

## INTRODUCTION

Ce recueil a pour ambition d'introduire le lecteur à un ensemble de théories connues sous le nom de *théories représentationnelles de la conscience*.

L'objectif poursuivi est double. Il s'agit, d'une part, de rendre compte de certaines avancées significatives dans le champ de la philosophie de l'esprit et, d'autre part, d'évaluer la pertinence d'une approche qui en est venue à constituer, ces dernières années, une sorte d'orthodoxie dominante parmi les philosophes travaillant dans ce domaine. Une attention particulière a donc été portée, dans ces pages, à l'extraordinaire variété des théories représentationnelles, aux riches controverses qui les animent et aux objections qui leur sont parfois adressées d'un point de vue intentionaliste, réaliste ou contextualiste.

Mais avant toute chose, il n'est sans doute pas inutile de rattacher ces discussions au programme de recherche dont elles tirent leur impulsion initiale, à savoir la quête d'une théorie de la conscience ou d'une théorie de l'expérience vécue.

### VERS UNE THEORIE DE L'EXPERIENCE

Au cours des trois dernières décennies, le paysage de la philosophie analytique de l'esprit s'est profondément modifié. Auparavant dominé par le behaviorisme logique, le matérialisme et le fonctionnalisme, il se structure aujourd'hui autour de questions et de perspectives théoriques nouvelles, essentiellement liées aux notions de *conscience* et de *représentation*.

Depuis au moins les travaux pionniers de Thomas Nagel et de Franck Jackson dans les années 1970-80, l'idée s'est largement répandue qu'il y a une différence significative entre le fait de vivre soi-même un état mental « à la première personne » – d'en *faire l'expérience* – et le fait de se représenter ou de décrire cet état mental « à la troisième personne »<sup>1</sup>. Vraisemblablement, étudier le

---

<sup>1</sup> Cf. Nagel 1974, 1986 ; Jackson 1982 (pour les références complètes, voir la bibliographie en fin de volume).

traité de Goethe sur les couleurs n'est pas la même chose qu'avoir soi-même une sensation de rouge, et lire la description que donne Proust de la jalousie éprouvée par Swann n'est pas la même chose qu'éprouver soi-même un sentiment de jalousie (quand bien même la description de Proust pourrait raviver en nous le souvenir de sentiments dont nous avons fait l'expérience dans le passé). On résume habituellement cette différence en disant que l'expérience vécue d'un état mental présente un caractère « subjectif »<sup>2</sup>, « phénoménal » ou « qualitatif » qui échappe à la description de cet état en troisième personne. Ce caractère subjectif, qui se manifeste lorsque nous sommes conscients d'être nous-mêmes dans un état mental, est ce que les philosophes de l'esprit ont baptisé la « conscience phénoménale » (*phenomenal consciousness*) ou l'« effet que cela fait » (*what it is like*) d'être dans tel ou tel état mental.

Clairement, parler de conscience phénoménale ou d'expérience subjective équivaut simplement à mettre un nom technique sur une difficulté. L'expression ne désigne pas un *explanans*, mais un *explanandum*. À supposer, en effet, que les états mentaux soient typiquement quelque chose dont on fait soi-même l'expérience – à supposer, plus exactement, que certains d'entre eux au moins présentent une dimension phénoménale ou « expérientielle » –, la question qui se pose est naturellement de savoir comment rendre compte de cette dimension de façon théorique ou « objective ». Fournir une théorie de la conscience phénoménale semble être, de prime abord, une tâche simultanément indispensable et extraordinairement complexe, voire insurmontable. Comme le dit Nagel, sans la conscience phénoménale, le problème corps-esprit semble aisément à traiter ; mais avec la conscience phénoménale, il paraît « sans espoir de solution »<sup>3</sup>. Rosenthal, lui aussi, a bien résumé la situation : « Aucun phénomène mental n'est plus central à la compréhension adéquate de l'esprit que la conscience. Et aucun phénomène mental ne semble plus rétif à un examen théorique que cette dernière »<sup>4</sup>. Réputée non théorisable, la dimension subjective de l'expérience est ainsi apparue comme l'un des principaux obstacles à une théorie du mental. Il est en conséquence bien compréhensible que les philosophes de l'esprit aient concentré leurs efforts sur l'étude de la conscience phénoménale dans l'espoir de supprimer, de contourner ou de surmonter l'obstacle.

Les tentatives qui ont été faites en ce sens sont multiples. Elles ont d'abord donné naissance à plusieurs options de nature métaphysique et épistémologique.

Pour les philosophes de l'esprit de la première génération, qui se sont consacrés à l'étude du *mind-body problem*, une préoccupation majeure a été de

---

<sup>2</sup> Nagel 1974, p. 436 (trad. fr., p. 392).

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> Rosenthal 1986, p. 329 (trad. fr., p. 151).

forger une théorie du mental qui soit compatible avec la vision du monde des sciences physiques (physique, chimie, biologie, etc.). Autrement dit, une tentation implantée de longue date, dans les recherches de philosophie de l'esprit, est de parvenir à une explication *physicaliste* du mental<sup>5</sup>. À cette fin, on considère généralement qu'il y a lieu d'éviter un dualisme métaphysique lourd entre l'esprit et le corps ou, comme on dit aussi, un dualisme « cartésien ». À cet égard, une première voie possible, très radicale, consiste à traiter le caractère phénoménal de l'expérience comme une chimère qu'une saine attitude scientifique devrait éliminer. Cette voie, suivie notamment par Daniel Dennett<sup>6</sup>, est connue sous le nom d'éliminativisme. De nombreux philosophes de l'esprit, cependant, estiment que l'éliminativisme va trop loin et défendent l'idée que les propriétés des états mentaux *dépendent* du physique ou « surviennent sur » lui. Cette relation de dépendance est exprimée, en anglais, par le terme *supervenience*, que l'on traduit parfois par « survenance ». Un état ou une propriété qui survient sur le physique est un état ou une propriété qui *varie avec* le physique ; mais surtout, c'est un état ou une propriété que nous pouvons expliquer sans admettre d'autres ingrédients dans notre ontologie que des entités physiques. La propriété d'élasticité, par exemple, peut être expliquée sans devoir admettre autre chose que les molécules qui composent le corps élastique. C'est aussi une propriété que, vraisemblablement, l'on ne peut pas interpréter en termes purement physicalistes comme le voudraient les éliminativistes. Le caractère phénoménal d'un état mental, selon cette approche, serait une propriété comparable à l'élasticité d'un corps, à savoir une propriété explicable par la constitution physique ou physiologique du sujet, mais non réductible à elle.

Parallèlement à cette solution métaphysique, d'autres options ont été explorées sur le plan épistémologique. Ces options sont relatives à la question de savoir si l'on peut espérer produire un jour une *théorie* de la conscience phénoménale ou – ce qui revient au même – une théorie de l'expérience vécue. Certains auteurs répondent par la négative et considèrent que le caractère phénoménal des états mentaux – la dimension subjective de l'expérience vécue – les rend inexplicables. Selon eux, les états mentaux sont certes des phénomènes naturels compatibles avec la vision scientifique du monde (ils n'ont rien de magique ou de surnaturel), mais ils échappent aux capacités cognitives de l'esprit

---

<sup>5</sup> Par « physicalisme », on entend habituellement deux choses : soit l'idée que l'ensemble de ce qui existe dans le monde est de nature physique (le physicalisme, entendu en ce sens, est une forme de monisme ontologique, que l'on oppose traditionnellement au dualisme cartésien des substances), soit l'idée qu'une théorie de l'esprit peut être construite purement dans le langage des « sciences physiques » (physique, chimie, biologie, neurophysiologie, etc.). En un mot, le terme « physicalisme » a une acceptation ontologique et une acceptation épistémologique.

<sup>6</sup> Voir Dennett 1991 (trad. fr., 1993), 2005 (trad. fr., 2012).

humain. En un mot, la conscience resterait nécessairement, pour nous autres hommes, un *mystère*. Cette option a été baptisée « mystérianisme », selon une expression forgée par Owen Flanagan en 1992. Elle a été défendue exemplairement par Collin McGinn<sup>7</sup>. Enfin, d'autres auteurs considèrent que le pessimisme qui sous-tend la position mystérianiste est prématuré et que l'on peut espérer expliquer un jour la conscience phénoménale, à condition toutefois de chercher une explication non réductionniste. C'est l'option privilégiée notamment par David Chalmers, qui défend une forme de « dualisme naturaliste »<sup>8</sup>.

Ces diverses options ont généré une abondante littérature ; elles méritent certainement leur place dans les manuels d'introduction à la philosophie de l'esprit et dans les anthologies classiques<sup>9</sup>. Cependant, un autre événement a bouleversé le paysage de la philosophie de l'esprit de façon plus radicale encore. Cet événement n'est autre que le développement des théories représentationnelles de la conscience phénoménale, qui font l'objet de ce recueil.

Bien qu'elles plongent leurs racines dans certains textes classiques, les théories représentationnelles de la conscience ont littéralement explosé à partir du milieu des années 1990. L'idée fondamentale qui les anime est que la manière la plus prometteuse de rendre compte de la conscience phénoménale est d'analyser les expériences correspondantes en termes de représentations ou en termes intentionnels. C'est pourquoi ces théories sont parfois rassemblées sous le label de « représentationalisme » (au sens contemporain) ou d'« intentionalisme »<sup>10</sup>.

Comme nous le verrons en détail plus loin, cette approche comporte plusieurs variantes. Historiquement, l'une des premières versions de l'approche représentationnelle est celle développée par David Mallet Armstrong dans *A Materialist Theory of the Mind* (1968). Selon Armstrong, vivre un état mental de façon consciente équivaut à percevoir que l'on est dans cet état mental – donc, d'une certaine manière, à se représenter que l'on est dans cet état mental : la conscience est assimilable à une représentation d'ordre supérieur, elle-même

---

<sup>7</sup> Voir McGinn 1982/1997, 1991.

<sup>8</sup> Voir Chalmers 1996 (trad. fr., 2010).

<sup>9</sup> En français, on pourra se reporter aux volumes édités par Denis Fisette et Pierre Poirier, *Textes-clés de philosophie de l'esprit*.

