

ARNAUD DEWALQUE ET DENIS SERON

Existe-t-il des phénomènes mentaux ?

Nous nous attribuons naturellement une *vie mentale*, au sens minimal où il nous semble intuitivement que *quelque chose se passe dans notre esprit*. Mais que veut dire « quelque chose se passe dans notre esprit » ?

La formule est singulièrement obscure, et les philosophes y consacrent depuis toujours de patientes recherches. Au sens le plus naturel et immédiat, elle semble signifier quelque chose de ce genre : des choses me sont « données ». Alors que j'écris ces lignes se succèdent continûment une multitude de pensées, de sensations auditives, visuelles, corporelles, de sentiments agréables ou désagréables, de sons, de formes et de couleurs, etc., qui m'apparaissent ou me font apparaître quelque chose. J'ai présentement l'expérience d'une multitude de faits qui m'appartiennent en propre, qui m'apparaissent en un sens qui m'engage moi seul, dont l'existence semble seulement « subjective ».

De tels faits, donnés dans l'expérience immédiate, sont usuellement appelés « phénomènes ». Ainsi compris, le terme désigne tout ce qui m'est donné subjectivement, tout ce qui m'apparaît au sens le plus immédiat, tout ce dont j'ai actuellement *conscience* : ma sensation tactile comme la couleur blanche du laptop, mon sentiment de perplexité comme mes pensées les plus élaborées.

Pourtant, les choses ne sont pas si simples. Il y a peut-être un sens à dire que la couleur blanche du laptop apparaît « en nous » ou « dans notre esprit ». Mais nous ne serions pas prêts pour autant à en conclure qu'elle est quelque chose de *mental* comme le sont nos sentiments et nos pensées, et que les événements mentaux, en conséquence, pourraient avoir une couleur et une étendue spatiale.

Cette constatation suggère, à première vue du moins, que l'expérience immédiate présente deux séries distinctes de phénomènes, d'un côté des faits mentaux constituant l'expérience elle-même — que l'on appelle usuellement des « attitudes », « actes » ou « états » mentaux —, de l'autre des faits physiques comme des couleurs ou des formes.

Ces séries sont-elles vraiment distinctes ? Cette question a beaucoup préoccupé les philosophes depuis le milieu du dix-neuvième siècle. Certains d'entre eux, comme William Hamilton, Fechner, Brentano, Lotze, ont émis l'hypothèse d'une dualité psychophysique irréductible du champ phénoménal — hypothèse dont le « parallélisme psychophysique » est une variante dans le domaine de la psychologie. D'autres ont jugé possible et souhaitable une approche réductive, en tentant de définir tous les faits

phénoménaux soit en termes ni psychologiques ni physicalistes, soit en termes à la fois psychologiques et physicalistes, soit en termes exclusivement psychologiques, soit enfin en termes exclusivement physicalistes. Le monisme neutre, la thèse de l'identité psychophysique de Mach, le phénoménalisme psychologique du jeune Carnap et l'empirisme physicaliste forment les quatre variantes possibles de l'approche réductive, anti-dualiste. Leur point commun est l'idée que le monde phénoménal, ultimement, se compose d'une unique classe de phénomènes.

Le texte qui suit ne traite pas directement du dualisme phénoménologique, mais d'un argument contemporain, celui de la « transparence de l'expérience », qui semble constituer une objection puissante à son encontre. Cet argument est au centre des débats récents sur la conscience phénoménale. Il suggère qu'il n'existe pas de phénomènes intrinsèquement mentaux. D'après ses partisans, seules apparaissent des propriétés de ce qui est représenté dans l'expérience, non des propriétés de l'expérience. L'expérience elle-même est réputée « transparente » ou « diaphane », au sens où elle n'apparaîtrait tout simplement pas. Concrètement, cela voudrait dire que nous aurions conscience des faits physiques donnés dans l'expérience, mais non des faits mentaux constituant l'expérience elle-même : nos actes et états mentaux n'apparaîtraient pas ou, du moins, seraient réductibles à des phénomènes physiques.

Nous évaluons cet argument en dégageant ses intuitions les moins contestables et en en épinglant quelques faiblesses majeures. Nous proposerons, sur cette base, une conception non représentationnelle, « adverbiale » de la conscience phénoménale, d'après laquelle des caractères intrinsèques de nos états mentaux nous apparaissent sans être nécessairement représentés. Selon cette conception, l'acte de jugement que j'accomplis ou l'état de perplexité dans lequel je me trouve ne sont pas moins des données conscientes que la couleur et la forme du laptop posé devant moi. Il y aurait donc bien un sens à dire qu'il existe des phénomènes mentaux, même là où rien de mental n'est représenté dans l'expérience immédiate. Sans apporter d'argument positif en faveur d'une telle manière de voir, la discussion qui suit aura pour effet, pensons-nous, d'affaiblir sensiblement la portée de l'argument de la transparence et, par là même, de renforcer l'idée d'un dualisme phénoménologique.

1. LES PHENOMENES, EN GENERAL

Il ne semble pas trop difficile de délimiter approximativement ce qu'on appelle « phénomène » : est un phénomène, minimalement, toute donnée de l'expérience immédiate, au sens le plus large¹. La description des données de l'expérience —

¹ Une notion minimale de phénomène est suffisante dans le contexte de la présente étude. On peut laisser ouverte, en particulier, la question métaphysique de l'existence « en soi » d'entités dont les

description phénoménologique — présente typiquement certaines caractéristiques linguistiques aisément reconnaissables. En premier lieu, on exprime souvent les faits phénoménaux au moyen d'un nombre limité de termes spéciaux, que les philosophes appellent des « termes d'apparence », par exemple : « sembler », « paraître », « apparaître », « ressembler », « semblable », « apparemment », etc. En second lieu, les faits phénoménaux semblent plus complètement exprimés lorsqu'on les décrit à la première personne. Le rouge phénoménal — le rouge simplement en tant que ce qui m'apparaît quand je vois du rouge — est quelque chose qui est rouge *pour moi seul* ; mon sentiment de joie est quelque chose *pour moi* qui n'est vécu par aucun autre ; etc. Il y a, dit-on, un « effet que ça fait » pour moi de voir du rouge ou de me sentir joyeux. Il n'est même pas nécessaire, pour que du rouge m'apparaisse, que quelque chose soit objectivement rouge, qu'il existe quelque chose qui possède la propriété objective d'émettre telle onde lumineuse de telle longueur, etc. Peut-être n'existe-t-il rien d'objectivement rouge dans le monde : il n'en est pas moins vrai que du rouge m'apparaît.

Les phénomènes, qu'ils soient mentaux ou physiques, peuvent plausiblement faire l'objet de théories et (au moins en un sens affaibli) de lois. La théorie des couleurs, l'harmonie, la théorie de la perspective, la psychologie de la forme, au moins pour leur plus grosse part, sont de telles théories, qu'on qualifiera en conséquence de « phénoménologiques ». Ce qui suggère que le caractère subjectif des phénomènes, leur existence « pour moi » (subjectivité ontologique), n'est pas nécessairement un obstacle à l'édification d'une théorie objective, susceptible d'être testée, vérifiée, discutée par tout individu rationnel (objectivité épistémologique). Chacun n'a-t-il pas la possibilité d'évaluer rationnellement de telles théories sur la base de ses propres expériences et des comptes rendus de celles d'autrui ?

On peut présumer que certaines lois phénoménologiques sont communes à tout phénomène, mental ou physique. Par exemple, il semble que tout phénomène se donne dans le temps, c'est-à-dire de telle manière qu'il y a toujours un sens à dire qu'il est simultané, antérieur ou postérieur à un autre phénomène, ou que l'une de ses parties (s'il en a) est simultanée, antérieure ou postérieure à une autre.

De manière importante, certains philosophes, qualifiés d'« empiristes », ont émis l'idée que le phénomène était un bon point de départ sinon pour toute connaissance et toute théorie, du moins pour toute théorie philosophique. D'après cette conception, le fait le plus primitif, la source à laquelle nous devons puiser tout le reste, est celui-ci : il

phénomènes seraient des affections ou des effets.

² Cette idée a été brillamment défendue par Ch. Siewert, « In Favor of (Plain) Phenomenology », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (2007), p. 201-220.

m'apparaît, il m'est donné quelque chose.

