins déclarée) du travail de Crane se situe sur le terrain de l'applicabilité du concept d'esprit aux différentes espèces animales. Il faut d'ailleurs remarquer que Crane semble, comme Peacocke, privilégier une approche en termes de degrés de complexité entre les diverses espèces, plutôt que de considérer un réel saut qualitatif. Il nous semble donc qu'au moins une partie du rapprochement de la théorie de Crane avec celle de Peacocke (ou de son éloignement à la théorie de McDowell) puisse provenir de ces considérations anthropologiques fondamentales.

Conclusion

Au terme de ce travail il paraît utile de faire la synthèse de ce que nous avons tenté de démontrer dans les pages qui précèdent et d'en dégager les arguments principaux.

Notre première partie s'est focalisée sur la présentation la plus concise et néanmoins complète que possible de la théorie intentionnaliste de Tim Crane. Afin de mieux cerner le corps de notre travail, il nous fallait exposer et expliquer les différents termes qui émaillent le travail de Tim Crane. C'est ainsi qu'il nous a paru absolument nécessaire de résumer le contexte dans lequel s'insère l'œuvre de notre auteur, et notamment autour des débats qui animent la philosophie de l'esprit depuis de nombreuses années déjà. La bipartition de l'esprit entre intentionnalité et conscience phénoménale joue un rôle de premier plan dans ces débats et c'est afin de trouver une solution à ce difficile problème qu'est née la théorie de Crane. Nous avons ainsi tenté de montrer ce que signifiait pour Crane la notion d'intentionnalité, et de mettre en avant l'originalité de son approche. Nous avons ainsi vu que son objectif d'une meilleure compréhension, plus précise mais aussi plus unifiée du difficile concept d'esprit, l'avait amené à faire de l'intentionnalité la marque du mental (suivant en cela ses maîtres que sont Brentano et Husserl). Nous avons également vu qu'afin de répondre aux nombreux problèmes qui se posent à toute théorie intentionnelle de l'esprit, il avait essayé de proposer une structure qui permette de mieux analyser ces différents problèmes. En proposant une structure triple en termes de mode intentionnel, de contenu intentionnel et d'objet intentionnel, Crane offre ainsi à la philosophie contemporaine une nouvelle manière de considérer les états mentaux habituellement problématiques (comme les sensations corporelles et les émotions) sous une forme intentionnelle. Si cette théorie s'inscrit dans le projet plus large de la philosophie de l'esprit, à savoir celui d'une naturalisation de la conscience, c'est surtout au projet plus large de la phénoménologie que Crane apporte sa contribution. Mais l'exigence de Tim Crane à vouloir montrer que tous les états mentaux présentent bel et bien la caractéristique intentionnelle conduit sa théorie à une extrême faiblesse. Il ne suffit en effet à ses contradicteurs de ne trouver qu'un seul cas d'état mental non-intentionnel pour faire tomber tout l'édifice mis en place depuis *Elements of Mind* (voir même plus tôt).

Nous avons ainsi tenté de montrer, dans notre deuxième partie, que l'élégante structure mise ainsi en place par Tim Crane se retrouvait mise en danger lorsqu'il s'agissait d'aborder un cas aussi complexe que celui de la perception. Coincé entre le désir naturaliste d'une conception réaliste du monde et des inclinations à une théorie phénoménologique centrée sur la psyché du sujet, Crane se trouve, selon nous, dans l'incapacité de proposer une théorie

épistémologique complètement cohérente. Si, comme nous avons essayé de le montrer, ce problème n'est pas nouveau pour la phénoménologie et se pose notamment dans les interprétations qui sont aujourd'hui faites de la théorie de Brentano, il n'a pas pour autant trouvé de solution pleinement adéquate. C'est afin de proposer une porte de sortie que nous avons alors tenté de mettre la théorie intentionnelle de Tim Crane en lien avec le conceptualisme de McDowell. Cette tentative avait principalement pour but de palier les faiblesses épistémologiques de la phénoménologie contemporaine par un passage par la pensée d'influence kantienne. Nous avons ainsi cherché à montrer que non seulement les théories de McDowell et de Crane étaient compatibles, mais qu'elles pouvaient se soutenir l'une l'autre afin de résoudre les problèmes auxquels elles s'affrontaient. Cependant, cette tentative s'est souvent vue refusée par le passé par Tim Crane qui déclarait lui préférer le non-conceptualisme de Peacocke. Crane semblait, comme nous l'avons suggéré, partager avec Peacocke une même conception de l'anthropologie et, avec elle, des nécessités qui conduisent la démarche philosophique. C'est donc tout naturellement que les raisons de son opposition à McDowell paraissent plus fondées sur des présupposés fondamentaux que sur les arguments derniers de la théorie du philosophe sud-africain.