<sup>10</sup> On ne confondra pas ici le représentationalisme contemporain avec le représentationalisme classique, habituellement associé aux empiristes britanniques. Le représentationalisme classique réside essentiellement dans la thèse selon laquelle l'esprit ne se rapporte directement ou immédiatement qu'à des représentations ou à des *ideas*. Le représentationalisme contemporain, de son côté, stipule que faire l'expérience d'un état mental équivaut à se représenter quelque chose ou à être intentionnellement dirigé vers quelque chose. Pour les défenseurs du représentationalisme standard (Fred Dretske, Michael Tye, Gilbert Harman et d'autres), il n'y a justement pas lieu de faire de distinction entre représentationalisme et intentionalisme. Cette position est toutefois contestée par d'autres auteurs, notamment par Tim Crane, qui défend une forme spécifique d'intentionnalisme admettant la distinction entre mode, contenu et objet intentionnels. Voir *infra*.

analogue à une perception<sup>11</sup>. Mais la version du représentationalisme contemporain qui a connu le plus de succès récemment est sans doute la version dite « standard » proposée indépendamment par Fred Dretske et Michael Tye dans deux ouvrages parus en 1995. Selon eux, faire l’expérience d’un état mental, ce ne serait rien d’autre que se représenter le monde comme étant d’une certaine manière, donc se trouver dans un état intentionnel. Percevoir du rouge équivaudrait à se représenter tel objet – par exemple, cette rose – comme étant rouge, et éprouver de la jalousie équivaudrait à se représenter telle ou telle personne comme ayant certaines propriétés déterminées (être proche de l’être aimé, occuper une position jugée « enviable », etc.). Dans tous les cas, la stratégie générale adoptée par les partisans des théories représentationnelles consiste à soutenir que la conscience phénoménale doit être comprise à partir de la capacité de l’esprit à se représenter le monde ou de sa capacité à être « dirigé vers » quelque chose. En un mot, le *credo* des représentationalistes contemporains est que *la conscience doit être comprise à partir de l’intentionnalité*.

Il n’est certainement pas faux de dire que les théories représentationnelles occupent aujourd’hui le devant de la scène en philosophie de l’esprit. Fait remarquable, l’engouement suscité par ces théories a eu pour effet de réorienter les discussions récentes vers un ensemble de questions à la fois très générales et fondamentales : faire soi-même l’expérience de voir une rose rouge, est-ce simplement avoir une représentation au sens le plus large du terme ? Si oui, est-ce avoir une représentation *de soi-même* en train de percevoir la rose rouge ? Ou bien est-ce simplement avoir une représentation visuelle *de la rose rouge* ? À supposer qu’il s’agisse là de deux actes de représentation distincts, quelle relation entretiennent-ils l’un envers l’autre ? À supposer, au contraire, qu’ils forment un seul et unique acte mental, quelles conclusions en tirer concernant le sens des notions de représentation et d’intentionnalité ? Ne faudrait-il pas en déduire que la conscience est intrinsèquement intentionnelle et que l’intentionnalité est intrinsèquement consciente ?

La meilleure manière d’aborder ces questions est certainement de repartir d’un problème de nature très générale, à savoir l’articulation entre trois termes : ce qui est mental, ce qui est intentionnel et ce qui est conscient.

#### MENTAL, INTENTIONNEL, CONSCIENT

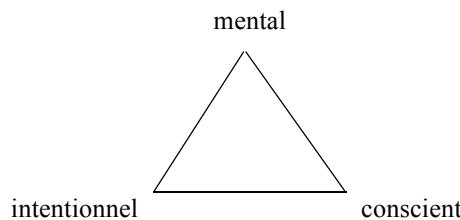
Pour comprendre la teneur du problème, il faut d’abord rappeler que l’ambition générale qui anime la philosophie de l’esprit est de fournir une théorie

---

<sup>11</sup> Voir Armstrong<sup>1</sup> 1968, <sup>2</sup> 1993 ; 1981.

scientifique complète et unifiée de l'esprit humain, une théorie susceptible de décrire sa nature et d'expliquer son fonctionnement. Par définition, une théorie *complète* doit rendre compte de tous les aspects ou de toutes les dimensions constitutives de l'esprit ; et une théorie *unifiée* doit intégrer ces dimensions au sein d'un seul cadre descriptif et explicatif – bref : au sein d'une seule théorie. Appelons ces deux caractéristiques l'*exigence de complétude* et l'*exigence d'unification* (nous y reviendrons).

Au moins depuis les années 1970, on considère habituellement que l'esprit est caractérisé par deux ingrédients ou deux dimensions distinctes : l'intentionnalité et la conscience. L'idée, en somme, est que le mental est foncièrement *bi-dimensionnel*. Pour utiliser une image, on pourrait dire que les termes « mental », « intentionnel » et « conscient » délimitent, dans l'espace théorique des questions relatives à l'esprit, une sorte de « triangle des Bermudes » à travers lequel les théoriciens contemporains doivent conduire leur embarcation et dans lequel ils courrent généralement le risque de chavirer (*Fig. 1*).



*Fig. 1*

Comme on sait, l'intentionnalité désigne la capacité fondamentale que nous avons de nous rapporter au monde – ou encore : la propriété, exhibée par (au moins certains de) nos états mentaux, d'être à propos de quelque chose (*aboutness*) ou d'être dirigés vers quelque chose (*directedness*). On résume généralement cette idée en disant que toute croyance est croyance en quelque chose (ou que quelque chose est le cas), que tout désir est désir de quelque chose (ou que quelque chose soit le cas), etc. La question de savoir si *tous* nos états mentaux sont intentionnels en ce sens, ou si cette propriété n'est instanciée que par certains d'entre eux et non par d'autres, est une question controversée, même si la première option – l'intentionnalisme au sens large – a les faveurs d'un grand nombre d'auteurs. Autrement dit, la question reste ouverte de savoir si les adjectifs « mental » et « intentionnel » sont co-extensifs (*Fig. 2*).

De manière générale, les croyances et les désirs sont habituellement traités, en philosophie analytique de l'esprit, comme des états mentaux *paradigmatiquement* intentionnels – *i.e.*, des états qui présentent, de façon non controversée, une structure intentionnelle. Ainsi, si je crois que Paris est en

France, ma croyance a un contenu intentionnel déterminé (<que Paris est en France>), susceptible d'être évalué comme vrai ou faux. Pareillement, si je me trouve sur le quai de la gare et si je désire que le train arrive, mon désir a un contenu intentionnel déterminé (<que le train arrive>), susceptible d'être satisfait ou non par l'état du monde<sup>12</sup>. En revanche, l'intentionnalité des sentiments, comme le fait de se sentir subitement déprimé ou joyeux, ou celle des sensations corporelles, comme le fait d'éprouver une douleur cuisante lorsqu'on se cogne le pied ou d'éprouver une sensation diffuse de nausée, a été contestée par certains auteurs et défendues par d'autres. La question du rapport entre le mental et l'intentionnel reste donc une question ouverte.

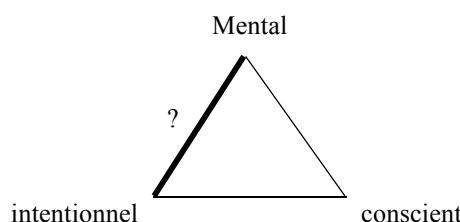


Fig. 2

Cela étant dit, les discussions les plus âpres se sont focalisées, récemment, sur un autre terme du triangle : ce qui est conscient. Le terme « conscience » (*consciousness*) est notoirement ambigu et peut désigner plusieurs choses distinctes. Les efforts de clarification, dans la littérature, ont heureusement abouti à une taxonomie qui est assez largement partagée par les plupart des philosophes de l'esprit. Cette taxonomie repose sur différents usages possibles de l'adjectif « conscient ».

D'abord, une première distinction usuelle provient du fait que l'adjectif « conscient » peut s'appliquer aussi bien à un individu ou à une « créature » (*creature consciousness*) qu'à un état mental (*state consciousness*)<sup>13</sup>. Je peux dire de mon chat, par exemple, qu'il est conscient ou qu'il est une créature consciente. Mais je peux aussi dire d'un désir qu'il est conscient. Techniquement, on dira que le fait d'être conscient est une propriété qui peut être instanciée par deux types d'entités : les êtres vivants, d'une part ; les états et les actes mentaux, d'autre part

<sup>12</sup> Naturellement, cela n'exclut pas la possibilité que la détermination du contenu soit « sensible au contexte » comme l'affirme Charles Travis. Voir *infra*. La différence entre les états du genre des croyances et les états du genre des désirs a été thématisée par Searle en termes de « direction d'ajustement » (*direction of fit*) : si les croyances s'accordent ou non au monde, c'est le monde qui satisfait ou non nos désirs. La direction d'ajustement est inversée. Voir Searle 1982 (trad. fr., 1983).

<sup>13</sup> Voir, e.g., Rosenthal 1990, § I.

(quel que soit, par ailleurs, le statut ontologique qu'on accorde à ce genre d'« entités » – *i.e.*, qu'on les réduise ou non à des états cérébraux).

Cette première distinction ne suffit toutefois pas à lever les ambiguïtés, car l'adjectif « conscient », dans chacun de ces cas, peut encore revêtir plusieurs significations. Une *créature* peut être dite « consciente » en deux sens : (i) au sens transitif, on dira qu'une créature comme mon chat est consciente *de* son environnement (conscience transitive), par exemple de la souris qui se cache derrière le buffet ; (ii) au sens intransitif, on dira qu'une créature est « consciente » *tout court*, dans la mesure où elle ne se trouve pas profondément endormie ou dans un état comateux (conscience intransitive). Contrairement à la langue française, la langue anglaise dispose de deux termes correspondant à la conscience transitive et à la conscience intransitive : *awareness of* et *awakeness*. Naturellement, ces deux sens ne s'excluent pas : à l'état de veille, mon chat est à la fois conscient *de* son environnement et conscient *tout court*.

Par ailleurs, un *état mental*, à son tour, peut être dit « conscient » en deux sens différents. (iii) En un premier sens, un état mental est conscient si et seulement si le fait d'être dans cet état mental s'accompagne d'un « ressenti distinctif » (*distinctive feel*) ou, selon l'expression de Brian Farrell (1950) popularisée par Nagel (1974), si « cela fait un certain effet » d'être dans cet état mental. Comme on l'a suggéré ci-dessus, on parle à cet égard d'expérience subjective, de « caractère phénoménal » de l'expérience, ou encore de « conscience phénoménale » (*phenomenal consciousness*). Selon une expression célèbre de David Chalmers (1996), expliquer la conscience phénoménale est précisément le « problème difficile » (*hard problem*) qu'ambitionnent de résoudre les théories de la conscience. (iv) Depuis les travaux de Ned Block, on distingue en outre la conscience phénoménale de la « conscience d'accès » (*access consciousness*) : un état mental est conscient, en ce dernier sens, si et seulement s'il est « disponible » pour des processus cognitifs (raisonnements, etc.)<sup>14</sup>. Une fois encore, ces deux sens du terme « conscient » ne s'excluent pas automatiquement, et on peut très bien soutenir qu'un état n'est phénoménalement conscient que s'il est accessible à la conscience.