Il existe plusieurs arguments à l'appui de cette idée. Un argument fameux est l'argument du « sens commun » dû à Thomas Reid : même si rien n'exclut la possibilité que le donné soit toujours ou la plupart du temps trompeur, du moins je n'ai pas d'arguments définitifs pour lui refuser ma confiance, et je n'ai rien à ma disposition, en tout cas, à quoi des arguments définitifs me contraindraient à accorder une confiance égale ou supérieure. Un argument apparenté, traditionnellement attribué à Descartes, consiste à admettre le fait même que quelque chose m'apparaît (ou que j'ai conscience de quelque chose) comme un fait primitif et au-delà de tout doute : contrairement à l'existence du laptop, l'apparition de quelque chose de couleur blanche qui a une allure de laptop est un fait dont nous voyons de manière évidente que la négation est insensée.

Ces arguments sont sujets à discussion. Les philosophes de style empiriste considèrent néanmoins qu'ils créent une présomption décisive en faveur de l'approche phénoménologique. Aussi n'est-il pas surprenant qu'ils soient à l'origine du mouvement phénoménaliste et phénoménologique au dix-neuvième siècle. Dès les années 1830, William Hamilton, véritable initiateur de la phénoménologie, prescrivait que la conscience phénoménale devait « être au philosophe ce que la Bible était au théologien »³. Quelques décennies plus tard, Franz Brentano faisait commencer sa *Psychologie du point de vue empirique* par l'affirmation que l'expérience phénoménale doit être notre unique « maître à penser »⁴. Dilthey énoncera dans le même sens son « principe de phénoménalité »⁵, et Husserl son « principe des principes »⁶.

La même prescription s'étend naturellement à la philosophie de l'esprit : pour être vraiment satisfaisante, une théorie du mental doit partir de l'expérience phénoménale de notre vie mentale propre. En d'autres termes, elle doit prendre au sérieux l'idée que nos actes et états mentaux nous *apparaissent*, que nous en avons conscience d'une manière ou d'une autre. Une théorie de l'esprit de style empiriste sera avant tout — c'est la définition brentanienne de la psychologie — une *théorie des phénomènes mentaux*.

Une telle approche va généralement de pair avec un *dualisme phénoménologique*, d'après lequel le monde phénoménal se divise en phénomènes (intrinsèquement) mentaux et (intrinsèquement) physiques. Dans la section suivante, nous exposerons une théorie qui compte parmi les plus représentatives historiquement du dualisme

³ W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, vol. 1: *Metaphysics*, Gould & Lincoln, 1859, p. 58.

⁴ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Meiner, 1973, p. 1 (rééd. dans *Sämtliche veröffentlichte Schriften*, vol. 1, Ontos, 2008, p. 3) ; trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Vrin, 2008, p. 11.

⁵ W. Dilthey, « Der Satz der Phänomenalität », *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 19, 1997.

⁶ E. Husserl, *Ideen I*, Hua 3/1, § 24.

phénoménologique — la théorie de l'intentionnalité de Franz Brentano. Nous indiquerons ensuite, dans la section 3, en quel sens l'argument de la transparence de l'expérience peut être vu comme une objection contre le dualisme phénoménologique de style Brentanien. Dans le reste de l'article, nous épingleons quelques difficultés de nature à affaiblir la portée de l'argument.

2. DUALISME PHENOMENOLOGIQUE (HAMILTON, BRENTANO)

En 1830, dans ses *Discussions sur la philosophie*, Hamilton émettait l'idée d'une dualité irréductible du donné phénoménal⁷. À l'idéalisme (toute donnée est ultimement mentale) et au matérialisme (toute donnée est ultimement matérielle), il opposait un dualisme phénoménologique d'inspiration reidienne selon lequel le donné phénoménal revêt nécessairement la forme irréductible d'une corrélation du soi et du non-soi : percevoir une chose physique, c'est avoir conscience de sa propre perception avec, inséparablement, son « corrélat » physique.

La théorie de l'intentionnalité de Brentano peut être vue tout entière comme une tentative de clarification et d'approfondissement de la même idée. L'intuition initiale en était la suivante. Supposons que je perçoive une chose réputée non mentale, mettons ce laptop blanc sur le bureau, et que j'en tire des croyances, par exemple qu'il existe un laptop sur le bureau ou que le laptop est blanc. À quels objets se réfèrent ces croyances et qu'est-ce qui les justifie — les rend correctes ? Rien d'autre que le donné phénoménal, rien d'autre que les « évidences », répondra l'empiriste. Mais qu'est-ce qui m'est donné ?

Ce dont j'ai conscience, c'est de percevoir le laptop, donc quelque chose de mental ou d'« interne », qui se passe « dans mon esprit »⁸. La chose physique, présumément, n'est pas une donnée immédiate, bien qu'il me soit assurément possible d'avoir des croyances à son sujet sur la base de données immédiates. Comment décrire ce fait ? Comment la croyance que le laptop est blanc peut-elle être justifiée par des données phénoménales, si celles-ci sont par ailleurs exclusivement mentales, « internes » ? C'est précisément, répond Brentano, que mes états mentaux se donnent à moi avec un caractère d'*intentionnalité*. Je n'ai pas seulement conscience de percevoir, j'ai aussi, inséparablement, conscience de percevoir *le laptop*. En d'autres termes, le phénomène n'est pas simplement ma perception, mais encore, inséparablement, ma

⁷ W. Hamilton, « Philosophy of perception », dans Id., *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, Harper & Brothers, 1855, p. 45-102.

⁸ Cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, *op. cit.*, p. 29 (rééd. 2008, p. 36) ; trad. fr. modif., p. 34 : « Dans le langage courant on dit des modifications physiques qu'elles se produisent *hors* de nous, des modifications psychiques qu'elles se produisent *en* nous. »

perception avec sa propriété purement psychologique d'être *au sujet du laptop*, c'est-à-dire avec ce caractère *sui generis* qui fait que quelque chose, le laptop, apparaît « en » lui. Percevoir le laptop, c'est avoir une perception interne de sa propre représentation avec sa propriété intrinsèque « au sujet du laptop » : tout phénomène (mental) se donne avec une composante abstraite qui apparaît en lui et que Brentano qualifie, en ce sens, de « phénomène physique ».

La « thèse de l'intentionnalité » de Brentano affirme que cette dualité psychophysique est irréductible : tout phénomène (mental) est nécessairement intentionnel, c'est-à-dire se donne nécessairement avec un phénomène physique intrinsèquement contenu en lui. Je peux certes avoir des croyances vraies au sujet des choses physiques et de leurs propriétés objectives *comme telles*. Mais le référent dont l'existence rend correctes de telles croyances demeure, alors même, un ensemble de phénomènes « internes ». Dire avec vérité « le laptop est blanc » est une façon de parler certes légitime et avantageuse, mais impropre, « oblique », pour se référer à ce qui apparaît « dans l'esprit ». Le laptop, comme chose physique, est une *fiction*⁹ par laquelle nous ne nous référons en réalité à rien d'externe.

Le résultat est patent : Brentano, par ce biais, peut maintenir une approche purement phénoménale — phénoménaliste — de la connaissance conjointement avec la dualité psychophysique. Tout l'enjeu est d'éviter deux thèses problématiques : d'une part la thèse idéaliste selon laquelle la blancheur du laptop serait réductible à une propriété psychologique ; d'autre part la thèse matérialiste selon laquelle les propriétés psychologiques seraient réductibles à des propriétés physiques¹⁰. En somme, pour Brentano comme pour Hamilton, les phénomènes physiques sont ontologiquement dépendants des phénomènes psychiques alors même qu'ils leur sont irréductibles.

⁹ *Ibid.*, p. 15-16 ; trad. fr., p. 24.

