

D. Seron, « L'intentionnalité comme expérience », communication au colloque
« L'intentionalisme en question », 7 mars 2014, Université de Liège.

Mon ambition est de proposer, de façon rapide et programmatique, une ligne argumentative visant à montrer en quoi l'anti-intentionalisme de Travis peut, à certaines conditions, servir la cause de l'intentionalisme et contribuer à le rendre plus acceptable, plutôt qu'à le disqualifier.

Le texte « The silence of the senses »¹ est avant tout un texte critique contre le « représentationalisme ». Je reviendrai plus tard sur la définition travissienne du « représentationalisme ». Il suffira pour le moment de noter que Travis emploie le mot dans un sens plus large que les philosophes de l'esprit contemporains, pour qui il désigne généralement les théories représentationnelles de la conscience phénoménale. Par exemple McDowell est qualifié de « représentationaliste ». Néanmoins, je pense que le sens travissien de « représentationalisme » inclut comme un cas particulier le représentationalisme au sens des philosophes de l'esprit contemporains. Je suggérerai en conclusion que ces deux sens de « représentationalisme » sont en réalité deux aspects d'un même et unique problème. Dorénavant, j'emploierai toujours le mot « représentationalisme » au sens de « théorie représentationnelle de la conscience phénoménale » et je dirai « approche intentionaliste de la perception » quand il sera question du « représentationalisme » au sens de Travis.

Ma position sera en substance la suivante : (1) Le représentationalisme au sens des philosophes de l'esprit contemporains est faux, et Travis a donc raison de le rejeter. (2) Cependant, ce n'est pas un motif suffisant pour rejeter toute approche intentionaliste de l'expérience perceptuelle. (3) Au contraire, l'approche intentionaliste de l'expérience

perceptuelle est peut-être vraie alors même que le représentationalisme au sens des philosophes de l'esprit contemporains est faux.

Avant de commencer, je dois d'abord dire un mot des raisons pour lesquelles le représentationalisme me paraît faux et sur ce que je suggère de mettre à sa place. À cette fin, le mieux est de partir de ce qu'on présente parfois comme une forme historiquement paradigmatique de représentationalisme, la théorie de la conscience de Brentano. Il se fait que cette théorie n'est pas seulement celle de Brentano et qu'elle correspond aussi, pour l'essentiel, à la dernière variante en date du représentationalisme, « auto-représentationaliste ». Cette théorie est représentationaliste parce que la conscience y est définie en termes d'intentionnalité : elle est une certaine variété de représentation, à savoir une représentation perceptuelle interne. La conscience est perception interne ; tout acte intentionnel, et donc mental, est une perception interne de soi-même avec inclusivement son contenu intentionnel. Aussi tout acte intentionnel est conscient, au sens où se représenter A, par définition, c'est vivre ou être conscient de son acte mental comme ayant la propriété (psychologique ou intrinsèque) d'être au-sujet-de-A, c'est-à-dire avoir une représentation perceptuelle de soi-même avec inclusivement tel ou tel contenu intentionnel. L'intentionnalité est donc la notion primitive et la théorie brentanienne de l'intentionnalité serait donc un représentationalisme.

Peu importe ici que cette interprétation soit fidèle ou non à l'enseignement de Brentano (je pense pour ma part qu'elle ne l'est que jusqu'à un certain point et qu'elle passe à côté de l'essentiel). Le point important est que cette forme de représentationalisme que je viens d'esquisser a été critiquée en profondeur, selon moi à raison. L'une de ces critiques, développée par Dan Zahavi, Amie Thomasson et d'autres, remonte à la 5^e *Recherche logique* de Husserl : « Les sensations et de même les actes qui les “saisissent” ou les “appréhendent”

sont par là vécus, mais ils n'apparaissent pas objectivement ; ils ne sont pas vus, entendus, ils ne sont pas perçus par un quelconque "sens". Par contre les objets apparaissent, sont perçus, mais ils ne sont pas vécus². »