Quoi qu'il en soit, la question de savoir si *tous* nos états mentaux présentent un caractère conscient est, là aussi, une question controversée. Autrement dit, la question reste ouverte de savoir si les adjectifs « mental » et « conscient » sont co-extensifs (*Fig. 3*). On aborde habituellement ce problème par le biais de la question suivante : existe-t-il des états mentaux inconscients, c'est-à-dire essentiellement des états dans lesquels nous nous trouvons mais auxquels nous

---

<sup>14</sup> Voir surtout Block 1995.

n'avons pas accès d'un point de vue cognitif ? La théorie de l'inconscient élaborée par Freud nous a habitués à considérer l'existence d'états mentaux inconscients comme une hypothèse dotée d'une valeur explicative forte. Postuler un désir inconscient, par exemple, a pu sembler une bonne manière d'interpréter les rêves et d'expliquer certains comportements observables *de facto*. Toutefois, il est difficile de voir ce que serait un désir inconscient sinon un état *physique* ou neurophysiologique. On pourrait même aller jusqu'à soutenir que l'expression même d'« état mental inconscient » est une *contradictio in adjecto*, donc qu'un état mental inconscient n'est plus un état mental<sup>15</sup>. Il reste que même les plus chauds partisans d'une approche de l'esprit « en première personne » sont généralement enclins, aujourd'hui, à accepter l'hypothèse d'états mentaux inconscients.

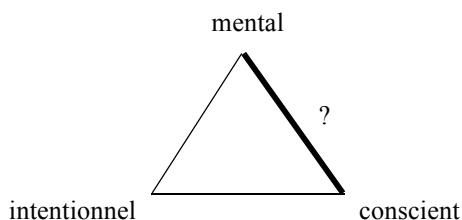


Fig. 3

Un autre point à noter est que le problème de la co-extensivité du mental et du conscient se décline également en termes de conscience phénoménale : on peut effectivement se demander si toutes les classes d'états mentaux ont une *phénoménologie* distinctive, propre et irréductible<sup>16</sup>. En un mot : y a-t-il plusieurs types de caractères phénoménaux primitifs (*primitivisme*) ? D'une part, *certaines* au moins de nos états mentaux sont typiquement considérés comme pourvus d'une dimension phénoménale. C'est le cas de la perception sensible, qui semble au moins partiellement constituée de sensations visuelles, auditives, etc., et des sensations corporelles (douleur, etc.). Bref, un état sensoriel est un état qui semble être constitutivement déterminés par une certaine dimension vécue ou expérientielle. Songez à l'effet que cela fait de sentir l'odeur de l'ammoniaque, à l'effet que cela fait d'avoir mal à la tête, etc.<sup>17</sup>. Ces états sont dits

<sup>15</sup> Cette position avait été défendue par le philosophe austro-allemand Franz Brentano. Voir Brentano 1874 (trad. fr., 2007), Livre II, Ch. 2.

<sup>16</sup> Les termes « phénoménologie » et « phénoménologique » ne font naturellement pas référence ici à la tradition phénoménologie (Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre, etc.), mais à la discipline qui s'intéresse au caractère phénoménal du mental ou qui étudie le mental sous l'angle phénoménal (donc, foncièrement, depuis le point de vue de la « première personne »).

<sup>17</sup> L'exemple de l'ammoniaque vient de Broad 1925, p. 71.

« constitutivement déterminés » par le fait d'être vécus subjectivement (en première personne) au sens où une douleur qui ne serait pas ressentie par quelqu'un ne serait pas une douleur : pour la douleur, comme le dit Armstrong en détournant la maxime de Berkeley, *esse est sentiri* – être, c'est être senti<sup>18</sup>. Mais qu'en est-il des états mentaux cognitifs, comme la simple compréhension du sens d'une phrase ? Y a-t-il vraiment une différence phénoménale, comme le soutient Gallen Strawson<sup>19</sup>, entre le fait d'entendre et de comprendre spontanément une phrase dans sa langue maternelle et le fait d'entendre une phrase dans une autre langue ? Y a-t-il une phénoménologie cognitive comme il y a une phénoménologie sensorielle ? Cette question – qui s'applique tout aussi bien aux états conatifs (désirs, volitions, souhaits, espoirs, etc.) qu'aux états cognitifs – est encore ouverte à l'heure actuelle, si bien que l'articulation entre le mental et le conscient est loin d'être définitivement fixée.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'elle n'est pas purement et simplement contestée, l'existence même d'un caractère phénoménal soulève d'importantes questions : étant admis que certains au moins de nos états mentaux possèdent un caractère phénoménal, comment expliquer (i) l'existence même d'un caractère phénoménal et (ii) la présence de *tel* caractère phénoménal (plutôt que *tel autre*)<sup>20</sup> ? Selon un modèle classique mais extrêmement controversé, le caractère phénoménal d'un état mental pourrait être expliqué par l'instanciation de propriétés d'un certain genre, à savoir des propriétés phénoménales. Par « propriétés phénoménales », on entend des propriétés de l'expérience vécue elle-même, des propriétés que possède l'expérience en vertu du fait qu'elle est vécue par quelqu'un. Les propriétés de ce type sont communément appelées des « qualia » (sg. quale) : au rouge de la tomate mûre, entendu comme une propriété physique, correspondrait le quale « rouge » qu'instancie *mon* expérience subjective lorsque je vois la tomate mûre. En tant que propriétés de l'expérience vécue en première personne, les qualia sont réputés ineffables, incommunicables, privés, etc.

---

<sup>18</sup> Armstrong 1962, p. 50. Le cas de la douleur a généré une abondante littérature – le caractère phénoménal offrant là une résistance forte aux multiples tentatives d'interprétation représentationnelle, fonctionnelle ou représentationnelle-*cum*-fonctionnelle. Voir surtout les contributions rassemblées dans Aydede (éd.) 2005.

<sup>19</sup> Strawson 1994, p. 5-6.

<sup>20</sup> Certains auteurs distinguent à cet égard deux dimensions constitutives du caractère phénoménal : le « caractère subjectif » de l'expérience, responsable du fait qu'un état mental donné a une dimension proprement subjective ou expérientielle, et son « caractère qualitatif », responsable du fait qu'un état mental donné a *celle* dimension expérientielle plutôt que telle autre (cf. Kriegel 2009, Ch. 1, traduit dans ce volume). Indépendamment d'analyses isolées de ce genre (voir aussi Crane 2001), l'usage des adjectifs « phénoménal », « subjectif », « qualitatif » et « expérientiel » demeure toutefois regrettablement flottant et n'est pas unanimement fixé dans la littérature.

La théorie des qualia a aujourd’hui très mauvaise presse pour plusieurs raisons. D’abord, elle semble rigoureusement incompatible avec une approche naturaliste ou physicaliste de l’esprit. Ensuite, il semble que les qualia ne soient rien d’autre que des fictions théoriques auxquelles ne correspond rien dans l’expérience vécue. Il n’est toutefois pas nécessaire de s’étendre sur ce point ici. L’essentiel, pour la question qui nous occupe, est que les tentatives les plus prometteuses qui ont été faites pour produire une théorie de la conscience phénoménale sans admettre de qualia sont celles qui émanent des partisans de l’approche représentationnelle. Elles consistent, fondamentalement, à repenser l’articulation entre intentionnalité et conscience.

### INTENTIONNALITE ET CONSCIENCE

Nous avons vu que le programme philosophique d’une analyse de l’esprit, depuis les années 1970-80, s’est déployé dans deux directions : la première selon l’axe mental–intentionnel et la seconde selon l’axe mental–conscient. Ces axes de recherche correspondent à deux dimensions réputées constitutives du mental, à savoir l’intentionnalité et la conscience (thèse de la bi-dimensionnalité du mental). Mais nous avons aussi vu que la philosophie de l’esprit est animée par une double exigence de complétude et d’unification : une bonne théorie de l’esprit doit être une théorie à la fois complète et unifiée. Or, manifestement, ces exigences entrent en conflit sitôt que l’on admet le caractère bi-dimensionnel du mental.

Cette situation est la source d’un imposant problème. La difficulté, en la matière, provient du fait que l’exigence de complétude semble difficilement compatible avec l’exigence d’unification. On peut se représenter le problème sous la forme du dilemme suivant. (i) Si notre théorie de l’esprit doit être complète, alors elle doit englober à la fois une théorie de l’intentionnalité et une théorie non intentionnelle de la conscience – à supposer qu’une telle théorie soit tout simplement possible ; mais si elle englobe une théorie de l’intentionnalité et une théorie de la conscience, alors elle n’est pas unifiée, car elle se compose de *deux* théories distinctes et non d’une seule. Respecter l’exigence de complétude implique apparemment d’abandonner l’exigence d’unification. Inversement, (ii) si notre théorie de l’esprit doit être unifiée, alors elle doit être *ou bien* une théorie de l’intentionnalité, *ou bien* une théorie de la conscience ; mais si elle est une théorie de l’intentionnalité (respectivement, de la conscience), elle n’est pas complète, car elle échoue à intégrer la dimension consciente (respectivement, intentionnelle) du mental. Respecter l’exigence d’unification implique apparemment d’abandonner l’exigence de complétude.

Pour échapper à ce dilemme, plusieurs voies s'offrent aux philosophes de l'esprit. Par exemple, on peut remettre en question les données de départ et nier que la conscience soit une dimension constitutive du mental (*i.e.*, renoncer à la thèse de la bi-dimensionnalité du mental) ; on peut admettre l'existence de la conscience mais renoncer à l'exigence de complétude (ce qui veut dire : renoncer à fournir une théorie de la conscience et se contenter d'une théorie intentionnelle de l'esprit, en reconnaissant qu'elle est comme telle *incomplète*), etc. Bien sûr, on peut aussi conserver l'exigence de complétude et renoncer à l'exigence d'unification : au lieu d'*une* théorie de l'esprit, on se retrouverait alors avec *deux* théories, une théorie de l'intentionnalité et une éventuelle théorie de la conscience. Il y a toutefois quelque chose de profondément insatisfaisant à devoir travailler avec deux théories au lieu d'une seule, car cela suggère qu'au bout du compte, aucune ne décrit ni n'explique l'esprit lui-même (mais seulement un certain aspect de l'esprit).

L'approche représentationnelle est née de ce problème. L'une des clés de son succès réside certainement dans le fait qu'elle permet d'échapper au dilemme sans renoncer aux deux exigences théoriques mentionnées. En fait, la solution préconisée par les représentationalistes repose sur une intuition relativement simple : il s'agit de voir si l'on ne serait pas plus heureux, dans l'étude du mental en général et de la conscience en particulier, si l'on révisait la manière dont on conçoit habituellement l'articulation entre la dimension intentionnelle et la dimension phénoménale des états mentaux. En un mot, la solution préconisée par les représentationalistes consiste à s'engager les recherches sur l'esprit dans une troisième direction : selon l'axe intentionnel–conscient (Fig. 4). Quelle sorte de relation il y a entre l'intentionnalité et la conscience ? Les adjectifs « intentionnel » et « conscient » sont-ils ou non co-extensifs ? Tout ce qui est conscient est-il aussi intentionnel (et inversement) ? Mieux encore : produire une théorie de l'intentionnalité ne revient-il pas à produire *ipso facto* une théorie de la conscience (et inversement) ?