¹⁰ C'est en ces termes qu'Alfred Kastil résumait l'enjeu de la théorie Brentanienne de l'intentionnalité, se référant à l'idée de la *Psychologie* de 1874 suivant laquelle la réalité physique est une fiction : « Grâce à cette fiction, les objets primaires des sensations sensibles, en particulier, sont traités comme s'ils étaient quelque chose qui est. Si l'on n'est pas conscient de cette fiction, on est victime de pseudo-problèmes [*Scheinprobleme*] et d'erreurs. Les réalistes naïfs prennent entièrement au sérieux l'existence de ces choses sensibles. Mais pour ne pas entrer en conflit avec la physique, d'autres s'en tirent en tenant les objets de la perception sensible pour des propriétés du percevant, et donc en tenant celui-ci pour coloré, étendu, rond, pourvu d'angles, etc. (Mais de manière inconséquente, ils ne s'avouent pas tous matérialistes.) D'autres, inversement, parlent du coloré et de l'étant comme de quelque chose d'immédiatement donné, sans prêter attention au fait qu'ils ne sont pas donnés dans le même sens (seul le voyant est donné soi-même au sens de la connaissance immédiate, tandis que le bleu ne lui est donné qu'au sens où il y croit de façon aveugle) ; ils refusent en effet purement et simplement, comme les positivistes, de faire la différence entre le voyant et le coloré. » (A. Kastil, « Anmerkungen des Herausgebers », dans F. Brentano, *Kategorienlehre*, Hamburg, Meiner, 1985, p. 307.)

Cette double relation de dépendance et d'irréductibilité est étroitement liée au fait que l'approche brentanienne de l'esprit est une approche analytique ou méréologique. Elle peut être exprimée en termes de *touts* et de *parties* : dire que la blancheur du laptop est un phénomène physique, donc quelque chose qui m'apparaît, cela revient à dire qu'elle est une *partie* phénoménale constitutive de l'état mental « perception de ce laptop blanc », qui lui-même m'apparaît. Le dualisme phénoménologique brentanien repose ainsi sur les deux hypothèses suivantes : (1) quand un tout m'apparaît, ses parties constitutives m'apparaissent aussi, quoique éventuellement de manière obscure et indistincte¹¹ ; (2) quand ces parties sont des parties dépendantes ou « distinctionnelles » (*i.e.*, non séparables), comme c'est le cas pour ce qu'on appelle le « contenu intentionnel », elles ne peuvent m'apparaître effectivement que si le tout m'apparaît et à travers lui.

Les expressions « phénomène physique » et « phénomène psychique » ou « mental » sont cependant ambiguës et doivent être employées avec précaution. D'abord, « physique » semble excessivement restrictif. Par exemple, nous aimerions capturer la différence entre *penser* tel ou tel nombre et le nombre *pensé*, mais celui-ci n'est pas une entité physique au sens usuel. Aussi « non mental » pourra-t-il être préférable, dans certains cas, à « physique ».

Ensuite, il peut y avoir un sens à qualifier le centaure imaginé de « mental », pour autant qu'il n'existe pas en-dehors de l'esprit qui l'imagine ; mais bon nombre de propriétés que nous attribuons en imagination au centaure — une paire d'ailes, une queue de cheval, une hauteur, une couleur, etc. — n'en sont pas moins des propriétés physiques au sens usuel. Pour ce motif, en dépit des évidentes ambiguïtés liées à l'usage de métaphores spatiales dans ce contexte¹², il est utile de réserver pour cet usage le terme « interne ».

Enfin, il est évident que « phénomène physique » n'est pas équivalent à « contenu intentionnel ». Par exemple, ce que représente la croyance introspective que je suis joyeux est un phénomène mental, non physique — comme l'autorise d'ailleurs la thèse brentanienne que les phénomènes mentaux ne sont pas seulement pourvus d'une existence réelle, mais aussi d'une existence intentionnelle¹³. C'est pourquoi il pourrait se révéler utile d'employer dans ce sens — faute de mieux — les qualificatifs husserliens « noétique » et « noématique ».

¹¹ F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Meiner, 1982, p. 31 *sq.*, 121, 127, etc.

¹² Au demeurant, le sens ordinaire de « dans » n'est pas seulement spatial. Nous disons « dans la semaine » et « dans l'ensemble R ». Quelle importance que l'étymologie de ces expressions soit spatialisante ? L'étymologie économique de *ousia* empêche-t-elle les Grecs, et non les Français, de parler d'essences ?

¹³ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, *op. cit.*, p. 129 ; trad. fr., p. 105.

Si l'on accepte ces distinctions, il en résulte directement que tout phénomène non mental, et donc tout phénomène physique, est le contenu intentionnel « interne » d'une représentation, mais que l'inverse n'est pas vrai.

3. L'ARGUMENT DE LA TRANSPARENCE DE L'EXPERIENCE

Revenons à notre problème : la différence entre phénomènes mentaux et physiques est-elle primitive, irréductible ? Brentano, on l'a vu, répond affirmativement à la question en prescrivant d'une part que tout phénomène psychique représente nécessairement (un phénomène physique), d'autre part que tout phénomène physique est nécessairement représenté (dans un phénomène psychique). Le résultat est, dans la perspective tracée par Hamilton, un dualisme phénoménologique : les données immédiates présentent une dualité psychophysique irréductible.

Comme on l'a laissé entendre d'emblée, il existe un certain nombre d'approches réductives opposées au dualisme phénoménologique. Nous nous limiterons, dans cette section, à introduire un argument couramment avancé contre l'idée d'une dualité psychophysique irréductible du champ phénoménal. Connu sous le nom d'*argument de la transparence de l'expérience*, cet argument a fait son entrée sur le devant de la scène dans les années 1990, mais on peut le faire remonter au début du siècle dernier. Nous commencerons par retracer sommairement sa « préhistoire » avant d'examiner sa formulation contemporaine. La brève reconstruction historique qui suit n'a pas seulement une valeur anecdotique. Elle ouvre la voie, pensons-nous, à une compréhension plus profonde de l'argument en le rattachant à une riche tradition d'orientation anti-brentanienne et anti-dualiste.

Une première version de l'argument peut être trouvée dans la « psychologie du contenu » de Paul Natorp et de Wilhelm Wundt. Bien que divergeant sur bien des points, ces auteurs défendent tous deux un monisme de l'expérience d'après lequel tous les phénomènes sont de même nature : les qualificatifs « physique » et « psychique » désignent simplement deux manières différentes d'appréhender les mêmes phénomènes. Un phénomène donné est dit « psychique » s'il est appréhendé du point de vue subjectivant de la psychologie, et « physique » s'il est appréhendé du point de vue objectivant des sciences de la nature. Il s'ensuit que la psychologie, comme l'écrit Wundt, « n'a pas de contenus expérimentiels spécifiques »¹⁴. Elle envisage simplement les contenus en les rapportant à l'expérience subjective immédiate, plutôt qu'à de quelconques objets du monde.

Cette conception a naturellement amené Natorp et Wundt à critiquer le dualisme phénoménologique. Contre la psychologie de l'acte de style brentanien, Natorp soutient

¹⁴ W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Kröner, 15^e éd., 1922, p. 3 et 24.

que la conscience auditive d'un son et toutes les « activités » apparentées (voir, toucher, croire, etc.) ne sont « rien de donné ». Le simple fait de les admettre à titre de présupposés théoriques constituerait, précise-t-il, une « objectivation fautive de la subjectivité même et comme telle »¹⁵. La même objection est développée par Wundt. De même que certains psychologues ont entrepris d'expliquer les processus mentaux en postulant des raisonnements inconscients, d'autres — Brentano et son école — ont entrepris de les expliquer en postulant des « actes » dotés de « contenus intentionnels ». Mais ni ceux-ci ni les actes eux-mêmes ne sont, strictement parlant, des phénomènes. Au sens strict, écrit Wundt, le domaine des phénomènes coïncide avec la somme des « faits de conscience », la somme de ce qui nous apparaît. Or, selon lui, les actes et les contenus intentionnels au sens de Brentano *n'apparaissent pas*. Seuls apparaissent des contenus *non intentionnels* : des sensations, des sentiments et des configurations complexes faites de sensations et de sentiments. Aussi toute la soi-disant phénoménologie brentanienne découlerait-elle d'une extension illégitime du terme « phénomène »¹⁶. Les prétendus phénomènes mentaux des phénoménologues seraient des hypothèses — et qui plus est, ajoute Wundt, des hypothèses dépourvues de valeur explicative, des *fictions* inutiles auxquelles doit renoncer une théorie scientifique de l'esprit.