Dans la 5^e Recherche, Husserl rejette avec force l'indistinction brentanienne entre d'une part vivre quelque chose, en être conscient, et d'autre part se représenter quelque chose. Être conscient de quelque chose, par exemple vivre un sentiment de joie, ressentir de la joie, ce n'est pas avoir son sentiment de joie pour objet de représentation, ni d'ailleurs se représenter quoi que ce soit qui aurait un caractère de joie. Quand je dis « j'ai une impression de joie », « de » n'a pas le même sens que quand je dis « j'ai un souvenir de mon grand-père ». La conscience n'est pas intrinsèquement intentionnelle : c'est le principe même du représentationalisme qui est disqualifié par Husserl.

J'insiste sur ce point parce que ce me semble un notable point de convergence avec les théories de la perception de Ryle, Austin et Travis. La conscience, l'expérience phénoménale, n'est pas de nature représentationnelle. Pour le dire dans les termes de Ryle, la sensation, le *sensing*, n'est pas une « observation ». Je propose de répercuter cette objection de Husserl et de remplacer partout, dans le modèle brentanien, « perception interne » par « conscience » en comprenant « conscience » en un sens non représentationnel. Le modèle obtenu correspond à la troisième voie que je préconise.

J'en viens maintenant à Travis. Dans « The silence of the senses » (p. 82), celui-ci définit ce qu'il entend par « représentationalisme » au moyen des 3 thèses suivantes :

(R1) Toute expérience perceptuelle a un contenu intentionnel, à savoir un contenu propositionnel.

(R2) Le sujet percevant peut « reconnaître » (*recognize*) ce contenu intentionnel. Par exemple, je dois pouvoir reconnaître que mon expérience visuelle me fait apparaître un bâton plié, alors même que je ne crois pas que le bâton est plié.

(R3) Ce contenu intentionnel est tel que le sujet percevant peut l'accepter ou le rejeter. Accepter signifie alors « prendre comme étant tel ou tel ce qui est représenté comme étant tel ou tel ». Par exemple, je vois le bâton plié — j'accepte l'apparence pliée du bâton et tiens le bâton pour réellement plié — ou bien je rejette l'apparence pliée du bâton et estime que le bâton n'est pas réellement plié.

Travis rejette ces trois propositions. Son argumentation dans « The silence of the senses » est riche et complexe et je n'en examinerai qu'un unique aspect, sans doute le plus manifeste dans son article. Le raisonnement qui nous intéresse est le suivant :

(T1) Toute représentation est de telle nature qu'il y a un sens à la tenir pour vérace ou trompeuse, à considérer qu'elle réussit ou échoue, est ou non satisfaite, à accepter ou à rejeter ce qu'elle nous fait voir, à la prendre pour argent comptant (*at face value*) ou à la désavouer, etc. Pour faire bref, je dirai dans la suite que toute représentation est « vérifonctionnelle ».

(T2) Or aucune expérience perceptuelle n'est vérifonctionnelle.

(T3) Donc aucune expérience perceptuelle n'est de nature représentationnelle

C'est à la proposition (T2) que je vais maintenant m'intéresser. L'idée (austinienne) de Travis est que la perception est une « simple confrontation » (*mere confrontation*) avec les choses, et que cela exclut qu'il y ait un sens à dire qu'elle peut être vérace ou trompeuse³.

Naturellement, on peut toujours être induit en erreur par l'expérience, victime d'une illusion et voir à tort le bâton comme plié. Mais alors cette possibilité de se tromper est extrinsèque à l'expérience elle-même. Je vois le bâton plié — et c'est tout. Ce qui est trompeur n'est pas

l'expérience elle-même, mais ce caractère extrinsèque qui fait que l'expérience « suggère », me fournit une « indication » pour croire que le bâton est en réalité plié.