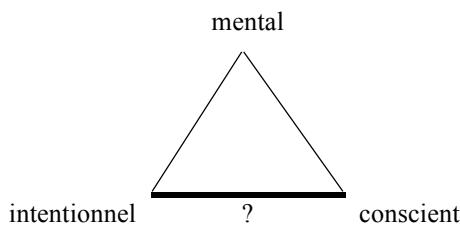


Fig. 4

La question de savoir quel genre de relation existe entre l'intentionnel et le conscient est susceptible d'être tranchée de plusieurs manières. La conception

traditionnelle repose implicitement sur l'idée d'une *séparabilité mutuelle* ou bilatérale entre intentionnalité et conscience. Accepter l'idée de séparabilité mutuelle renvoie à endosser les deux thèses suivantes :

- (1) Il existe des états mentaux qui sont intentionnels sans être phénoménalement conscients.
- (2) Il existe des états mentaux qui sont phénoménalement conscients sans être intentionnels.

Ceux qui rejettent l'idée d'une phénoménologie cognitive, par exemple, considèrent que les états cognitifs sont un exemple du premier genre : croire que Paris est la capitale de la France serait un état intentionnel, pourvu d'un contenu déterminé (<que Paris est la capitale de la France>), mais dépourvu de caractère phénoménal spécifique. D'autres considèrent que certains états affectifs, par exemple, sont un exemple du second genre : un sentiment subit de joie ou de « bonne humeur » serait un état conscient sans être nécessairement un état intentionnel, pour peu que la joie ressentie ne soit pas *à propos de* quelque chose.

Ce modèle traditionnel a toutefois été sérieusement remis en question ces dernières années<sup>21</sup>. Les critiques les plus radicales proviennent certainement des théories dites de *l'intentionnalité phénoménale*, dont nous dirons un mot plus loin. D'après ces théories, l'intentionnalité et la conscience ne sont pas deux dimensions séparables, mais sont au contraire étroitement « interdépendantes » ou « inséparables » l'une de l'autre. En bref, les partisans de l'intentionnalité phénoménale rejettent simultanément (1) et (2) au nom d'un « inséparatisme » de principe<sup>22</sup>. Mais d'autres théories ont ouvert la voie à l'inséparatisme. Entre la conception traditionnelle et les théories de l'intentionnalité phénoménale, il existe en effet plusieurs positions intermédiaires, qui sont résumées dans le tableau ci-dessous (Fig. 5).

L'une de ces positions est défendue exemplairement par John Searle. Contrairement aux partisans de l'intentionnalité phénoménale, Searle n'a pas remis totalement en question l'idée d'une séparabilité entre conscience et

<sup>21</sup> Voir notamment Chalmers 2004, p. 153 : la connexion entre intentionnalité et conscience est longtemps restée à l'arrière-plan dans la philosophie de l'esprit, mais « ces dernières années, cela a commencé à changer. L'interface entre conscience et intentionnalité a fait l'objet d'une attention croissante sur un certain nombre de fronts. [...] Deux groupes philosophiques distincts ont commencé à émerger. L'un se concentre sur les manières dont la conscience pourrait être fondée dans l'intentionnalité. L'autre se concentre sur les manières dont l'intentionnalité pourrait être fondée dans la conscience ». Ces deux groupes correspondent aux théories représentationnelles de la conscience et aux théories de l'intentionnalité phénoménale. Voir ici, *infra*.

<sup>22</sup> Sur l'expression « inséparatisme », cf. Graham *et alii* 2007 (voir la traduction dans ce volume), 2009.

intentionnalité. Il l'a toutefois remise *partiellement* en question en suggérant que la relation entre conscience et intentionnalité était une relation de séparabilité *unilatérale* : la conscience est séparable de l'intentionnalité mais non l'inverse. Par exemple, Searle estime que le fait de se sentir déprimé peut effectivement être considéré comme un état phénoménal, qui se distingue du fait de se sentir joyeux par un certain ressenti subjectif. Il y aurait un « effet que cela fait » de se sentir déprimé qui n'est pas, disons, l'« effet que cela fait » de se sentir joyeux, et qui qualifie l'état mental dont nous faisons l'expérience comme de la déprime plutôt que comme de la joie. La différence, soutient Searle, est simplement une différence de caractère phénoménal, car le sentiment de déprime, comme un sentiment soudain de joie, peuvent très bien être considérés comme non intentionnels – pour autant, naturellement, que je ne déprime pas *à propos de* quelque chose ou que je ne me réjouisse pas *de* quelque chose<sup>23</sup>. Searle admet donc (2) l'existence d'états phénoménaux non intentionnels – ce qui signifie qu'il renonce à la « thèse converse de Brentano » d'après laquelle tout état mental est intentionnel. Mais il rejette (1) l'existence d'états intentionnels qui ne seraient pas conscients. Une théorie de l'intentionnalité, selon Searle, doit être simultanément une théorie de la conscience<sup>24</sup>. C'est cette idée qui a été développée par les théories de l'intentionnalité phénoménale.

Une autre position intermédiaire est celle adoptée par les partisans de l'approche représentationnelle. Comme Searle, les représentationalistes standards renoncent partiellement à concevoir l'intentionnalité et la conscience comme deux dimensions mutuellement séparables. Mais contrairement à lui, ils soutiennent que c'est l'intentionnalité qui est séparable de la conscience et non l'inverse. Autrement dit, ils admettent (1) l'existence d'états intentionnels non phénoménaux et ils rejettent (2) l'existence d'états phénoménaux non intentionnels. Comme le note Chalmers, si l'ambition des théories de l'intentionnalité phénoménale est de fonder l'intentionnalité dans la conscience, celle des théories représentationnelles est de *fonder la conscience dans l'intentionnalité*<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Searle 1992, p. 130 (trad. fr. 1995, p. 183) : « La conscience est en majeure partie, mais pas en totalité, intentionnelle. Ainsi puis-je simplement éprouver, par exemple, un sentiment de dépression ou d'enthousiasme sans être déprimé ou enthousiasmé par quelque chose en particulier. Dans ces cas, mon sentiment, comme tel, n'est pas intentionnel ».

<sup>24</sup> Ibid., p. 132 (trad. fr. 1995, p. 185) : « Je veux maintenant faire une affirmation très forte [...]. L'affirmation est la suivante : seul un être qui pourrait avoir des états intentionnels conscients pourrait avoir des états intentionnels tout court, et tout état intentionnel inconscient est au moins potentiellement conscient. Cette thèse [...] a pour conséquence qu'une théorie complète de l'intentionnalité requiert que l'on rende compte de la conscience ».

<sup>25</sup> Voir la citation de Chalmers (2004, p. 153) que nous avons donnée *supra*.

Thèse (1)	Vraie	Fausse	Vraie	Fausse
Thèse (2)	Vraie	Vraie	Fausse	Fausse
	Orthodoxie « séparatiste »	- (Searle)	Représentationalisme standard	Intentionnalité phénoménale

Fig. 5

Au sens le plus large, la position représentationaliste, qui nous intéresse ici prioritairement, se définit par la négation de (2) :

- (2) Il existe des états mentaux qui sont phénoménalement conscients sans être intentionnels.

Comme (2) est une proposition existentielle affirmative, sa négation équivaut à la proposition universelle d'après laquelle tous les états mentaux phénoménalement conscients sont intentionnels – une affirmation qui est aussi partagée par les partisans de l'intentionnalité phénoménale<sup>26</sup>. Dans l'immédiat, il faut insister sur le fait que le traitement représentational de la conscience est parfois présenté, à juste titre, comme une *intentionalisation* de la conscience. C'est pourquoi l'approche représentationnelle a parfois été désignée comme un « intentionalisme » (*Intentionalism*).

Afin d'éviter toute équivoque, il faut préciser que l'intentionnalisme est une étiquette commode qui est tantôt employée en un sens large, tantôt employée en un sens plus étroit. Sont intentionnalistes au sens large tous ceux qui admettent la thèse selon laquelle tout ce qui est mental est intentionnel. Cette thèse est connue dans la littérature sous le nom de *thèse de Brentano* ; on la fait traditionnellement remonter à la *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874), bien qu'il soit douteux qu'elle ait exactement le même sens dans la psychologie de Brentano et dans la philosophie contemporaine de l'esprit<sup>27</sup>. En un sens plus fort et plus spécifique, les étiquettes « intentionalisme » et « représentationalisme » sont aussi utilisées, souvent de manière interchangeable (e.g., Tye 1995, 134 ; Byrne 2001), pour désigner, non pas une théorie de l'esprit en général, mais une famille de théories relatives à la *conscience phénoménale*. L'idée qui se cache derrière les notions d'intentionnalisme et de représentationalisme est donc que l'on peut fournir une théorie de la conscience grâce à une théorie de l'intentionnalité ou, mieux,

<sup>26</sup> C'est ce que Horgan et Tienson appellent *l'intentionnalité de la phénoménologie* : « Les états mentaux du type de ceux qui sont communément mentionnés comme étant paradigmatisquement phénoménaux [...] ont un contenu intentionnel qui est inséparable de leur caractère phénoménal ». Cf. Horgan/Tienson 2002, p. 520.

<sup>27</sup> Voir D. Morran, « The Inaugural Address : Brentano's Thesis », dans *Proceeding of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*, 70 (1996), p. 1-27.

qu'une théorie de la conscience n'est *pas autre chose* qu'une théorie de l'intentionnalité. L'approche représentationnelle entend ainsi offrir une solution élégante au dilemme présenté plus haut : nous n'avons besoin de renoncer ni à l'exigence de complétude, ni à l'exigence d'unification, car si la conscience phénoménale peut être intégralement décrite en termes de contenus représentationnels (ou d'intentionnalité), alors une seule théorie – une théorie intentionnelle de l'esprit – suffira à faire le travail.

Si tous les intentionalistes ou représentationalistes s'accordent sur l'orientation générale de ce programme, leurs avis divergent fortement, en revanche, quant à la manière de le réaliser. Ces divergences de vues ont donné naissance à plusieurs variétés de représentationalisme qui se présentent, au moins partiellement, comme des approches concurrentes. Dans l'ensemble, les théories représentationnelles de la conscience se divisent en trois groupes : le représentationalisme standard (« représentationalisme de premier ordre », *First-Order Representationalism* ou FOR pour faire bref), le représentationalisme d'ordre supérieur (*Higher-Order Representationalism* ou HOR) et l'auto-représentationalisme (*Self-Representationalism*).