Il apparaît donc, au terme de nos présentes recherches, que les problèmes qui se posent à Crane sont le résultat d'une double visée contradictoire ; celle d'une théorie phénoménologique tournée vers l'intérieur, d'une part, et celle d'une ontologie réaliste tournée vers l'extérieur, d'autre part. Si nous avons tenté de trouver une solution qui permette à Tim Crane de maintenir ensembles ces deux exigences, il semble qu'il soit possible de contourner le problème en abandonnant l'une ou l'autre des deux thèses desquelles naissent la contradiction. Cependant, une telle solution ne nous paraît pas souhaitable. En effet, les exigences qui sont celles de Crane ne visent jamais qu'à réconcilier des parts essentielles de la vie de tout individu rationnel. Il s'agirait finalement de renouer avec l'aspiration philosophique ancienne d'une explication du caractère d'animal rationnel si cher à des auteurs comme Aristote ou Kant.

Ainsi la recherche ne doit nullement s'arrêter ici, et il y a fort à parier que différents auteurs tentent, dans les années à venir, de trouver de nouvelles solutions à ces difficiles problèmes. Pour ce qui est de Crane, il resterait au minimum à approfondir tant son lien avec le non-conceptualisme de Peacocke, que la part anthropologique, encore trop peu abordée, de son œuvre. Si, comme nous l'avons suggéré, il s'agit là d'une des raisons qui poussent Crane à se rapprocher de Peacocke, il y aurait probablement lieu de pousser plus loin le questionnement qui ouvrirait la question de l'esprit dans *Elements of Mind* : à quelles espèces

animales y a-t-il lieu d'attribuer quelque chose comme un esprit ? Si le projet de Tim Crane semblait se fonder en partie sur la nécessité de clarifier les termes afin de répondre à cette question, il serait peut-être aujourd'hui temps d'y retourner.

Bibliographie

- L. ALBERTAZZI, *Immanent Realism: An Introduction to Brentano*, Dordrecht, Springer, 2006.
- B. AMBROISE et S. LAUGIER (éds.), *Philosophie du langage I. Signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, 2009.
- G. E. M. ANSCOMBE, « The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature », in R. J. Butler (éd.), *Analytic Philosophy*, London, Blackwell, 1965, pp. 158-180.
- D. ARMSTRONG, *Bodily Sensations*, London, Routledge, 1962.
- V. AUCOUTURIER, *Qu'est-ce que l'intentionnalité?*, Paris, Vrin, 2012.
- J. L. BERMÚDEZ, « What Is at Stake in the Debate on Nonconceptual Content? », *Philosophical Perspectives*, vol. 21/1, 2007, pp. 55-72.
- N. BLOCK, « Inverted Earth », *Philosophical Perspectives*, vol. 4, 1990, pp. 53-79.
- , « On a Confusion About a Function of Consciousness », *Brain and Behavioral Sciences*, vol. 18/2, 1995, pp. 227-247.
- F. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac et J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008 [1874].
- B. BREWER, « Perception and Content », *European Journal of Philosophy*, vol. 14/2, 2006, pp. 165-181.
- , *Perception and Its Objects*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- , « Perception and its Objects », *Philosophical Studies*, vol. 132/1, 2007, pp. 87-97.
- , *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- , « Perceptual Experience Has Conceptual Content », in E. Sosa et M. Steup (éds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, London, Blackwell, 2005, pp. 217-230.
- R. BRISART, « Husserl et la *no ready-made theory* : la phénoménologie dans la tradition constructiviste » in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VII 1, 2011, pp. 3-36.
- A. BYRNE, « Perception and Conceptual Content », in E. Sosa et M. Steup (éds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, London, Blackwell, 2005, pp. 231-250.
- D. CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- , « Facing Up to the Problem of Consciousness », *Journal of Consciousness Studies* 2/3, 1995, pp. 200-219.
- R. CHISHOLM, *Perceiving : A Philosophical Study*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1957.
- T. CRANE, *Aspects of Psychologism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014.