Cette manière de voir a un certain caractère intuitif, et il y a selon moi au moins un sens où elle est profondément juste. La conscience de percevoir la table, l'effet que ça fait de percevoir la table (plutôt que la chaise), n'est pas plus représentationnelle que ne l'est la conscience d'être joyeux. Une impression de joie n'est pas une représentation dont la joie — ou autre chose — serait l'objet. Ressentir de la joie n'est pas saisir sa joie de telle manière qu'il y aurait un sens à se demander si ma saisie est véraç ou trompeuse. La grammaire de l'expression « impression de joie » ressemble plus à celle de « éclat de lumière » ou de « apparence de blancheur » qu'à celle de « souvenir de mon grand-père ». Néanmoins, je persiste à penser que l'expérience perceptuelle est représentationnelle et que l'approche intentionaliste de l'expérience perceptuelle est vraie.

Le motif est que si on se limite à ce que dit Travis, si l'on n'y ajoute pas quelque chose, alors cette manière de voir est problématique. Elle fonctionne bien dans le cas des illusions : il est très possible en effet que l'illusion de Müller-Lyer ne soit illusoire qu'extrinsèquement à l'expérience. Mais comme l'a très justement remarqué dans son dernier ouvrage Jocelyn Benoist, la conception de Travis pose problème dans le cas des hallucinations⁴.

Supposons qu'Arnaud entende des voix et que les hallucinations soient des perceptions. (Il y a de bonnes raisons de penser que les hallucinations sont des perceptions, comme le fait d'ailleurs Jocelyn Benoist⁵.) En un premier temps, nous pourrions dire ceci : l'expérience hallucinatoire d'Arnaud n'est rien de plus ni de moins que de ressentir des voix, elle n'a rien de représentationnel. Il n'y a pas lieu de se demander si les voix phénoménales peuvent ne pas être là alors que je les entends : quelque chose survient, apparaît à Arnaud, est là — et c'est tout.

Seulement, le problème est que Travis impose d'autres contraintes à l'expérience perceptuelle, et qu'au moins une de ces contraintes semble peu compatible avec le cas de la perception hallucinatoire. « La perception, prescrit-il, nous confronte à ce qui est là » (*confronts us with what is there*) (SS, p. 65). « La perception place simplement sous nos yeux ce qui nous environne » (*perception simply places our surroundings in view*) (SS, p. 65). Évidemment, l'hallucination ne remplit aucune de ces deux conditions : elle ne confronte Arnaud à rien du tout (ou du moins il y a un sens à dire qu'elle ne confronte Arnaud à rien du tout) ; elle ne lui met pas sous les oreilles les choses qui l'environnent (ou du moins il y a un sens à dire que, etc.).

Au moins trois répliques sont possibles : (1) Soit on reconnaît une certaine forme d'existence aux voix qu'Arnaud entend hallucinatoirement. Le résultat pourrait être quelque chose dans le genre de la théorie des sense-data. (2) Soit on refuse de voir dans l'hallucination une espèce de perception (disjonctivisme). (3) Soit on accepte l'idée que la perception serait en un certain sens représentationnelle, et en un autre sens non représentationnelle. L'option (3) me semble préférable. Pour étayer ce point, il est besoin d'un bref détour par le projet philosophique général sous-jacent à la théorie de l'intentionnalité de Brentano.

L'ambition de Brentano derrière sa théorie de l'intentionnalité était avant tout philosophique : il s'agissait d'identifier les engagements existentiels de la psychologie descriptive. De quoi parle la psychologie ? À quels objets se réfère-t-elle au juste ? Le psychologue parle d'actes mentaux. Or tout acte mental est intentionnel (« thèse de Brentano »). En conséquence, les connaissances psychologiques s'expriment correctement au moyen de verbes intentionnels et d'énoncés de la forme « *A* se représente *B* ». Par exemple « Charlotte écoute Charles », « Charlotte croit que Charles vit au Portugal ». À quels objets nous engageant ces jugements ? L'affirmation que « Charlotte écoute Charles » se réfère-t-elle à Charles ? La réponse de

Brentano était purement internaliste : ces jugements nous engagent exclusivement à l'existence d'objets mentaux ; seuls les phénomènes mentaux existent réellement.