### REPRESENTATIONALISME STANDARD

D'après le représentationalisme standard, un état mental est phénoménallement conscient en vertu du fait qu'il *représente* quelque chose. Plus exactement, les partisans du représentationalisme standard soutiennent que la conscience phénoménale n'est rien en dehors ou à côté de l'intentionnalité : le caractère phénoménal d'un état mental est « épuisé » (*exhausted*) par le contenu de celui-ci. Cette thèse est parfois appelée *exhaustion thesis*<sup>28</sup>. L'idée directrice, en un mot, est qu'il n'y a pas d'ingrédient extra-intentionnel : un état mental est intégralement individué par son contenu. Une bonne manière de résumer cette conception est de dire que les propriétés phénoménales (*e.g.*, les couleurs dont on fait l'expérience subjective lorsque nous les voyons nous-mêmes) ne sont pas des propriétés *de* l'expérience, mais de ce qui est représenté *dans* l'expérience. Concrètement, on dira alors que deux états mentaux diffèrent l'un de l'autre si et seulement ils possèdent un contenu représentationnel différent.

De façon remarquable, cette approche a été défendue indépendamment par Fred Dretske (1995) et Michael Tye (1995). Bien qu'elles présentent certaines

---

<sup>28</sup> Cf. Seager & Bourget 2007, p. 263 : « Le caractère phénoménal d'un état mental est épuisé (*exhausted*) par son contenu = 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 ».

différences, leurs théories reposent sur une conception commune de l'intentionnalité. D'après cette conception, être intentionnel équivaut à représenter le monde comme étant d'une certaine manière, et représenter le monde comme étant d'une certaine manière équivaut à avoir un contenu de représentation (ou un contenu *tout court*). Cette conception est étroitement liée à une approche *cognitive* du mental, selon laquelle un état mental n'est rien d'autre qu'un certain contenu informationnel combiné à un certain rôle causal ou fonctionnel. Par exemple, si je crois qu'il pleut en ce moment sur Paris, ma croyance est un état mental qui se définit par le contenu informationnel <qu'il pleut en ce moment sur Paris> et par un rôle causal : combinée au désir de ne pas être mouillé, elle cause notamment le comportement consistant à prendre un parapluie avant de sortir, etc.

L'argument principal en faveur du représentationalisme standard est l' « argument de la transparence » de la conscience (*transparency argument*). Cet argument est inspiré de George E. Moore (1903), bien qu'il soit douteux que Moore introduise l'idée de « transparence » de l'expérience dans le même sens que les représentationalistes standards. L'argument, sous sa forme contemporaine, a été formulé pour la première fois par Gilbert Harman dans un article célèbre intitulé « La qualité intrinsèque de l'expérience »<sup>29</sup>. L'idée générale est que, lorsque nous essayons de pratiquer l'introspection et de décrire l'expérience que nous vivons en ce moment (par exemple, la vision d'un arbre), tout ce que nous pouvons décrire, ce sont des propriétés de ce qui est représenté dans l'expérience, des propriétés du contenu (la couleur des feuilles de l'arbre, sa situation par rapport à nous, etc.). Selon cette ligne de raisonnement, la conscience est transparente ou diaphane : notre regard « glisse » à travers elle directement dans le monde, tel qu'il est représenté dans l'expérience que nous en avons<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Voir Harman 1990, p. 39 : « Lorsque vous voyez un arbre, vous ne faites pas l'expérience de quelques 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” ».

<sup>30</sup> Voir encore Tye 1995, p. 30-31 : « 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 éloignées 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 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

Bien que de nombreux auteurs considèrent aujourd’hui que l’argument de la transparence échoue à démontrer ce qu’il prétend démontrer, le représentationalisme standard demeure une orientation particulièrement répandue dans la littérature. Il y a sans doute plusieurs raisons à cela. D’abord, comme on l’a laissé entendre, l’avantage majeur des théories représentationnelles de la conscience tient sans doute au fait qu’elles offrent une issue au dilemme généré par l’exigence de complétude et l’exigence d’unification. Mais certaines de ces théories jouissent aussi d’une popularité considérable en raison du fait qu’elles semblent rendre possible une approche *réductive* de la conscience. À supposer, en effet, qu’il soit possible de rendre compte de la conscience phénoménale en termes d’intentionnalité, et à supposer qu’il soit possible de rendre compte de l’intentionnalité en termes naturalistes ou cognitifs (par exemple, en termes de contenus informationnels et de rôle causal), alors il serait possible de rendre compte de la conscience phénoménale en termes naturalistes et cognitifs. L’approche intentionnelle en matière de conscience phénoménale peut donc sembler particulièrement attractive, car elle permettrait d’expliquer le plus difficile par le plus facile. Pour la plupart des philosophes de l’esprit, en effet, l’intentionnalité du mental est – à tort ou à raison – non problématique. Et s’il en est ainsi, c’est parce que beaucoup pensent qu’elle peut être expliquée comme une capacité à traiter de l’information. Comme nous allons le voir, cette idée – et, avec elle, l’ensemble du programme de naturalisation du mental – a toutefois été contestée par les partisans de l’intentionnalité phénoménale, d’après lesquels l’intentionnalité n’est pas séparable de l’expérience vécue ou de l’effet que cela fait de vivre une état mental.

Le représentationalisme standard admet un certain nombre de variantes, la principale étant l’alternative suivante : soit le caractère phénoménal d’un état mental est purement et simplement *identique* à son caractère intentionnel (représentationalisme fort, *strong representationalism*), soit il « survient sur » son caractère intentionnel (représentationalisme faible, *weak representationalism*), au sens où les deux dimensions co-varient nécessairement – ou encore, au sens où toute différence de caractère phénoménal est *is po facto* corrélée à une différence de contenu intentionnel (voir, *e.g.*, Tye 2003). Tye et Dretske défendent un intentionalisme fort, reposant sur une thèse d’identité : phénoménal = intentionnel. Le fait d’être conscient est identique au fait d’être intentionnellement dirigé vers le monde ou de se le représenter comme étant tel ou tel. Éprouver l’effet que cela fait de voir le bleu de l’océan, ce ne serait donc rien d’autre que se

---

externes ou des propriétés externes. Et cela reste le cas même s’il n’y a pas réellement de carré bleu en face de nous – si, par exemple, nous sommes victimes d’une illusion ».

trouver dans un état intentionnel qui représente la scène du monde comme un <océan bleu>.

Le principal challenge, pour les représentationalistes standards, est de fournir une interprétation intentionnelle de certains états mentaux réputés non intentionnels. Typiquement, cela inclut les sensations corporelles, les sentiments et les états d'esprits (*moods*). Si le caractère phénoménal d'un état est identique à son contenu représentational, alors la seule manière de distinguer une douleur d'une autre, un sentiment d'un autre, etc., est de leur assigner des contenus représentationnels différents. La sensation provoquée par une brûlure à la main et celle provoquée par une coupure à la main ne se distinguerait pas l'une de l'autre par un ressenti qualitatif différent (*i.e.*, par des *qualia* différents). Elles seraient différentes parce qu'elles *représentent ma main* comme étant tantôt brûlée, tantôt coupée. Il en irait de même, *mutatis mutandis*, pour la différence entre un sentiment de déprime et un sentiment d'enthousiasme. D'après le représentationalisme standard, lorsque je suis déprimé, c'est le monde qui m'apparaît d'une certaine manière, à savoir d'une autre manière que lorsque je suis joyeux. Comme en témoignent les chapitres de Dretske et de Tye traduits dans ce volume<sup>31</sup>, le traitement intentionnel ou représentational des expériences subjectives est un maillon central du programme représentationaliste standard.

#### REPRESENTATIONALISME D'ORDRE SUPERIEUR

En s'imposant progressivement sur la scène philosophique au milieu des années 1990, le représentationalisme standard est apparu comme une alternative au représentationalisme d'ordre supérieur. Par contraste avec ce dernier, le représentationalisme standard repose sur l'idée qu'être conscient équivaut à avoir une représentation *de premier ordre*, une représentation du monde comme étant tel ou tel. L'une des questions qui se posent est de savoir si cette approche permet véritablement de rendre compte du caractère *subjectivement vécu* d'un état mental. Selon les représentationalistes d'ordre supérieur, ce n'est pas le cas.

Les partisans du représentationalisme d'ordre supérieur soutiennent que l'explication de la conscience phénoménale en terme de contenus représentationnels (cognitifs, informationnels) est correcte, mais ils estiment aussi que le représentationalisme standard est profondément insatisfaisant. Selon eux, un état mental est phénoménalément conscient non pas en vertu du fait qu'il *représente* quelque chose, mais en vertu du fait qu'il *est représenté* (*sc.*, par

<sup>31</sup> Voir *infra*, « L'intentionnalité des sentiments et des expériences » et « Le caractère représentational des expériences sensibles ».

l'individu qui se trouve dans cet état mental). La motivation principale en faveur d'une telle approche est connue sous le nom de *principe de transitivité*. Elle tient dans le raisonnement suivant. (i) Il y existe une différence entre les états mentaux phénoménallement conscients et les états mentaux « inconscients ». L'exemple communément invoqué est celui du conducteur : lorsque je conduis ma voiture pour un long trajet, il arrive que je réalise soudain avoir presque atteint ma destination en ayant conduit « machinalement », sans avoir eu conscience de tous les virages que j'ai pris, des changements de vitesse effectués, etc. D'une certainement manière, mon cerveau a traité l'information, et il l'a traitée correctement – sans quoi ma voiture aurait quitté la route ou j'aurais percuté d'autres véhicules – ; j'ai donc perçu les virages, le bruit du moteur, etc., mais il y a un sens à dire que je n'en ai pas « eu conscience »<sup>32</sup>. (ii) Une théorie satisfaisante de la conscience doit rendre compte de la différence existant entre les états mentaux phénoménallement conscients et les états mentaux inconscients. (iii) Or, une solution apparemment simple et directe consiste à soutenir qu'un état mental est conscient si et seulement si la créature qui se trouve dans cet état mental est consciente *d'être* dans cet état mental (conscience transitive). Fondamentalement, l'idée est qu'un état mental conscient est un état mental « dont on est conscient » (*which we are aware of*). Selon ce modèle, la conscience *d'être* dans un état mental ne serait fondamentalement pas différente de la conscience *de* notre environnement : de même qu'être conscient de notre environnement équivaut à se représenter notre environnement, être conscient d'un état mental équivaut à se représenter cet état mental. Simplement, la représentation d'un état mental serait une *représentation de représentation*, *i.e.* une représentation de second degré ou une représentation d'ordre supérieur<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> L'exemple, classique, est dû à Armstrong 1968/1993, p. 93 *sq*. On peut se demander si les théories d'ordre supérieur cherchent vraiment à expliquer la même chose que les théories représentationnelles de premier ordre. On a parfois suggéré qu'elles avaient des cibles différentes : par « conscience phénoménale », les représentationalistes standard visent essentiellement le caractère *qualitatif* de l'expérience (ce qui fait de telle expérience l'expérience qu'elle est, son *identité*), tandis que les représentationalistes d'ordre supérieur visent essentiellement le caractère *subjectif* de l'expérience (son *existence* en tant qu'expérience vécue *tout court*). Même dans ce cas, néanmoins, on peut soutenir que la controverse entre les partisans de ces deux approches n'est pas purement verbale, mais provient d'une conception différente de ce qui fait problème dans la conscience phénoménale. Cf. Kriegel 2009, Ch. I (traduction dans ce volume).