- , « Concepts in Perception », *Analysis*, vol. 48/3, 1988, pp. 150-153.
- , « Cosmic Hermeneutics Vs. Emergence: The Challenge of the Explanatory Gap », in G. MacDonald et C. MacDonald (éds.), *Emergence in Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 22-34.
- , *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- , « Intentionality and Emotion: Comment on Hutto », in R. Menary (éd.), *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative: Focus on the Philosophy of Daniel D. Hutto*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2006, pp. 107-119.
- , « Introspection, Intentionality, and the Transparency of Experience », *Philosophical Topics*, vol. 28/2, 2000, pp. 49-67.
- , « Summary of Elements of Mind and Replies to Critics », *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 4/11, 2004, pp. 223-240.
- , *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines, and Mental Representation*, London, Routledge, 1995.
- , *The Objects of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- , « The Problem of Perception », in E. Zalta, U. Nodelman et C. Allen (éds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2005.
- , « The Waterfall Illusion », *Analysis*, vol. 48/3, 1988, pp. 142-147.
- , « What is the Problem of Non-Existence? », *Philosophia*, vol. 40/3, 2012, pp. 417-434.
- , « What is the Problem of Perception? », *Synthesis Philosophica*, vol. 2/40, 2005, pp. 237-264.
- A. DEWALQUE, « Expérience perceptuelle et contenus multiples », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, Vol. 7/1, 2011.
- , « La critique néokantienne de Kant et l'instauration d'une théorie descriptiviste de la perception », *Dialogue Revue Canadienne de Philosophie*, vol. 49/3, 2010.
- F. DRETSKE, *Seeing and Knowing*, London, Routledge, 1969.
- , « Sensation and Perception », in Y. Gunther (éd.), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge, MA, MIT Press, 1981, pp. 25-42.
- G. EVANS, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- D. FISSETTE et P. POIRIER, *Philosophie de l'esprit: état des lieux*, Paris, Vrin, 2000.
- (éds.), *Philosophie de l'esprit I, Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002.

- (éds.), *Philosophie de l'esprit II, problèmes et perspectives*, Paris, Vrin, 2003.
- Y. GUNTHER (éd.), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003.
- M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique* (semestre d'hiver 1929-30), trad. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- T. HORGAN, « From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World », *Mind*, vol. 102/408, 1993, pp. 555-586.
- T. HORGAN et J. TIENSON, « The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality », in D. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 520-533.
- E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
- , *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. M. B. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- , *Recherches logiques*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 (4 vol.).
- E. KANT, *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, tome 1, Paris, Gallimard, 1980.
- J. KIM, *Philosophie de l'esprit*, trad. D. Michel-Pajus, M. Mulcey et Ch. Théret, Paris, Ithaque, 2008.
- U. KRIEGEL, « Brentano on Judgment as an Objectual Attitude » in A. Gzrankowski et M. Montague, *Non-Propositional Intentionality* (à paraître).
- , « Brentano's Concept of Mind. Underlying Nature, Reference-Fixing, and The Mark of the Mental » in C. Lapointe et C. Pincock (éds.), *Innovation in the History of Analytical Philosophy* (à paraître).
- , « Brentano's Philosophical Program » in U. Kriegel (éd.), *Routledge Handbook of Brentano and the Brentano School* (à paraître).
- , « Consciousness as Intransitive Self-Consciousness : Two Views and an Argument », *Canadian Journal of Philosophy*, 33/1, 2003, pp. 103-132.
- , « Intentional Inexistence and Phenomenal Intentionality », *Philosophical Perspectives*, 21, 2007, pp. 307-340.
- , « Phenomenal Content », *Erkenntnis*, 57, 2002, pp. 175-198.
- , *The Sources of Intentionality*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- , « Thought and Thing : Brentano's Reism as Truthmaker Nominalism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 90/3, 2015, pp. 153-180.
- A. LE GOFF et Ch. AL-SALEH (éds.), *Autour de « L'esprit et le monde » de John McDowell*, Paris, Vrin, 2012.