Cependant, Brentano ne s'arrêtait pas là, et c'est la suite qui est vraiment intéressante philosophiquement et institue proprement l'intentionnalisme brentanien. Il ne s'arrête pas là parce que les verbes intentionnels présentent une ambiguïté constitutive. Imaginons Don Quichotte et Sancho Panza sur le chemin de Puerto Lápice. Le premier dit au second : « Je vois des géants. » Panza lui répond, comme de juste : « Mais non, mon cher Don Quichotte. Ce n'est pas des géants que tu vois. En réalité, ce sont des moulins ! » Mais Don Quichotte ne se laisse pas démonter : « Non ! rétorque-t-il. Je ne mens pas. Ce que je dis est vrai : je vois *vraiment* des géants ! » Et pourtant, ce que voit Don Quichotte ne peut pas à la fois être des géants et ne pas être des géants mais des moulins. Dès lors, qui a raison ? De même, Arnaud entend des voix. Je lui fais remarquer : « Mais non, il n'y a rien que tu entendes ! » Mais alors il répondra peut-être : « Mais si : j'entends quelque chose. J'entends des voix. Et des voix, ce n'est pas rien du tout ! » Qui a raison ?

Brentano a résolu le problème en distinguant deux usages du langage intentionnel. Dans l'usage référentiel ou direct, l'énoncé « Arnaud entend des voix » nous parle référentiellement d'un acte mental existant qui a la propriété intrinsèque (psychologique) d'être-au-sujet-de-voix. Dans l'usage opaque ou oblique, l'énoncé parle non référentiellement des voix qu'entend Arnaud. Par exemple, je peux dire obliquement que ces voix sont graves, insistantes, féminines ou masculines, etc. : ces caractères ne sont pas des propriétés psychologiques du percevoir, mais des propriétés du perçu. Je parle bien des voix, mais de façon *purement phénoménologique*, comme de simples apparences dont je n'assume pas l'existence.

Or il me semble que Travis confond ces deux usages des verbes intentionnels et que cela entraîne des aberrations. Prenons l'énoncé de style travissien « ce que je perçois est là ». *In modo obliquo*, c'est là un énoncé nécessairement vrai, d'une nécessité grammaticale : nécessairement, si Arnaud entend, alors il entend quelque chose — quelque chose qui « est là » en ce sens⁶. Mais *in modo recto*, ce n'est pas nécessairement vrai. Je parle référentiellement de quelque chose qui n'existe pas nécessairement (hallucinations) : il est possible qu'Arnaud entende et qu'il n'existe rien qu'il entende. La perception peut me confronter à ce qui est là ou ne me confronter à rien du tout, ou plutôt me confronter à quelque chose qui m'apparaît mais n'existe pas — qui « est là » au sens de ce qui apparaît mais qui peut-être n'est pas « là » au sens de ce qui existe réellement.

Le fond du problème pourrait bien être la différence entre être et paraître. Il n'est pas surprenant que Jocelyn Benoist propose d'oublier cette différence :

« Faut-il distinguer entre l'être perceptible et l'être pur et simple de la chose, comme si l'être perceptible était séparé de l'être pur et simple ? (...) Une telle représentation repose cependant sur une mécompréhension de ce qu'il faut entendre par « apparence perceptuelle ». Celle-ci n'est rien d'extérieur à l'être pur et simple qui est vu : elle n'en est que le visage. (...) Cette perceptibilité constitue une dimension de l'être même⁷. »

Pourtant, le débat me semble faussé. Reconnaître cette différence, selon moi, ce n'est pas forcément retomber dans les contenus sémantiques de la tradition fregéenne et postfregéenne — dans le conceptualisme de McDowell.

Pourquoi Travis ne serait-il jamais d'accord avec ce qui précède ? L'idée de Brentano est que toute connaissance psychologique peut être formulée phénoménologiquement, obliquement.