<sup>33</sup> Là encore, l'idée des représentationalistes est qu'il n'est pas nécessaire d'entendre autre chose, par « représentation », que l'appréhension et le traitement d'un certain contenu informationnel. Cf. notamment Armstrong 1968/1993, p. 94 : « La conscience est seulement un état mental supplémentaire, un état “dirigé” vers les états internes originaux [...]. Dans la perception, le cerveau scanne l'environnement. Dans la conscience de (*awareness of*) la perception, un autre processus dans le cerveau scanne ce scanning. Une conscience supplémentaire de cette conscience serait donc possible : un nouveau scanning du scanning interne original ».

Les théories représentationnelles d'ordre supérieur connaissent elles aussi un certain nombre de variantes. Selon une conception défendue par certains auteurs (Armstrong, Lycan), et qui remonte vraisemblablement à Locke, les représentations d'ordre supérieur sont analogues à des perceptions : de même que nous disposons de « sens externes » nous fournissant des informations sur le monde, nous disposerions d'un « sens interne » nous fournissant des informations sur nos propres états mentaux, via des « perceptions d'ordre supérieur » (*Higher-Order Perceptions*, HOP). D'autres auteurs, en revanche, considèrent la théorie du sens interne comme très peu plausible et soutiennent que les représentations d'ordre supérieur sont plutôt analogues à des pensées (*Higher-Order Thoughts*, HOT). On dira alors qu'un état mental est conscient si et seulement s'il est accompagné de façon adéquate par la pensée que l'on se trouve dans cet état mental. Le principal défenseur de cette approche est David Rosenthal<sup>34</sup>.

Une autre variante du représentationalisme d'ordre supérieur est attribuable à Peter Carruthers, qui défend une version *dispositionaliste* de cette approche<sup>35</sup>. Selon cette variante, un état mental est conscient si et seulement s'il *peut* être représenté, c'est-à-dire s'il est disponible (*available*) pour une représentation d'ordre supérieur (que celle-ci soit analogue à une pensée ou à une perception : la théorie de Carruthers entend se qualifier aussi bien comme une théorie HOT que comme une théorie HOP). L'idée de Carruthers est qu'un état mental est stocké en mémoire un certain laps de temps, ce qui rend possible une représentation d'ordre supérieur dirigée vers cet état mental<sup>36</sup>. Cette théorie est aussi appelée « théorie du double contenu » (*dual content theory*), dans la mesure où le processus est conçu comme la mise à disposition d'un deuxième contenu de représentation qui s'ajoute au contenu de la représentation de premier ordre (par exemple, si je vois du rouge, mon expérience est constituée, selon Carruthers, du contenu <rouge> et du contenu <expérience du rouge>).

Enfin, une autre question disputée par les partisans du représentationalisme d'ordre supérieur est de savoir si la représentation d'ordre supérieur est *extrinsèque* ou *intrinsèque* à la représentation de premier ordre. Rosenthal soutient qu'elle est extrinsèque : le fait d'être conscient, pour un état mental, est une propriété *relationnelle*, qui est possédée par l'état mental en vertu de sa relation (actuelle) à un état mental d'ordre supérieur. Récemment, Rocco Gennaro, en s'inspirant de Brentano, a proposé une version « intrinsècaliste » de HOT (baptisée *the wide intrinsically view*, WIV) : le fait d'être conscient est alors

---

<sup>34</sup> Voir les articles rassemblés dans Rosenthal 2005.

<sup>35</sup> Voir, dans ce volume, l'article « Pour une théorie de la perception d'ordre supérieur ».

<sup>36</sup> Carruthers 2000, p. 228.

compris comme une propriété non relationnelle, intrinsèque, que l'état mental possède pour ainsi dire *in absurdo*.

#### AUTO-REPRESENTATIONALISME ET INTENTIONNALITE PHENOMENALE

Comme on vient de le voir, les théories représentationnelles de la conscience phénoménale sont divisées quant à la question de savoir si le fait d'être conscient équivaut à avoir une représentation du monde (une représentation de premier ordre) ou une représentation d'une représentation du monde (une représentation d'ordre supérieur) : être conscient du rouge de la rose, est-ce avoir une représentation visuelle de la rose ou une représentation de soi-même en train de percevoir la rose ?

Il existe une autre manière d'aborder ce problème, à savoir l'approche auto-représentationnelle. Cette approche consiste au fond à nier que l'on doive choisir entre la représentation de la rose et la représentation de la représentation de la rose, tout simplement parce qu'il s'agirait d'un seul et même état mental. Sommairement résumée, l'idée est que la conscience que j'ai de me trouver dans tel ou tel état mental ne doit pas être mise au compte d'une représentation de niveau supérieur, mais est pour ainsi dire prise en charge par la représentation de premier ordre : selon ce modèle, lorsque je perçois une rose rouge, j'ai une représentation visuelle de la rose rouge qui est simultanément une représentation de ma perception de la rose. Contrairement aux représentationalistes d'ordre supérieur, les partisans de l'auto-représentationalisme soutiennent qu'un état mental est conscient en vertu du fait qu'il se représente *lui-même* : il est donc à la fois *représentant* (comme dans le représentationalisme standard) et *représenté* (comme dans le représentationalisme d'ordre supérieur).

Historiquement, l'auto-représentationalisme se réclame de la conception brentanienne de la conscience comme « perception interne ». La perception interne, au sens de Brentano, n'est précisément pas un acte de second degré ; au contraire, selon Brentano, il y a un seul et même acte qui est intentionnellement dirigé vers le monde et qui est simultanément dirigé vers lui-même : lorsque nous entendons un son, note Brentano, « la représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique »<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Brentano 1874, p. 179 (trad. fr. 2007, p. 139).

Dans le chapitre dont nous proposons ici la traduction française, Uriah Kriegel défend une interprétation auto-représentationnelle de la conscience qui s'inspire de Brentano<sup>38</sup>. Un état mental est phénoménalement conscient – c'est-à-dire se caractérise à la fois par un caractère qualitatif qui lui procure son *identité*, et par un caractère subjectif qui correspond à son *existence pour moi* – si et seulement s'il est représenté par un état mental qui n'est pas « numériquement distinct ». En d'autres termes, un état est conscient lorsqu'il se représente lui-même. Naturellement, lorsque je regarde par la fenêtre et que je perçois le ciel bleu, mon attention est tout entière dirigée vers le ciel. Néanmoins, il y a un sens à dire qu'en plus d'être conscient (transitivement) du ciel bleu, je suis aussi conscient d'avoir une expérience visuelle du ciel bleu. Dans ce texte, Kriegel propose de thématiser cette seconde forme de conscience transitive comme une conscience *péraphérique*, par analogie avec la conscience que j'ai des objets situés en bordure de mon champ visuel<sup>39</sup>.

Pour des raisons évidentes, l'auto-représentationalisme est lié à une autre variante du représentationalisme : celle incarnée par les théories de l'intentionnalité phénoménale. Si la conscience et l'intentionnalité sont deux facettes du même acte, cela suggère que la conscience est intrinsèquement intentionnelle (comme le soutiennent tous les représentationalistes), mais aussi que l'intentionnalité est intrinsèquement consciente. Entre les deux positions, il y a bien sûr un pas théorique important à accomplir. C'est précisément ce pas qui est accompli par les théories de l'intentionnalité phénoménale. D'une certaine manière, ces théories souscrivent à l'approche représentationnelle de la conscience : être conscient, c'est avoir des représentations, et rien d'autre (il n'y a pas de place pour des *qualia* au sens de propriétés non intentionnelles de l'expérience elle-même). C'est pourquoi les théories de l'intentionnalité phénoménale sont parfois qualifiées de théories représentationnelles au sens contemporain. Mais contrairement aux représentationalistes standards, les partisans de l'intentionnalité phénoménale pensent qu'on ne peut pas espérer produire une théorie de l'intentionnalité sans prendre en compte l'expérience vécue ou le caractère phénoménal des états mentaux. La raison est que l'intentionnalité est fondamentalement quelque chose qui est vécu, quelque chose qui se manifeste dans l'expérience. C'est pourquoi la pointe des théories de l'intentionnalité phénoménale peut être résumée au moyen du slogan : *la conscience d'abord !* – ou, si l'on veut : *l'expérience vécue d'abord !*

<sup>38</sup> Voir aussi Kriegel 2014.

<sup>39</sup> Cf. Kriegel 2009, p. 17 et la traduction dans ce volume. Pour une critique husserlienne de cette manière de voir, qui implique que la conscience périphérique est malgré tout une conscience d'objet au même titre que la conscience « focale », voir Seron 2010.

Par intentionnalité phénoménale, on entend précisément un genre d'intentionnalité qu'un état mental possède « en vertu de » son caractère phénoménal, donc en vertu du fait qu'il est vécu de manière consciente par un sujet. Autrement dit, « l'expression “intentionnalité phénoménale” dénote un genre d'intentionnalité que présentent les états phénoménallement conscients, et qu'ils présentent en outre précisément *en vertu* du fait que ce sont des états mentaux phénoménallement conscients, c'est-à-dire en vertu de leur caractère phénoménal spécifique »<sup>40</sup>. Selon cette conception, il existerait donc un lien très fort entre intentionnalité et phénoménalité, ou encore entre théorie de l'intentionnalité et phénoménologie. Cette thèse est défendue par plusieurs auteurs contemporains, parmi lesquels on compte au premier chef Brian Loar, John Tienson, Terence Horgan et Uriah Kriegel. Tous ces auteurs soutiennent, non seulement qu'il *existe* quelque chose comme l'intentionnalité phénoménale, mais aussi que l'intentionnalité phénoménale est *plus fondamentale* que les autres genres d'intentionnalité. Ils affirment ainsi que, sous sa forme la plus fondamentale, l'intentionnalité d'un état mental (sa propriété d'être dirigé vers quelque chose) est *inséparable* de son caractère phénoménal (le fait que cela fait quelque chose de vivre cet état mental), ou encore que le caractère phénoménal *constitue* le caractère intentionnel de l'état mental. C'est parce que l'expérience visuelle est vécue ou phénoménallement consciente qu'elle est l'expérience de cette rose rouge : après tout, le contenu intentionnel <rose rouge> est originellement quelque chose dont on a l'expérience.