- J. LEVINE, « Materialism and Qualia: The Explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, 1983, pp. 354-361.
- , « On Leaving Out What It's Like », in M. Davies et G. Humphreys (éds.), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, Cambridge, MA, MIT Press, 1993, pp. 543-557.
- D. LEWIS, « Truth in Fiction », *American Philosophical Quarterly*, vol. 15/1, 1978, pp. 37-46.
- B. LOAR, « Transparent Experience and the Availability of Qualia », in A. Jokic et Q. Smith (éds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- M. G. F. MARTIN, « The Rational Role of Experience », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 93, 1993, pp. 71-88.
- J. MCDOWELL, *L'esprit et le monde*, trad. Ch. Al-Saleh, Paris, Vrin, 2007.
- , « On the Sense and Reference of a Proper Name », *Mind*, vol. 86/342, 1977, pp. 159-185.
- C. MCGINN, « Can We Solve the Mind-Body Problem? », *Mind*, vol. 98/391, 1989, pp. 349-366.
- , *The Character of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd., 1997.
- T. NAGEL, « What is It Like to Be a Bat? », *Philosophical Review*, vol. 83/4, 1974, pp. 435-450.
- CH. PEACOCKE, *A Study of Concepts*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992.
- , « Does Perception Have a Nonconceptual Content? », *Journal of Philosophy*, vol. 98/5, 2001, pp. 239-264.
- , « Phenomenology and Nonconceptual Content », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62/3, 2001, pp. 609-615.
- W. V. O. QUINE, *Le mot et la chose*, trad. P. Gochet et J. Dopp, Paris, Flammarion, 1977.
- D. ROSENTHAL, « Two Concepts of Consciousness », *Philosophical Studies*, vol. 49/3, 1986, pp. 329-359.
- A. ROSKIES, « A New Argument for Nonconceptual Content », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 76/3, 2008, pp. 633-659.
- J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995 (1938).
- , « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990 (1947).
- W. SEAGER et D. BOURGET, « Representationalism About Consciousness » in M. Velmans et S. Schneider (éds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Oxford, Blackwell 2007, pp. 261-276.

- J. SEARLE, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. fr. Claude Pichevin, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- , *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press, 1992.
- D. SERON, « Brentano's "Descriptive" Realism », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, vol. 10/4, 2014.
- , *Ce que voir veut dire : essai sur la perception*, Paris, Cerf, 2012.
- , « Le phénoménalisme hamiltonien de Brentano » (à paraître).
- , « Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, vol. 6/8, 2010.
- S. SHOEMAKER, « The Inverted Spectrum », *Journal of Philosophy*, vol. 79/7, 1982, pp. 357-381.
- CH. TRAVIS, « The Silence of the Senses », *Mind*, vol. 113/449, 2004, pp. 57-94.
- M. TYE, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995.
- A. ZINCQ, « Concepts, intentionnalité et conscience phénoménale », *Bulletin d'Analyse phénoménologique*, vol. 8/5, 2012.

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à mon promoteur, Monsieur Dewalque, qui a eu la patience et l'exigence qui sied à un bon promoteur. Ses encouragements, ses conseils et ses corrections m'auront été fort utiles au cours de ce (long) travail. Il n'est jamais facile d'être promoteur de mémoire, encore moins quand le candidat n'envoie des pages que tous les six mois alors qu'il en promet chaque semaine. Qu'il soit donc remercié aussi pour sa patience et son énergie.

Mes remerciements vont ensuite à mes lecteurs, Messieurs Seron et Leclercq. Le premier a pu me donner des conseils éminemment précieux dans la direction du mémoire. Je lui dois notamment d'avoir pointé très justement l'importantissime distinction entre les niveaux métaphysique, épistémologique et psychologique. Je tiens également à le remercier pour ses cours et articles dont le présent mémoire porte, j'ose l'espérer, la marque. Je remercie également le second pour sa disponibilité et son engagement ; il n'est jamais facile de prendre un mémoire en cours de route et je le remercie donc pour la volonté dont il a fait preuve dans ce difficile exercice.