Tout énoncé « A se représente B » peut être converti de manière équivalente en « il existe un apparaître de B à A » (ou « dans A »). Précisément, c'est là un point que Travis n'entérinerait assurément pas chez Brentano. Dans « The silence of the senses », de façon conséquente, il s'oppose expressément à l'idée que le langage phénoménologique ou oblique — « *looks-indexed* », selon son expression — serait de nature à exprimer adéquatement l'expérience perceptuelle. Ses arguments à l'appui de cette idée sont peut-être la pièce de résistance de l'article. Sa démonstration est-elle probante ? Ce n'est pas sûr.

Travis distingue deux usages des termes d'apparence, selon lui sans tiers terme possible. Son argument est de montrer qu'aucun de ces deux usages ne convient à l'expérience perceptuelle, et donc que le langage phénoménologique n'est pas le langage approprié pour parler de l'expérience perceptuelle.

(1) This looks blue = This looks like a thing that is blue = It looks as if this were blue.

(2) This looks blue = It looks as if this is blue

Cette distinction fait écho à la distinction de Chisholm entre un usage « comparatif » et un usage « épistémique » des termes d'apparence⁸. Par exemple c'est le soir, il fait sombre, je regarde ma chemise blanche. Je sais pertinemment qu'elle est blanche, mais je dis néanmoins : « Ma chemise apparaît bleue. » Cela signifie : « Ma chemise apparaît comme apparaît à la lumière du jour quelque chose qui est réellement bleu. » Cet énoncé dénote un usage *comparatif* du mot « apparaître » : je compare ma chemise avec autre chose.

Maintenant, imaginons que dans la même situation, plutôt que simplement « ma chemise apparaît bleue », je dise ceci : « Ma chemise m'apparaît bleue, mais il me semble qu'elle est plutôt blanche. » « Semble » est également un terme d'apparence, mais son emploi dénote ici

un usage *épistémique* : le terme d'apparence exprime ma croyance que ma chemise est blanche.

Travis entend démontrer que dans un usage comme dans l'autre, le langage phénoménologique est inapproprié à l'expérience perceptuelle. D'abord, ce qu'exprime l'usage épistémique est trivialement extrinsèque à l'expérience perceptuelle, et Travis considère très justement qu'on peut en faire abstraction. « Ma chemise me semble être blanche » n'indique pas que je perçois ma chemise comme blanche, mais qu'en me fiant aux indications de l'expérience perceptuelle, je crois ou pense qu'elle est blanche.

Ensuite, Travis a un argument solide pour démontrer que ce qu'exprime l'usage comparatif est également extrinsèque à l'expérience perceptuelle. Très sommairement, l'idée est qu'il y a un nombre infini de choses avec lesquelles je peux comparer ma chemise. Par exemple ma chemise semble en coton (mais est en réalité en nylon), semble comme si elle était de taille « M » (mais je sais qu'elle est en réalité de taille XL), ressemble à la chemise de Federico, etc. C'est bien *la même* perception de ma chemise qui se prête ainsi à un nombre infini d'expressions phénoménologiques ! Ainsi ces expressions phénoménologiques ne peuvent manifestement pas exprimer le contenu représentationnel de l'expérience perceptuelle elle-même. Elles ne peuvent qu'exprimer des contenus extrinsèques à l'expérience.

Peu importe ici la validité de cet argument. Le problème est que, même s'il est valide, l'argumentation de Travis pourrait bien ne pas démontrer ce qu'elle entend démontrer, à savoir que les termes d'apparence sont inappropriés pour exprimer l'expérience perceptuelle. Pour cela, il faudrait d'abord démontrer que les usages comparatif et épistémique sont les seuls usages possibles des termes d'apparence — ce que Travis ne fait pas dans *SS*.

Chisholm, d'ailleurs, est d'un avis contraire : il existe peut-être un *usage non comparatif* des termes d'apparence — non extrinsèque à l'expérience⁹. Regardant ma chemise blanche dans la pénombre, je peux nommer sa couleur phénoménale — mettons « bleuique » — même si, de ma vie entière, je n'ai jamais vu aucun objet bleu.