Cette conception dite « inséparatiste » a des conséquences historiographiques très remarquables. Elle s'accompagne effectivement d'une redécouverte spectaculaire de Brentano et de Husserl : elle suggère donc, en un certain sens, un retour en force de la « tradition phénoménologique » sur le terrain de la *philosophy of mind*. Ce retour en force est spectaculaire car la philosophie de l'esprit, dont la naissance est liée au bélaviorisme et surtout à l'essor des sciences cognitives, s'est historiquement construite contre toute forme d'introspectionnisme, donc aussi (que ce soit de façon directe ou détournée) contre la tradition phénoménologique. Or, en affirmant l'existence et le caractère fondamental de l'intentionnalité phénoménale, les partisans de l'inséparatisme sont amenés à voir en Brentano, Husserl, Twardowski et d'autres, des précurseurs de cette position<sup>41</sup>. Le point essentiel est que ces auteurs défendent globalement

<sup>40</sup> Horgan/Kriegel, 2008, § 2.

<sup>41</sup> « L'intentionnalité phénoménale est l'intentionnalité qu'un état mental présente purement en vertu de son caractère phénoménal. Pour autant que nous le sachions, le terme a fait sa première apparition dans deux articles qui circulaient dans la seconde moitié des années quatre-vingt-dix, l'article de Brian Loar “L'intentionnalité phénoménale comme base du contenu mental” (2002) et celui de Horgan et Tienson “La phénoménologie de l'intentionnalité et l'intentionnalité de la

une forme d'internalisme d'après laquelle les seuls facteurs pertinents pour fixer un contenu intentionnel sont des facteurs « internes », qui ne dépendent pas – ou, en tout cas, pas directement – de l'environnement physique et du contexte social<sup>42</sup>.

\*

Si le modèle représentationaliste est une position largement défendue sur la scène philosophique contemporaine, ses prises de position ne sont pas sans poser certaines difficultés. Certains d'entre elles – l'argument de la transparence de la conscience, la nature sémantique du contenu représentationnel, etc. – ont d'ailleurs fait l'objet d'importantes discussions critiques. Nous avons donc accordé une place, dans ce recueil, à un petit échantillon de perspectives critiques qui nous semblent particulièrement représentatives des controverses actuelles : l'intentionnalisme de Tim Crane, le réalisme empirique de Bill Brewer et le contextualisme de Charles Travis.

#### INTENTIONALISME MODAL

Une première option critique remarquable consiste à souscrire à une position intentionnaliste dite « forte » tout en critiquant certains présupposés du représentationalisme. C'est la position défendue exemplairement par Tim Crane depuis le début des années 2000. Dans ses travaux, Crane opère une dissociation stricte entre le « représentationalisme » et l' « intentionnalisme », pour désigner par cette dernière position la thèse générale selon laquelle tout état mental est intentionnel<sup>43</sup>. Concrètement, les partisans de ce type d'intentionnalisme admettent la *thèse de Brentano* et considèrent l'intentionnalité comme la « marque » du mental, mais ils ne réduisent pas l'intentionnalité à l'existence d'un contenu de représentation.

Dans la lignée de John Searle (1983), Crane a ainsi défendu une version particulière d'intentionnalisme, d'après laquelle un état mental s'individue, non

---

phénoménologie” (2002). [...] On pourrait soutenir, cependant, que les vifs débats sur l'intentionnalité auxquels ont pris part Brentano et ses étudiants (voir Brentano 1874, Husserl 1894, Twardowski 1895 et Meinong 1904) concernaient en réalité l'intentionnalité phénoménale, qui était probablement la seule intentionnalité qu'ils reconnaissaient » (Kriegel/Horgan, à paraître, p. 2).

<sup>42</sup> Cette position internaliste, qui est consubstantielle aux théories de l'intentionnalité phénoménale, est développée par Graham, Horgan et Tienson dans l'article traduit *infra*, « Conscience et intentionnalité ».

<sup>43</sup> Crane 1998, p. 234 ; 2001a, p. 8.

seulement par son contenu, mais aussi par son objet et son mode intentionnels. Il soutient effectivement, à l'encontre de l'« argument de la transparence », qu'un même contenu peut être visé selon plusieurs modalités intentionnelles différentes et que ces différents modes contribuent au même titre que le contenu à spécifier l'état mental : l'avion volant haut dans le ciel peut être vu, entendu, imaginé, pensé, etc. La position de Crane a donc une portée polémique à l'encontre du présupposé véhiculé par le représentationalisme selon lequel un état mental est épuisé par son contenu représentationnel. Comme les représentationalistes standards, il entend certes faire l'économie de la notion de *qualia*, étant admis que cette notion désigne d'hypothétiques propriétés non intentionnelles de l'expérience, mais pas pour autant de la dimension phénoménale de l'expérience.

Le deuxième argument que mobilise principalement Crane à l'encontre de la réduction des états mentaux au contenu de la représentation vise un autre présupposé du représentationalisme qui raisonne en termes de « contenu » de la représentation. Les derniers travaux de Crane (notamment « The Given » de 2012) entendent souligner que le représentationalisme, sous toutes ses formes, fait fond sur un présupposé hérité de la sémantique, à savoir que nos états mentaux délivrent des « représentations » dotées de « contenu propositionnel » susceptibles d'être évalué en termes de vérité et de fausseté. Là-contre, il entend pluraliser la notion de « contenu » mental, pour notamment faire droit au « contenu » phénoménal de l'expérience.

Mais malgré ces critiques, Crane revendique une position intentionaliste « forte », dans la mesure où il soutient que tous les facteurs (mode-contenu-objet) susceptibles d'individuer les états mentaux sont des composantes *intentionnelles* de nos états mentaux. Une telle approche a parfois été nommée « intentionalisme intramodal » (Byrne 2001), par contraste avec l'« intentionalisme intermodal » des représentationalistes standard (Dretske 1995 ; Tye 1995) d'après lequel la différence de mode intentionnel est intégralement réductible à une différence de contenu. On pourra aussi l'appeler, plus simplement, *intentionnalisme modal*, puisque l'une des idées directrices remise à l'honneur par Crane est qu'un même contenu peut être visé selon plusieurs modalités intentionnelles différentes. Historiquement, une telle approche renoue avec le modèle triadique de Twardowski (1894) et, plus indirectement peut-être, avec la notion de « mode de conscience » employée notamment par Stout (1896).

## REALISME EMPIRIQUE

La seconde perspective critique qui retient notre intérêt est celle défendue par Bill Brewer, essentiellement depuis son article de 2006, « Perception et

contenu » (traduit dans ce volume), et plus systématiquement dans son livre de 2011 *Perception and its Object*. Elle présente une critique du représentationalisme plus directe que celle de Crane dans la mesure où elle entend faire l'économie des notions de « représentation » et surtout de « contenu ».

Si Brewer a tenté un temps de proposer différents ajustements de la thèse représentationaliste (notamment dans son livre de 1999 *Perception and Reason*) défendue par le philosophe contemporain qui exerce probablement la plus grande influence sur lui, à savoir John McDowell (dont il partage parallèlement la thèse conceptualiste), son article de 2006 introduit une rupture radicale dans ses travaux. Comme il le reconnaît lui-même, en 2006, il prend conscience du fait que non seulement la thèse représentationaliste qu'il défendait partiellement jusque là n'est pas susceptible de rendre compte de l'aspect phénoménal de l'expérience, mais surtout que le modèle sur lequel elle s'appuie – la “content view” – doit être rejeté pour deux raisons principales. 1/ la théorie représentationaliste qui présuppose que tout état mental – la perception pour commencer – a un contenu, à savoir une condition de vérité ou du moins d'exactitude, introduit l'hypothèse que la perception est évaluable en termes de vérité et de fausseté. Or Brewer soutient qu'il est erroné de dire que la perception est fausse ou vraie selon qu'elle représente plus ou moins correctement des choses dont elle serait censée rendre compte de manière fidèle. Car la perception n'exerce pas de prise de position épistémologique sur ce qu'elle perçoit : c'est plutôt une « présentation consciente des constituants réels [*actual*] de la réalité physique, en particulier des choses, juste en tant qu'elles sont » (Brewer, 2006). Aussi, c'est prioritairement la rhétorique de l'illusion – l'idée que la perception serait susceptible de nous tromper – qui occupe une grande partie des débats actuels sur la perception que condamne Brewer à ce premier titre. La deuxième série de critique qu'adresse Brewer à l'encontre du représentationalisme en général relève d'un deuxième chef d'accusation. Sa critique 2/ – qui est très étroitement connectée à la première – consiste à montrer que le représentationalisme, du fait de sa théorie du contenu, n'est pas à même de rendre compte de l'absolue singularité de l'expérience perceptive.

Il est clair que ces deux lignes de critique recoupent de près celles formulées par Charles Travis quelques décennies au préalable, ainsi que nous le montrerons ci-dessous. Mais l'originalité de la position adoptée par Brewer consiste à reformuler ces critiques dans le cadre du réalisme empirique de Berkeley (développé dans les *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* et dans le *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*) qui l'intéresse au premier plan, probablement sous l'influence des travaux de John Campbell qui fut un temps son interlocuteur à Oxford. L'objectif que poursuit Brewer est en effet de proposer une philosophie de la perception et de la conscience en accord avec le

réalisme empirique. C'est donc dans cet horizon qu'il faut résituer les deux critiques que nous avons rappelées. La deuxième critique, à savoir la critique de la généralité, entend en effet faire droit à l'intuition de Berkeley selon laquelle la perception est toujours « la présentation à un sujet des constituants réels [actual] du monde physique eux-mêmes » (Brewer, 2006). Le représentationalisme qui adopte la notion de contenu au format nécessairement trop général ne serait pas en mesure de rendre compte des infinis changements du monde qui affectent singulièrement les objets perçus. La première critique qui consiste, selon notre formulation, à proposer un traitement sémantique de la perception – à considérer qu'elle dispose d'un contenu évaluable en termes de vérité ou de fausseté – est directement héritée de la critique contextualiste de Travis. Mais la stratégie qu'adopte Brewer pour y répondre a ceci d'intéressant que, plutôt que de condamner l'argument de l'illusion, il propose de substituer à son modèle dit cartésien le modèle berkeleyen. Plutôt que de penser que nos sens sont trompeurs, il faudrait alors admettre que ce sont les objets que nous percevons qui ont le pouvoir de nous tromper.

En conséquence, Brewer assume la thèse qu'il faut définitivement rejeter le représentationalisme et tout modèle qui raisonne en termes de « contenu » de la perception, en ceci que de tels modèles ne sont pas capables de rendre compte du fait que la perception est une relation directe du sujet à des objets physiques toujours singuliers. Or, ainsi que nous allons le montrer à présent, la critique contextualiste de Charles Travis bien comprise, à laquelle Brewer emprunte bon nombre de ses arguments, a ceci de plus radical encore qu'elle entend non seulement se passer de la notion de « contenu » mais aussi de l'idée que la perception est une relation entre un sujet et des objets.