La même idée a été défendue quelque années plus tard, entre autres, par le psychologue américain Edward Bradford Titchener¹⁷ et par Bertrand Russell. Lorsque je pense à la Cathédrale Saint-Paul, note Russell, il est certes tentant de distinguer le contenu de ma pensée (« Cathédrale Saint-Paul ») et l'acte de penser. Mais Russell, à la manière de Natorp, soutient qu'en réalité « les deux faits se confondent ». Seule l'expression grammaticale « je pense à la Cathédrale Saint-Paul » suggère que la pensée

¹⁵ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, vol. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1912, p. 45 ; trad. fr. É. Dufour et J. Servois, *Psychologie générale selon la méthode critique*, Vrin, 2007, p. 69.

¹⁶ W. Wundt, « Psychologismus und Logizismus », dans *Kleine Schriften*, vol. 1, Engelmann, p. 570 : « Ce qui compte naturellement comme “phénomène psychique” au sens habituel du terme, c'est seulement la somme des faits de conscience que nous percevons immédiatement en tant que vécus psychiques, mais non le contenu de la conscience dans le sens plus large et censément plus correct où il englobe le contenu total des possibles “vécus de l'ego”. La plus grande partie de ce contenu serait plutôt inconsciente. Elle consisterait en “actes” et en leur “relations intentionnelles” [...]. Si l'on appelle tous ces vécus, qui sont inconscients au sens habituel, des “phénomènes psychiques”, on obtient alors du même coup un autre concept du phénoménologique. D'après ce concept, sont des phénomènes psychiques les vécus qui *n'apparaissent pas*, mais qui doivent être déduits sur la base des faits immédiatement donnés, donc sur la base des phénomènes au sens étroit. » Wundt interprète l'approche brentanienne comme un « logicisme » ou une absorption de la psychologie dans la logique. Il lui oppose une psychologie expérimentale « autonome », qui n'admet aucun principe qui ne serait pas abstrait des phénomènes. Cf. *ibid.*, p. 581.

¹⁷ Voir D. Seron, « Titchener contre l'intentionnalisme brentanien », dans C.-E. Niveleau (éd.), *Vers une philosophie scientifique : Le programme de Brentano*, Demopolis, 2014, p. 373-402.

est l'acte ou l'activité d'une personne. Or, l'expression grammaticale est inessentielle. On pourrait exprimer la même chose, estime Russell, au moyen de la tournure impersonnelle « il y a une pensée de la Cathédrale Saint-Paul en moi ». En somme, Russell voit dans la notion d'acte un reliquat de la notion de sujet et dans le sujet une simple fiction née de l'hypostase d'une fonction grammaticale. Il en conclut que l'acte mental « ne peut être découvert empiriquement ni déduit logiquement de ce qui s'offre à notre observation »¹⁸.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre davantage sur ces arguments. Il suffit de noter qu'ils sont assez semblables à l'argument de la transparence de l'expérience. Sous sa forme contemporaine, celui-ci est généralement attribué à George Edward Moore. « En général, écrit Moore, ce qui fait de la sensation de bleu un fait mental semble nous échapper ; elle semble, si je peux utiliser une métaphore, être transparente — nous regardons à travers elle et ne voyons que le bleu¹⁹. » L'idée, grossièrement, est que seuls me sont donnés phénoménalement les objets ou les contenus intentionnels de mes états mentaux — non ces états mentaux eux-mêmes.

Repris en 1990 par Gilbert Harman, l'argument a été popularisé dans les années suivantes par Michael Tye et Fred Dretske, qui s'en sont servi pour justifier leurs théories représentationnelles de la conscience. On en trouve plusieurs formulations, dont les plus célèbres sont sans doute les deux suivantes :

Lorsque vous voyez un arbre, vous ne faites pas l'expérience de quelconques traits qui seraient des traits intrinsèques de votre expérience. Regardez un arbre et essayez de tourner votre attention vers les caractéristiques intrinsèques de votre expérience visuelle. Je prédis que vous trouverez que les seules caractéristiques vers lesquelles diriger votre attention seront les caractéristiques de l'arbre présenté, en ce compris les caractéristiques relationnelles de l'arbre « vu depuis ici »²⁰.

Focalisez votre attention sur un carré qui a été peint en bleu. Intuitivement, vous êtes directement conscient du caractère bleu et du caractère carré comme étant là dans le monde éloignés de vous, comme des caractéristiques d'une surface externe. Maintenant, dirigez votre regard vers l'intérieur et essayez de devenir conscient de votre expérience elle-même, à l'intérieur de vous, indépendamment de ses objets. Essayez de focaliser votre attention sur une

¹⁸ B. Russell, *Analyse de l'esprit*, trad. fr. M. Lefebvre, Payot, p. 17. La position de Russell est, à certains égards, l'exact opposé de celle de Brentano : au lieu de considérer le sujet pensant (ou le phénomène mental) comme réel et l'objet visé (ou le phénomène physique) comme fictif, il soutient que le sujet est fictif et que l'objet ou l'état de choses visé est réel. Pour cette raison, Oskar Kraus a reproché à la philosophie du langage de Russell de « placer le véritable “état de choses” la tête en bas : le sujet de la conscience est tenu pour fictif ; la fiction de l'état de choses, pour quelque chose d'existant » (O. Kraus, « Bertrand Russells Analyse des Geistes », dans *Wege und Abwege der Philosophie*, Calve'sche Universitäts-Buchhandlung, 1934, p. 58).

¹⁹ G. E. Moore, « The Refutation of Idealism » (1903), dans *Philosophical Studies*, Kegan Paul, 1922, p. 20.

²⁰ R. Harman, « The Intrinsic Quality of Experience », *Philosophical Perspectives*, 4 (1990), p. 39 ; nous soulignons.

caractéristique quelconque de l'expérience, une caractéristique qui la distingue d'autres expériences et qui serait quelque chose d'autre que le fait d'être une expérience de [ceci ou cela]. La tâche semble impossible : notre conscience semble toujours glisser à travers l'expérience vers le caractère bleu et le caractère carré, en tant qu'instanciés ensemble dans un objet externe. En tournant notre esprit vers l'intérieur pour assister à l'expérience, il semble que l'on se concentre en fin de compte, encore une fois, sur ce qui est dehors, sur des caractéristiques externes ou des propriétés externes. [...] L'expérience visuelle, donc, est transparente ou diaphane, comme l'est la conscience phénoménale en général²¹.

Ces formulations ne sont pas sans ambiguïtés. En premier lieu, la notion de transparence est une métaphore dont le sens littéral n'est pas absolument univoque. Qualifier l'expérience de transparente ou de diaphane suggère deux thèses distinctes : d'abord (T1) que l'expérience nous révèle les propriétés des objets, ensuite (T2) qu'elle ne nous révèle pas les propriétés de l'expérience elle-même²². En outre, les formulations employées ne portent pas simplement sur l'expérience. La transparence est attribuée tantôt à l'introspection ou à l'attention, tantôt à l'expérience visuelle, tantôt à la conscience phénoménale dans son ensemble. Mais ces trois thèmes ne sont clairement pas interchangeable.

C'est une chose de parler de perception visuelle, c'en est une autre de parler d'introspection ou d'attention. Contrairement à la perception d'un arbre ou d'une figure colorée, l'introspection, si une telle chose existe, est quelque chose d'inhabituel. C'est une *modification* de l'attitude naturelle consistant à se détourner du monde extérieur pour se tourner vers nos propres états mentaux. Dans la version de Moore, l'argument de la transparence est manifestement limité à l'introspection. « Lorsque nous essayons d'introspecter la sensation de bleu, écrit-il, tout ce que nous pouvons voir, c'est le bleu : l'autre élément est pour ainsi dire diaphane »²³. Quand je tente de faire de ma vie mentale un objet de représentations introspectives, mes uniques objets ne sont jamais mentaux : j'ai beau essayer de diriger mon attention vers ma perception du laptop, je me représente seulement le laptop.

Ces formulations, à nouveau, ne sont pas exemptes d'ambiguïtés. Les partisans de la transparence interprètent généralement le passage dans le sens d'une *thèse d'impossibilité* : mes efforts pour objectiver ma vie mentale seront toujours vains, seules me sont données des propriétés de l'objet. Il semble que cette interprétation ne corresponde pas exactement à la position de Moore. Juste après avoir affirmé que l'élément mental est « pour ainsi dire diaphane » et n'est *habituellement* pas distingué de l'élément physique, Moore ajoute : « Mais il *peut* être distingué si nous regardons assez

attentivement et si nous savons qu'il y a quelque chose à regarder »²⁴. Cette précision, généralement omise par les représentationalistes contemporains, fait apparaître la position de Moore plus nuancée. Plus faible que la thèse d'impossibilité de Dretske et Tye, l'argument de Moore est qu'il est *difficile*, mais pas impossible, d'appréhender les propriétés de l'expérience elle-même²⁵.