Je tiens à remercier également celui qui n'a pu, aux regrets de tous, être présent aujourd'hui. C'est grâce à Monsieur Brisart que j'ai repris goût à la philosophie et que j'ai décidé d'y poursuivre mes études après le bachelier. C'est également de lui que m'est venu l'intérêt pour la phénoménologie et pour les questions que pose la philosophie de l'esprit. Il a été pour moi bien plus qu'un professeur et je n'ai pas les moyens littéraires pour le remercier ici et dire combien je l'estime.

Il ne m'est pas plus possible ici de taire le nom de celle qui a partagé ma vie pendant ces longues années d'université et pendant la partie la plus pénible de ce mémoire. Je dois à Aurore la majeure partie de mon développement sentimental et intellectuel, et si le temps nous a refait étrangers je lui dois malgré tout toute ma gratitude, et bien plus.

Je veux également remercier les amis qui ont partagé la quasi-totalité de mon temps d'écriture. Nous nous sommes soutenus les uns les autres et je n'y serais probablement pas arriver sans eux. Je pense ici à Olivier, David, Brice et Camille, Quentin, Thibaut, Loris, Alexandre, Sarah, Pablo, Aurélien, Marco, Edoardo, Luca, Rémy, Bernard, François, Gauthier, Jonathan, Stany, Alielvina, Fabio, Annelise et tous ceux que j'oublie inévitablement. Un mot particulier pour Caroline et Soheil avec qui nous avons partagé de très nombreuses heures de travail (et un peu de détente aussi). Quoi qu'il advienne, le mémoire m'aura au moins permis de me rapprocher de ces personnes formidables.

Ma famille est également à remercier. Ma mère, tout d'abord, dont le décès prématuré ne l'a pas empêché de me transmettre tout ce que l'on peut espérer recevoir d'une mère. Je lui dois ma joie de vivre, et ce n'est pas rien. Je remercie également mes sœurs (et mes beaux-frères) ainsi que ma grand-mère. Je sais que ses inquiétudes quant à mon avenir sont liées à son amour et à son désir de me voir réussir et être heureux.

La Diode a été mon lieu de travail principal et je dois les remercier ici pour leur patience et leur sympathie. Merci donc à Manu, Matthieu, Thibault, Joachim et Bettina. Je dois dans la même veine remercier le Delft, le personnel de bibliothèque et les gardes des bâtiments de l'été 2014 qui m'ont fourni des lieux où écrire mon mémoire, moi qui suis incapable d'écrire la moindre ligne à mon bureau. Merci donc à tous ceux-là.

Je tiens aussi à remercier Monsieur Marc-Emmanuel Mélon, Delphine Vanneste et Anne-Mari D'Achille sans le soutien logistique desquels je n'aurais pas pu mener de front cette année de mémoire et la première de mon master en cinéma.

Merci aussi à l'ensemble des professeurs, chercheurs et assistants en philosophie de L'ULg et de Saint-Louis. Mes années de philosophie auront été formidables et c'est en grande partie grâce à eux.

Enfin, je voudrais surtout remercier mon papa. Il a été le moteur qui aura permis à mes études de se faire. Outre l'énorme travail de correction et l'appui administratif et financier qu'il a fourni pour me permettre ces années d'études, c'est son soutien indéfectible que je veux louer. Il a été là pour tous les coups durs qui m'ont touché et a volontiers partagé ma joie dans les bons moments. Il a été mon éducateur et mon professeur et c'est le défi intellectuel qu'il n'a jamais cessé de me lancer qui m'a donné envie de pousser toujours plus loin. Il m'a laissé grandir sans jamais être envahissant mais en étant toujours le premier à se montrer en cas de problème. Il est mon modèle tant sur le plan humain que sur le plan intellectuel et je n'aurais pas assez d'une vie pour le remercier et essayer de le rendre fier. Je ne peux que souhaiter qu'il sache tout l'amour et l'admiration que je lui porte.