## CONTEXTUALISME

Au sein de ces perspectives critiques, la position contextualiste qu'incarne par excellence Charles Travis est probablement la plus radicale. Elle s'inscrit dans la lignée d'intuitions formulées par Ludwig Wittgenstein et John Austin – ainsi que, dans une moindre mesure, par Gottlob Frege. Son objectif n'est pas tant de proposer quelques critiques locales du modèle véhiculé par le représentationalisme standard (et le représentationalisme en général) que de montrer que ce modèle est vicié à son fondement, car il repose sur une conception erronée de ce qu'est l'expérience consciente. Le contextualisme récuse en effet l'hypothèse fondamentale du représentationalisme, à savoir l'idée que les expériences conscientes – et, exemplairement, la perception – procèdent par

« représentations » dotées d'un « contenu » propositionnel qui présente le monde, à tort ou à raison, comme étant dans tel ou tel état.

Bien que la position de Travis sur le représentationalisme présente essentiellement une portée critique, elle gagne en clarté si on la resitue dans l'héritage d'intuitions formulées par John Austin. Comme Travis le rappelle lui-même, il ne fait que transposer les critiques austiniennes formulées à l'encontre des théoriciens des *sense data* à l'endroit des représentationalistes. Dans cette logique, il est possible d'identifier deux lignes argumentatives principales, à savoir (1) une critique de la sémantique et (2) une critique de l'idée que nos sens seraient trompeurs (et donc susceptibles de nous délivrer une représentation vraie ou fausse de ce qui est perçu).

(1) À la suite d'Austin, Travis s'insurge contre toute conception purement vériconditionnelle du sens, c'est-à-dire contre l'idée que l'on pourrait reconduire le « sens » de l'énoncé à sa valeur de vérité et l'analyse de l'énoncé à celle de son « contenu » vériconditionnel, c'est-à-dire vrai à la condition de la satisfaction de certains critères de correction imposés par un état-de-chose (l'état-de-chose « le chat est sur le tapis » rendrait vraie la phrase « je vois que le chat est sur le tapis). Or, la critique contextualiste du représentationalisme prolonge directement cette critique de la sémantique, dans la mesure où Travis reproche précisément à ses adversaires de proposer une analyse sémantique de l'expérience consciente en la reconduisant à la représentation de choses « étant telles ou telles ». Le principal tort des représentationalistes, en sommes, serait de concevoir les expériences conscientes comme si elles étaient *ipso facto* dotées d'un contenu propositionnel et d'une valeur de vérité. Ce faisant, le représentationalisme presuppose que toute expérience consciente est décomposable en différents états de représentation isolables et dotés d'un contenu susceptible d'être évalué en termes de vérité ou de fausseté, et dont la valeur de vérité est soumis à des conditions de satisfaction imposées par un état-de-chose.

(2) La critique de Travis consiste à montrer qu'une telle démarche est particulièrement problématique quand elle prétend analyser les expériences perceptives, qui sont pourtant celles dont les théories représentationnelles prétendent rendre compte de la façon la plus simple. En fidélité à la thèse formulée dans *Le langage de la perception* d'Austin, selon laquelle « nos sens sont muets », Travis soutient effectivement que la perception ne nous présente pas les choses comme étant telles ou telles. Il souscrit bien plutôt à la thèse selon laquelle la longue tradition philosophique qui ne cesse de se demander si on peut se fier à nos sens, si nos sens ne sont pas trompeurs, si ce que je vois est bien ce que je vois, etc., fait fausse route. Les sens ne sont pas trompeurs car « ils ne nous disent rien du tout » : ils sont « muets ». Tant et si bien que c'est une erreur de considérer que l'expérience perceptive nous délivre un contenu dont on pourrait

évaluer la valeur de vérité. La perception ne prend pas position quant à ce qu'elle perçoit, elle n'a pas de « valeur comptant », pour reprendre l'expression du célèbre article de 2004 sur « Le Silence des sens ».

L'une des difficultés de la position contextualiste est cependant de montrer que, si nos sens sont muets et ne nous fournissent pas de représentations dotées de « contenu », ils ont néanmoins un rôle à jouer : ils donnent à voir. Travis concède que la perception est bien guidée par certains « airs » (*looks*) reconnaissables de l'environnement perçu (l'« air » qu'a l'animal que je perçois et le lieu où il ronronne me donnent des raisons de croire que j'ai plutôt affaire à un chat qu'à un cochon). Aussi, si la perception ne délivre pas de représentations évaluables, elle est susceptible, en situation, de fournir des informations conventionnelles, véhiculées dans le langage, dont je peux tirer des inférences (je déduis du ronflement de Sid qu'il s'est endormi, du groin que j'aperçois qu'il y a un cochon, etc.)<sup>44</sup>. Or, ces « liaisons ordinaires », formulées dans le langage, peuvent s'avérer incorrectes si, pour une raison contextuelle donnée, ce que j'étais conventionnellement en droit d'attendre des informations de la situation ne se produit pas (Sid ne dort pas, il n'y a pas de cochon). Ici, il n'y a proprement parler aucune erreur de « perception » mais une erreur dans l'identification conceptuelle de ce dont je parle, qui s'expliquer par une erreur dans la reconnaissance du contexte en jeu (Sid jouait la comédie, ce n'était pas un « vrai » cochon mais un cochon postiche). Mais il reste que la reconnaissance perceptive des traits distinctifs d'une situation n'est pas elle-même de l'ordre d'un jugement ni même d'une identification : elle ne délivre pas de représentation du monde comme tel ou tel.

Si ces différentes critiques recoupent de près celles qui seront reformulées ultérieurement par Brewer, il reste à préciser que, selon Travis, la perception ne peut pas non plus être caractérisée comme la relation d'un sujet à un objet, et ce pour plusieurs raisons que nous pouvons formuler succinctement. L'un des principaux arguments contextualistes consiste en effet à asserter que s'il y a une reconnaissance perceptive possible de certains traits de la perception, cette reconnaissance ne procède jamais par identification conceptuelle ou même cognitive – du moins au niveau purement perceptif – tant et si bien que ce ne sont pas même des « objets » qui sont perçus. Je ne perçois pas un cochon en tant que cochon. Par ailleurs, l'un des principaux apports du contextualisme consiste à souligner que ce que nous percevons est toujours située, inscrit dans une histoire, de sorte que nous ne percevons pas le cochon mais le cochon dans un certain réseau de relations (« le cochon sous le chêne »). Aussi la notion de « relation »

---

<sup>44</sup> À noter que l'analyse de Travis repose ici prioritairement sur ce que la tradition analytique a nommé, depuis Chisholm, les usages comparatif et épistémique des verbes d'apparence.

du moins telle que la mobilise Brewer (« relation » d'un sujet à un objet) est formellement trop contraignante. Enfin, la thèse contextualiste est une position conventionaliste héritée d'Austin qui ne peut se satisfaire de l'idée que les dits « objets » du monde sont des objets « physiques » comme le soutient systématiquement Brewer dans la logique de son réalisme empirique. S'il est naturellement vrai que nos sens ne perçoivent que le sensible, le langage qui parle de nos perceptions ordinaires est gouverné par un réseau de conventions, celui là même qui décide de ce qui compte comme contexte pertinent dans l'analyse de nos états mentaux. Pour ces différentes raisons – dont nous ne prétendons pas avoir présenté une liste exhaustive –, le hiatus qui oppose les positions de Brewer et de Travis nous paraît bien plus profond que ce qui est traditionnellement suggéré (notamment par la partisans de la thèse représentationaliste, voir Siegel, 2010 par exemple).

Si la thèse représentationaliste semble particulièrement problématique dans le cas de la perception, Travis récuse sa pertinence à caractériser tout autre type d'expérience consciente. Selon lui, la croyance et le jugement, par exemple, ne délivrent pas plus de représentations dotées de contenu propositionnel que la perception. L'apport majeur du contextualisme consiste précisément à souligner que seul un contexte donné est susceptible de fixer la norme de correction d'un jugement ou d'une croyance. Pour prendre un exemple, seul le contexte tranchera la question de savoir s'il est ou non correct de compter le chat en peluche qui traîne sur le tapis comme « un chat sur le tapis ». Le standard de correction qui décide de la pertinence de la réponse est toujours contextuellement fixé.

En conséquence, même si certaines des analyses de Travis recoupent celles de Crane, sa critique est bien plus catégorique, dans la mesure où il ne tolère aucune forme de représentationalisme. Notons enfin qu'il condamne aussi, plus généralement, toute version d'intentionnalisme (toute théorie qui considère nos états mentaux comme intentionnels). Dans « Le Silence des sens », il précise en ce sens la portée polémique de son travail : c'est par excellence la version standard (et dominante sur la scène contemporaine) du représentationalisme défendue par Harman et Tye qu'il combat, mais également toute positions « intentionnaliste » comme celles de Searle ou de McGinn, qui partagent selon lui les mêmes présupposés sémantiques que les représentationalistes. Sous le titre d' « intentionnalisme », Travis vise également la position qui aurait été défendue exemplairement par Elizabeth Anscombe et qui soutient que tout état mental est intentionnel, quand bien même il ne viserait aucun objet ou, plus exactement, quand bien même l'objet visé ferait défaut. Il y aurait donc des états intentionnels où l'on croirait, jugerait, verrait « correctement » un objet, et d'autres où l'on croirait, jugerait, verrait « incorrectement » un objet qui fait défaut. Une telle conception, qui réintroduit en conséquence une norme de

correction dans l'expérience consciente, partage le présupposé du représentationalisme, à savoir l'idée que l'expérience consciente représente les choses comme étant telles ou telles, donc aussi de manière plus ou moins correcte. Or, pour Travis, comme nous venons de le suggérer, la perception n'est pas susceptible d'évaluation, et les conditions susceptibles d'évaluer la réussite ou l'échec des autres expériences conscientes – qui sont pour leur part évaluables – ne sont fixées que contextuellement, dans une situation donnée.

\*

Comme le suggère le panorama sommaire que nous venons de donner, l'étiquette de « théories représentationnelles » cache, en vérité, une variété de positions alternatives particulièrement riches et fécondes. Ces sont ces positions qui sont illustrées et défendues dans les textes qui suivent. Nous avons tâché de faire en sorte que le choix des textes reflète, autant que possible, cette diversité de positions théoriques, en donnant un aperçu des principales alternatives défendues à l'heure actuelle. L'ouvrage est divisé en quatre sections. Les deux premières sont consacrées (I) au représentationalisme standard et (II) au représentationalisme d'ordre supérieur. La troisième est dédiée (III) à l'auto-représentationalisme et aux théories de l'intentionnalité phénoménale. La quatrième et dernière partie de ce recueil a été réservée (IV) aux diverses perspectives critiques dominantes développées par Crane, Brewer et Travis.