Comme on le voit dans les passages cités plus haut, les partisans du représentationisme ne se contentent généralement pas d'appliquer la thèse de la transparence à l'introspection. Ils l'étendent à l'expérience visuelle, à la perception et, de là, à la conscience phénoménale en général. Tye, par exemple, estime que la transparence est attestée dans le cas de l'expérience visuelle et s'étend à d'autres genres d'expérience, comme la douleur, les sentiments, etc. Or cette manière de procéder soulève un certain nombre de difficultés. En particulier, on pourrait admettre une version (faible ou forte) de la thèse de la transparence dans le cas de l'expérience visuelle, sans nécessairement l'étendre aux autres espèces de perceptions (auditive, tactile, etc.) ni, *a fortiori*, à d'autres genres d'expérience. Ce qui est troublant, dans ces formulations, c'est la propension à comprendre l'ensemble des faits mentaux à partir d'exemples empruntés à la perception visuelle : voir un arbre, regarder un carré bleu, etc. La question de savoir si la douleur, par exemple, peut être comprise comme une espèce de perception, est un problème à part entière qui fait l'objet de vastes débats²⁶. De manière générale, il n'est pas sûr que la perception visuelle puisse servir de paradigme pour étudier la perception en général, ni que celle-ci puisse servir de paradigme pour étudier les états mentaux en général. La *prudence descriptive* recommande plutôt, au moins en un premier temps, d'éviter d'interpréter une classe de vécus à partir d'une autre.

²⁴ *Id.*

²⁵ On a parfois suggéré que cette « transparence faible » était beaucoup plus en accord avec le sens dans lequel on dit usuellement d'un objet quotidien qu'il est transparent et, par extension, qu'elle était peut-être plus apte à rendre compte des *data* phénoménologiques. Cf. A. Kind, « What's so transparent about transparency? », *Philosophical Studies*, 115/3 (2003), p. 233 : « La fenêtre à côté de mon bureau surplombe le toit de la maison de mon voisin. Quand je regarde par la fenêtre, il est difficile pour moi d'éviter de voir directement à travers elle le toit de mon voisin, mais ce n'est pas impossible. Si je penche ma tête de façon adéquate, ou si la lumière convient, je peux indéniablement focaliser mon attention sur la vitre de la fenêtre elle-même (et cela est vrai même dans les rares occasions où la fenêtre vient d'être nettoyée) ». Kind suggère que la thèse de la « transparence faible » n'est pas seulement attribuable à Moore, mais aussi à Thomas Reid (*ibid.*, p. 240).

²⁶ Certains auteurs (c'est le cas de Tye) soutiennent que la douleur est la perception de quelque chose, généralement d'un dommage corporel, d'autres (comme Ned Block) qu'elle est une expérience qualitative et non perceptuelle. Pour un aperçu des débats, voir M. Aydede (éd.), *Pain : New Essays on its Nature*, MIT Press, 2005.

²¹ M. Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT Press, 1995, p. 30-31.

²² Cf. Ch. Siewert, « Is experience transparent? », *Philosophical Studies*, 117 (2003).

²³ G. E. Moore, art. cit., p. 25.

D'autres distinctions sont sans doute nécessaires. Comme on le suggérera dans la section 5., la relation entre introspection et attention pourrait être plus complexe qu'on ne l'estime généralement, et le passage à l'introspection ne doit peut-être pas être décrit sur le modèle d'un déplacement du focus attentionnel à l'intérieur d'un même ensemble de données. Mais l'essentiel, à ce stade, est que la transparence de la conscience phénoménale n'est pas nécessairement équivalente à l'impossibilité (ou à la difficulté) de l'introspection²⁷.

C'est naturellement la transparence de la conscience phénoménale qui nous intéresse pour la question de l'existence de phénomènes mentaux, et nous nous limiterons à elle pour l'essentiel. Ainsi compris, l'argument de la transparence implique moins une thèse d'impossibilité qu'une *thèse d'exhaustivité* : seules apparaissent dans l'expérience des propriétés physiques de l'objet ou de l'état de choses qu'elle représente, aucune propriété apparaissant dans l'expérience n'est une propriété d'un état mental. Si on appelle « propriété mentale » la propriété d'un état mental, alors la transparence de la conscience phénoménale signifie qu'aucune propriété apparaissant dans l'expérience n'est mentale. En un mot : il n'existe pas de phénomènes intrinsèquement mentaux.

Cette position est compatible avec le monisme neutre et l'empirisme physicaliste, mais elle plaide contre la théorie Brentanienne de l'intentionnalité, qui affirme, on l'a vu, que toute donnée phénoménale est « interne »²⁸ pour autant que les phénomènes non mentaux ne sont donnés phénoménalement que comme des contenus (parties) de phénomènes mentaux.

4. PREMIERE DIFFICULTE : L'IRREDUCTIBILITE DU « MODE INTENTIONNEL »

L'argument de la transparence de l'expérience jouit d'un certain degré d'évidence. Dans un grand nombre de cas, et spécialement dans celui des perceptions, l'hypothèse d'une donation de l'état mental semble sans fondement. Après tout, pourquoi l'expérience du laptop devrait-elle me donner autre chose à saisir que les

²⁷ Les thèses de la transparence de la conscience phénoménale et de l'introspection sont en un certain sens équivalentes si l'on accepte l'opinion assez plausible que nécessairement tout caractère introspecté est de telle nature qu'il est possible d'en avoir conscience (au moins marginalement) et que nécessairement tout caractère conscient est de telle nature qu'il est possible d'en avoir des représentations introspectives. La seconde implication a été contestée par U. Kriegel, « Self-Representationalism and Phenomenology », *Philosophical Studies*, 143/3 (2009), p. 372, qui préserve ainsi la transparence au second sens, mais non au premier.

²⁸ F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, *op. cit.*, p. 129 : « Lorsque l'on dit que les phénomènes sont les objets de la perception interne, on dit la vérité, bien que l'adjectif "interne" soit proprement superflu. Tous les phénomènes doivent être appelés "internes" car ils appartiennent tous à une réalité, que ce soit comme composantes ou comme corrélats. »

caractères phénoménaux du laptop, par exemple sa couleur, sa forme, etc. ? En quel sens mystérieux devrait-on saisir aussi l'état perceptuel lui-même²⁹ ?

Pourtant, l'argument se prête à des objections de principe. Les difficultés rencontrées se répartissent en trois groupes plus importants, qui seront détaillés successivement dans cette section et les deux suivantes. Pour commencer, l'argument se heurte à des contre-exemples plausibles. Si ceux-ci sont peut-être surmontables, il n'est pas sûr qu'ils le soient sans artifice et ils en affaiblissent dans tous les cas le supposé caractère d'évidence descriptive. Les deux autres groupes de difficultés viennent du fait que l'argument semble difficilement dissociable de présupposés extérieurs. Là où ces présupposés sont discutables, l'argument doit l'être aussi.

Commençons par les contre-exemples. Comme on l'a suggéré, la thèse de la transparence de la conscience phénoménale équivaut à une thèse d'exhaustivité : *toutes* les propriétés données dans l'expérience sont des propriétés du monde qu'elle représente. Partant, une manière de rejeter l'argument est de démontrer que l'expérience du laptop me renseigne aussi sur autre chose que le laptop représenté.

Lorsque je perçois le laptop posé devant moi, de quoi est faite mon expérience ? De quoi suis-je conscient ? Bien sûr, je suis conscient des propriétés du laptop. D'abord de (certaines au moins de) ses propriétés non relationnelles : par exemple de sa couleur et de sa taille. Ensuite de propriétés relationnelles : sa position sur la table devant moi, la distance qui le sépare du livre de Russell posé juste à côté, sa localisation dans la pièce, etc. Est-ce tout ?

Premièrement, il est tentant de penser que je suis conscient de la *nature* de mon expérience. N'y a-t-il pas un sens à dire que je suis conscient d'avoir du laptop une expérience *perceptuelle* plutôt qu'imaginative ?

Une bonne manière d'articuler ce premier contre-argument consiste à recourir à la notion de *capacité discriminative*. Le sujet normal, dans des conditions normales, est capable de faire la différence entre percevoir le laptop et imaginer le laptop, entre un souvenir et une croyance, etc. Or, il semble raisonnable de penser que cette capacité à discriminer les actes en question, même de façon imparfaite, repose sur deux conditions préalables. Elle ne pourrait pas s'exercer si mes expériences mentales n'avaient pas des caractéristiques intrinsèques différentes, qui les distinguent les unes des autres et les qualifient comme perceptuelles, imaginatives, intellectuelles, etc. Elle ne pourrait pas

²⁹ Comme le remarquait ironiquement Natorp, *op. cit.*, p. 44 (trad. fr., p. 67) : « Quant à celui qui, en outre, entend le fait d'entendre, ou bien sent d'une manière qui serait différente et ne me serait pas donnée, ou bien est conscient de lui-même, je pourrais peut-être l'envier pour cette espèce de sensation ou de conscience différente, mais je ne pourrais pas rivaliser avec lui. "Le son résonne en moi" et "j'entends le son" : il ne s'agit pas pour moi de deux faits, qui seraient ou bien successifs ou bien simultanés, car il s'agit d'un unique fait. »

non plus s'exercer si ces caractéristiques ne m'apparaissent pas de quelque manière. Donc, puisque je suis capable de les distinguer, mes expériences mentales possèdent des caractéristiques intrinsèques qui m'apparaissent, en vertu desquelles je peux les classer en différentes « familles » au moyen de relations de dissemblance ou de ressemblance.

Sydney Shoemaker suggère quelque chose de très proche lorsqu'il soutient que nous pouvons saisir la similitude de deux expériences bien qu'elles aient un contenu intentionnel entièrement différent. Nous avons conscience, écrit-il, d'« une certaine sorte de similitude entre nos expériences — appelons-la similitude phénoménale — qui ne peut pas être rabattue sur la similitude intentionnelle »³⁰. Voir le laptop et voir une orange présentent une certaine similitude phénoménale que ne présentent pas l'expérience de voir le laptop et celle d'imaginer le Père Noël. Inversement, voir le laptop et imaginer le laptop sont des expériences phénoménalement dissemblables, bien qu'elles aient plausiblement le même contenu intentionnel. Shoemaker, pour sa part, interprète les caractères phénoménaux responsables de ces ressemblances ou dissemblances comme des propriétés non intentionnelles de l'expérience (*qualia*), mais il existe des alternatives notables. On peut, à la manière de Tim Crane, les concevoir comme des « modes intentionnels » irréductibles. Prenant ses distances avec l'argument de la transparence de l'expérience, Crane a récemment soutenu que le caractère phénoménal de l'état mental n'était pas seulement constitué par son contenu intentionnel, mais aussi par son mode intentionnel — en un sens large incluant la netteté et autres caractères analogues³¹.

On pourrait pourtant rétorquer que ces caractères sont intégralement interprétables en termes de contenu représenté. Un représentationnaliste pourrait en ce sens répondre ceci : la différence entre voir et toucher le laptop est en définitive une différence entre des types de propriétés de la chose représentée ; la différence entre percevoir et imaginer le laptop est une différence entre des degrés de vivacité ou de richesse de ce qui est représenté³² ; etc. La différence serait donc une différence affectant

³⁰ S. Shoemaker, « Qualia and consciousness », dans Id., *The First-Person Perspective and other Essays*, Cambridge University Press, 1996, p. 132.

³¹ Voir les deux essais « Intentionalism (2009) » et « Is there a perceptual relation ? (2010) », repris dans T. Crane, *Aspects of Psychologism*, Harvard University Press, 2014. Une chose peut m'apparaître floue : bien qu'il ne soit manifestement pas une propriété objective de la chose vue comme le sont sa couleur ou sa longueur, le flou n'en est pas moins, de toute évidence, partie intégrante de l'expérience visuelle. L'objection du flou, si souvent invoquée contre la transparence de l'expérience, est toutefois sujette à discussion. Une perception visuelle n'est-elle pas qualifiée de « floue » en un sens dérivé où elle fait apparaître l'objet net ou flou ? Du moins doit-on tenir compte du fait que l'énoncé « c'est flou », prononcé à la vue du laptop, ne semble pas avoir un sens différent selon que le flou est dû à ma myopie ou à une vitre embuée.

³² On se souvient que Berkeley et Hume décrivaient la différence entre percevoir et imaginer

le seul contenu représentationnel, ou serait réductible à une telle différence³³.

Pourtant, il n'est pas sûr que toutes les différences phénoménales soient interprétables en termes de contenus représentationnels. Qu'en est-il par exemple de la durée de l'expérience ? Il serait étrange d'exclure la possibilité d'avoir conscience de percevoir le laptop plus ou moins longuement, ou de mettre ce caractère de durée sur le même pied que celui du laptop lui-même ou de ses propriétés. Si je fixe attentivement le laptop pendant une durée *D*, il y a un sens à dire que la propriété « avoir une durée *D* » est instanciée dans mon expérience visuelle. Pourtant, il serait étrange de dire que le laptop a lui-même une durée *D*. Ce qui possède la propriété d'avoir une durée *D* n'est pas le laptop, mais l'expérience que j'en ai.

La durée n'est peut-être pas le seul candidat envisageable. Fechner, lui aussi partisan du dualisme psychophysique, voyait dans l'intensité psychique une donnée de conscience irréductible à l'intensité physique³⁴. Par exemple j'écoute un morceau de musique dont la ligne mélodique principale est jouée plus fort. Après un moment, je focalise mon attention sur la basse jouée plus faiblement : celle-ci ne gagne pas pour autant en intensité, sa force sonore demeure identique — mais sa perception gagne en intensité attentionnelle. Or il serait absurde de dire que je n'ai conscience d'aucun changement dans mon expérience auditive. Sans doute, il reste possible — la question a été très discutée chez les psychologues au tournant du vingtième siècle³⁵ — que l'accroissement de l'intensité attentionnelle cause dans tous les cas un accroissement de l'intensité de la donnée sensorielle. Mais ce point peut aussi être tenu pour inessentiel, et d'ailleurs rien ne garantit que les deux accroissements seront toujours de valeur égale³⁶.

Bref, la même évidence descriptive sur laquelle l'argument de la transparence de l'expérience est supposé s'appuyer semble tout aussi bien suggérer, contre lui, que nous avons l'expérience de certains caractères irréductibles de nos actes et états mentaux.

comme une différence de contenu : la perception se distingue de l'imagination en ceci, notamment, qu'elle délivre un contenu plus net et plus vif. Cf. G. Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, rééd. dans *The Works of George Berkeley*, vol. 1 : *Philosophical Works 1705-1721*, Clarendon Press, 1901, p. 452 ; trad. fr., J.-M. Beyssade, « Trois dialogues entre Hylas et Philonous », dans G. Berkeley, *Œuvres*, vol. 2, PUF, 2^e éd., 1999, p. 113.

³³ Cf. P. Natorp, *op. cit.*, p. 48 ; trad. fr., p. 71 : « Que même les différentes classes de sensations, par exemple les sensations visuelles ou bien celles auditives, soient suffisamment distinguées par leur contenu et n'aient en outre pas besoin d'être distinguées par une quelconque particularité du fait d'être conscient du contenu, on devra bien l'accorder à la moindre réflexion ».

³⁴ Cf. D. Seron, *Ce que voir veut dire. Essai sur la perception*, Le Cerf, 2012, p. 75-76.

³⁵ *Ibid.*, p. 74 sq.

³⁶ Natorp soutient le contraire, cf. *op. cit.*, p. 49 ; trad. fr., p. 72 : « Il est tout à fait certain qu'on ne peut pas établir un accroissement de l'intensité de l'acte (par exemple celui d'entendre) à côté de l'accroissement de l'intensité du contenu (de ce qui est entendu). »

Ressemblance, durée et intensité ne sont pas forcément des propriétés de ce qui est représenté *dans* l'expérience : ce sont, pourrait-on soutenir, des propriétés phénoménales *de* l'expérience elle-même.

Cette manière de voir, sans doute, ne convaincra pas tous les partisans de la transparence. Tous ces caractères, objectera-t-on, soit sont réductibles au contenu représentationnel, soit ne sont tout simplement pas des données phénoménales. Mais l'idée, là encore, n'est pas sans difficultés. Le problème est qu'elle présuppose peut-être une conception déterminée de l'introspection ainsi qu'une conception déterminée de la phénoménalité. Or ces deux conceptions, on va le voir, sont discutables.

5. DEUXIEME DIFFICULTE : INTROSPECTION ET ATTENTION

Comme on l'a indiqué plus haut, l'argument de la transparence de l'expérience renferme deux thèses distinctes, dont une formulation pourrait être la suivante : (T1) l'expérience révèle quelque chose d'extramental ; (T2) l'expérience ne révèle pas quelque chose de mental. La force de l'argument dépend du caractère d'évidence des deux thèses. Or (T1) va moins de soi qu'il n'y paraît. On tiendra sans doute pour évident le fait que toute expérience visuelle, par exemple, révèle quelque chose de physique. Mais la question est moins évidente s'agissant de l'expérience *en général*.

Les exemples allégués à l'appui de l'argument de la transparence de l'expérience sont généralement des perceptions du monde physique, l'idée étant qu'une expérience révélant quelque chose de physique, par exemple un laptop, ne révèle rien d'elle-même. Jusque-là, l'observation est très plausible : quand je regarde le laptop, je ne vois par là rien de plus qu'une certaine portion du monde physique. Cependant, les conséquences qu'on en tire sont peut-être précipitées. En particulier, elle n'implique pas forcément l'impossibilité que la perception du laptop soit l'objet d'une nouvelle expérience, numériquement distincte de la première, dont l'objet ne serait plus le laptop.

Il est vrai que la formulation courante de l'argument en termes de *shift* attentionnel semble exclure cette possibilité. L'hypothèse à laquelle elle s'oppose est que le donné de l'expérience du laptop serait aussi, partiellement, l'expérience elle-même, et que l'attention pourrait se fixer soit sur le laptop en rejetant l'expérience dans la marge, soit (introspectivement) sur l'expérience elle-même en rejetant le laptop dans la marge. Ce qui suggère la conclusion suivante : puisqu'on observe que l'expérience elle-même n'est pas donnée marginalement dans l'expérience du laptop, il ne m'est pas possible de fixer mon attention sur elle.

Cependant, l'interprétation de l'introspection en termes de *shift* attentionnel n'est pas la seule possible. Absolument parlant, le fait (relativement évident, nous semble-t-il) que l'expérience du laptop ne se représente généralement pas elle-même marginalement n'exclut pas forcément la possibilité de fixer son attention sur cette expérience. Pour que

cette possibilité soit préservée en dépit de l'argument de la transparence de l'expérience, il suffirait que l'expérience du laptop ne soit pas son propre objet, mais seulement celui de la perception introspective consécutive : j'ai d'abord une représentation perceptuelle du laptop dont l'objet est exclusivement une certaine portion du monde physique, ensuite une représentation introspective dont l'objet est exclusivement ma représentation perceptuelle du laptop. La marge et le centre attentionnels sont exclusivement extramentaux dans la première expérience, exclusivement mentaux dans la seconde. En d'autres termes : une expérience introspective de l'expérience du laptop est possible alors même que celle-ci ne représente rien d'autre qu'une portion du monde physique.

Sans doute, cette idée nous confronterait à des difficultés considérables. L'objection serait la suivante : « Admettons que j'ai une expérience *E* du laptop puis une expérience introspective *F* de *E*, que l'objet de *E* soit exclusivement une portion du monde physique et celui de *F*, exclusivement l'expérience *E*. Pour que l'expérience *F* survienne, il faut que *E* me soit donné. Ce qui veut dire que je dois être en train d'avoir l'expérience *E* en même temps que j'en ai l'expérience *F*. En d'autres termes : j'ai en même temps l'expérience du laptop et celle de l'expérience du laptop. Or cette dernière possibilité est exclue de façon évidente par l'argument de la transparence de l'expérience. L'expérience du laptop et celle de l'expérience du laptop ne peuvent coexister ensemble. Ou bien *E* doit être une expérience *passée* au moment où survient *F* : mais comment *F* pourrait-elle encore être *une expérience* de *E*, si *E* n'est plus donné ? Que *E* soit passé, de toute évidence, cela veut dire que je n'en ai plus l'expérience ! » Le problème est que d'après une version plausible de l'argument de la transparence de l'expérience, si je perçois le laptop, alors je ne perçois pas la perception du laptop. En conséquence, si je me représente ma perception du laptop, c'est que j'ai déjà cessé de percevoir le laptop et ma représentation présente ne saurait donc être une perception de ma perception du laptop, mais tout au plus un souvenir ou une pensée.

Il existe des stratégies pour sauver la perception introspective par-delà l'argument ainsi reformulé³⁷. Mais le point important est que celui-ci ne contredit pas l'existence de phénomènes mentaux. À moins d'accepter la conception représentationnelle de la conscience phénoménales, dont on verra ci-dessous qu'elle suscite des réserves, il reste possible de considérer que les deux occurrences de « expérience » dans « avoir

³⁷ Notamment la théorie de la « scission de l'ego » (*Ichspaltung*) de Husserl (*Méditations cartésiennes*, § 15), dont la fonction semble être de restaurer contre Brentano la possibilité que l'ego réfléchissant ait une « perception immanente » d'une perception d'un objet transcendant *x* sans pour autant percevoir *x*. La conséquence — éminemment paradoxale et problématique — est que l'ego réfléchissant doit être numériquement distinct de l'ego réléché qui perçoit *x*, alors même que la perception de *x* est pour lui phénoménologiquement manifeste.

l'expérience de son expérience du laptop » ne sont pas synonymes, que l'une désigne la conscience phénoménale et l'autre la représentation perceptuelle, distincte de la conscience phénoménale. Dans ce cas, l'argument n'oblige pas à renoncer à toute expérience interne, mais seulement à toute perception interne (de nature représentationnelle) : je peux fort bien avoir conscience de mes états mentaux *comme tels* et en faire des objets de représentations introspectives, mais il m'est impossible d'en faire des objets de représentations perceptuelles.

6. TROISIEME DIFFICULTE : LA THESE REPRESENTATIONALISTE

Ce dernier point nous amène à une troisième difficulté, qui est plus fondamentale et dont les précédentes ne sont peut-être que des effets. Le problème est que l'argument de la transparence de l'expérience n'implique pas forcément que la perception du laptop n'est pas comme telle donnée à la conscience et qu'il n'y a là aucun phénomène mental. Ou plutôt la conséquence n'est valable que si l'on accepte la thèse représentationnaliste que la conscience phénoménale est de nature représentationnelle. Or cette thèse est controversée et a suscité des objections convaincantes. N'y a-t-il pas une différence de nature entre vivre un état mental et en faire l'objet de représentations ? Plusieurs philosophes ont émis l'idée que cette différence était irréductible et plaidé en ce sens pour une approche adverbale (intransitive) de la conscience phénoménale — différente à la fois du représentationnalisme et de la théorie des *qualia*³⁸.

L'idée générale derrière l'approche adverbale est que l'expression « être conscient de... » prête à confusion en laissant entendre que l'état mental dont on est conscient serait l'*objet* de cet état mental ou d'un autre. En d'autres termes, la grammaire suggère trompeusement qu'être conscient, pour le sujet qui perçoit le laptop, signifie *se représenter* des propriétés phénoménales du laptop ou sa perception elle-même. Pour l'adverbialiste, cette manière de voir a autant de sens que de dire que le tableau représente ses propres couleurs³⁹. La conscience n'est pas de nature intrinsèquement représentationnelle, elle est décrite plus adéquatement au moyen de tournures intransitives comme « ... perçoit consciemment le laptop » ou « la perception du laptop a un caractère phénoménal ».

³⁸ Voir A. L. Thomasson, « After Brentano : A one-level theory of consciousness », *European Journal of Philosophy*, 8/2 (2000), p. 190-209 ; A. Thomas, « An adverbial theory of consciousness », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2/3 (2003), p. 161-185 ; D. Zahavi, « Back to Brentano ? », *Journal of Consciousness Studies*, 11/10-11 (2004), p. 66-87 ; D. Seron, « Problèmes de l'auto-représentationnalisme », dans L.-J. Lestocart (éd.), *Esthétique et complexité II : Neurosciences, évolution, épistémologie et philosophie*, CNRS Éditions, à paraître.

³⁹ A. L. Thomasson, art. cit., p. 205.

L'approche adverbale présente de substantiels avantages sur ses concurrentes représentationnalistes. Un avantage évident est qu'elle laisse ouverte la question des états de conscience non représentationnels. Pour reprendre un exemple célèbre dû à John Searle⁴⁰ : j'ai soudainement une diffuse sensation d'exaltation — à laquelle ne semble associé aucun contenu particulier — et qui doit néanmoins m'être donnée d'une manière ou d'une autre. Cette question n'a pas besoin d'être réglée ici. Le point essentiel est qu'à la différence de l'approche représentationnelle, l'approche adverbale voit en elle une question *a posteriori*. Ce qui est dans tous les cas préférable si l'on veut éviter de plaquer de force la structure intentionnelle sur des états conscients dont le caractère intentionnel n'a pas préalablement été établi descriptivement.

Plus généralement, Thomasson objectait à Dretske que la définition représentationnaliste de la conscience phénoménale tendait à rendre insaisissable la différence entre représentations conscientes et représentations inconscientes et, par suite, ce qu'est au juste la conscience phénoménale. Si le caractère phénoménal d'un état mental est « constitué par les propriétés que les choses sont représentées comme ayant » (*constituted by the properties things are represented as having*)⁴¹, et si par ailleurs, comme le croit centralement Dretske, l'intentionnalité est une fonction naturelle, alors en quoi nos représentations conscientes se distinguent-elles de celles, présumentablement inconscientes, du cactus ou de la palourde ? Sans doute, les théories « d'ordre supérieur » semblent à première vue échapper à l'objection, mais c'est au prix d'un stratagème *ad hoc*, suivant lequel la conscience serait une représentation *sui generis* aux propriétés assez mystérieuses, notamment celles d'être partiellement infaillible et, sous peine de régression à l'infini, elle-même inconsciente.

Maintenant, qu'arrive-t-il si nous rejetons la thèse représentationnaliste ? Visiblement, l'approche adverbale préserve une part essentielle de l'argument de la transparence de l'expérience : la perception du laptop n'a généralement pas d'autre objet qu'une certaine portion du monde physique. Si l'on comprend le mot « expérience » au sens de la représentation perceptuelle, alors la perception du laptop n'est l'expérience de rien de mental. Mais cela n'empêche pas que l'état mental est à lui-même phénoménologiquement manifeste. Il l'est au sens où il possède un caractère de donnée consciente — *point final*.

La leçon à tirer de l'approche adverbale est patente : il n'est pas nécessaire que *x* soit représenté pour être phénoménologiquement manifeste. Cette manière de voir rejoint l'idée qu'une description phénoménologique complète de la vie mentale devrait

⁴⁰ J. Searle, *Intentionality : An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1999, p. 2 ; trad. fr. Cl. Pichevin, *Intentionnalité : Essai de philosophie des états mentaux*, Minuit, 1983, p. 16.

⁴¹ F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, 1995, p. 1.

comporter au moins deux branches distinctes : une « phénoménologie du contenu intentionnel » et une « phénoménologie du type d'attitude »⁴². À côté des données phénoménales qui constituent le contenu intentionnel (ce qui est représenté, le *noème*), il y a des données phénoménales qui caractérisent l'acte, l'état ou l'attitude mentale elle-même (la *noèse*). Les caractères épinglés plus haut — ressemblance, durée, intensité — sont interprétables comme de telles données, que l'on pourra en conséquence appeler des données *noétiques*.

7. CONCLUSION

Existe-t-il des phénomènes mentaux ? L'argument de la transparence de l'expérience suggère que non. Le monde phénoménal serait composé exclusivement de phénomènes physiques comme des couleurs, des sons, des formes, etc.

Cet argument, on l'a vu, se heurte toutefois à un certain nombre de difficultés. En premier lieu, l'existence de propriétés irréductiblement mentales (*noétiques*) est phénoménologiquement plausible. Ainsi la ressemblance et la dissimilitude, la durée, l'intensité. Un état mental ne peut-il pas présenter une durée et une intensité différentes de celles de son objet, ressembler à un autre état mental dont l'objet est totalement différent du sien ?

En second lieu, l'argument de la transparence disqualifie-t-il vraiment l'idée que tous ces caractères *apparaissent* dans l'expérience ? L'argument repose sans doute sur une intuition difficilement contestable. Cette intuition, qu'on pourrait appeler *intuition de la transparence*, prescrit que je ne me représente jamais rien de plus, dans l'expérience du laptop, que des propriétés physiques du laptop. Mais le problème est que les partisans de la transparence entendent tirer de cette intuition deux conséquences plus fortes : d'abord que toutes mes tentatives visant à tourner mon attention vers l'état mental comme tel sont vouées à l'échec (impossibilité de l'introspection ou caractère physique – noématique – des données introspectives), ensuite que seules des propriétés physiques *apparaissent* dans l'expérience (monisme phénoménologique). Ces deux thèses découlent-elles directement de l'intuition de la transparence ? Les analyses qui précèdent suggèrent que l'affaire n'est pas entendue, ou qu'elle ne l'est qu'à la condition d'injecter dans l'intuition de la transparence certains présupposés qui lui sont étrangers.

Deux présupposés ont été identifiés plus haut, d'une part l'interprétation de l'introspection sur le modèle du *shift* attentionnel, d'autre part la thèse représentationnelle suivant laquelle, si *x* apparaît dans l'expérience, alors *x* est

représenté dans l'expérience. Ces deux présupposés sont sujets à discussion et réclament, à tout le moins, d'être étayés au moyen d'arguments indépendants. En l'absence de tels arguments, la conception « adverbiale » que nous avons esquissée ici représente, pensons-nous, une alternative viable. Elle s'accorde peut-être mieux, du reste, avec une certaine intuition naturelle selon laquelle, lorsque je suis joyeux, j'ai conscience de ma joie sans nécessairement en faire un objet de représentation.

À l'encontre de ce qu'on a parfois appelé l'« hégémonie de la représentation »⁴³, l'approche adverbiale suggère que le concept de phénomène, en définitive, pourrait bien être plus large que celui de représentation. Si tel est le cas, l'intuition de la transparence n'est plus incompatible avec le dualisme phénoménologique. Le fait que l'expérience représente toujours une portion du monde physique n'exclut pas l'existence de phénomènes mentaux. On pourra alors dire ceci : le monde physique m'apparaît en tant qu'il est représenté dans mes états mentaux ; mes états mentaux m'apparaissent sans être nécessairement représentés. On est en présence, en somme, de deux manières d'apparaître, qui correspondent à autant de classes de phénomènes.

Plutôt que de parler, avec Brentano, de phénomènes physiques et psychiques, on délimitera sans doute mieux ces deux classes en parlant de *phénomènes noématiques* et de *phénomènes noétiques*. La première classe inclut tous les caractères constitutifs de ce qui est représenté *dans* l'expérience (*e.g.*, couleurs, sons, formes, etc.), la seconde tous les caractères constitutifs *de* l'expérience elle-même (mode intentionnel, durée, intensité, etc.). À cette distinction dans le champ phénoménal correspond l'idée d'une *phénoménologie noématique* et d'une *phénoménologie noétique*.

Historiquement, le dualisme phénoménologique de style Brentano (voir *supra*) représente un pas décisif dans cette direction. La solution proposée ici n'est pourtant pas univoquement Brentano. Au moins selon l'interprétation dominante, qui fait fond sur la notion Brentano d'objet secondaire, la conscience de percevoir le laptop implique la représentation de la perception du laptop. Ce qui semble indiquer, plutôt qu'un adverbialisme, une interprétation représentationnelle de la conscience (en termes de perception interne). Sur ce point comme sur d'autres, il nous semble que la théorie Brentano ne va pas sans ambiguïtés ni nécessaires corrections. Mais cette discussion n'a pas sa place ici.

⁴² T. Horgan et J. Tienson, « The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality », dans D. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2002, p. 522-523.

⁴³ W. Lycan, *Consciousness and Experience*, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 11.