À quel résultat cela nous conduit-il ? Pour le savoir, il suffit de refaire le même chemin en sens inverse. L'hypothèse — présumablement non réfutée par Travis — est qu'il existe un usage (non comparatif) du langage phénoménologique qui est approprié pour exprimer l'expérience perceptuelle. Ce qui signifie que je peux parler de façon non référentielle de ce qui m'apparaît perceptuellement. Je peux dire « les voix que j'entends sont là », « le cochon que je vois est là », sans que cela implique plus que leur apparaître perceptuel. De même, Arnaud peut dire sans contradiction : « Ce que j'entends certes m'apparaît, est là, mais en réalité n'existe pas. » Ce qui est assurément un pas important vers la guérison.

Or c'est précisément cela, l'intentionnalité — du moins au sens où la concevait Brentano. Un état mental représente quelque chose si et seulement s'il est exprimable par une tournure intentionnelle, laquelle peut être interprétée obliquement. Naturellement, dire que ce que j'entends est pure apparence, ce n'est plus percevoir. Arnaud perçoit les voix comme étant réellement là, comme existant réellement, sans quoi son hallucination ne serait pas une perception. Mais c'est une autre question. Notre question est plutôt : y a-t-il un sens à dire qu'une expérience perceptuelle ne nous confronte à rien du tout ? Et à cette question la réponse semble maintenant devoir être positive.

Une réponse positive plaide en faveur d'une approche intentionaliste de l'expérience perceptuelle, mais pas pour autant en faveur d'une théorie représentationnelle de la conscience phénoménale. D'une part, Arnaud se représente perceptuellement des voix de telle manière qu'il est possible d'en parler de façon non référentielle. Je dirai alors « Arnaud

entend des voix » et cet énoncé sera un énoncé intentionnel, dénotant le caractère représentationnel de l'expérience d'Arnaud. D'autre part, Arnaud a conscience d'entendre des voix, et cette conscience n'est pas représentationnelle.

Pour le dire plus nettement, il s'agit d'une part de l'expérience comme intentionnalité, de l'« intentionnalité de la phénoménologie », d'autre part de l'intentionnalité comme expérience, de la « phénoménologie de l'intentionnalité »¹⁰. Mais naturellement, le mot « expérience » n'aura plus le même sens des deux côtés. D'une part l'expérience est la représentation perceptuelle. En ce sens, Travis a tort de dire que l'expérience n'est pas représentationnelle et c'est l'intentionalisme qui a raison. D'autre part, l'expérience est la conscience phénoménale, et cette conscience n'est pas représentationnelle. En ce sens, Travis a raison de dire que l'expérience n'est pas représentationnelle et c'est le représentationalisme qui a tort.

¹ Ch. Travis, « The silence of the senses », *Mind*, 113/449 (2004), p. 57-94 (désormais *SS*).

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, 5, A363, Hua 19/1, p. 399.

³ « Un autre aspect du problème est que la perception, comme telle, met simplement notre environnement en vue ; qu'elle nous en fournit une saisie (*awareness*). Il n'y a aucun engagement (*commitment*) à ce que cet environnement soit tel ou tel. La perception nous confronte à ce qui est là (...). La perception ne peut pas présenter les choses comme étant autres qu'elles ne sont. Elle ne peut présenter comme ce qui est tel une manière dont les choses ne sont pas. Ce ne serait pas une simple confrontation. Ainsi elle ne peut pas représenter quelque chose comme tel ou tel. Une représentation, par nature, court toujours le risque d'être une représentation de ce qui n'est pas tel. » (*SS*, p. 65.)

⁴ J. Benoist, *Le Bruit du sensible*, Le Cerf, p. 82 suiv.

⁵ *Le Bruit du sensible*, p. 84 suiv.

⁶ « With the unmediated awareness one has in seeing there to be pigs, Pia cannot refuse, or omit, to take pigs to be present. The limitation is grammatical, not psychological. To see there to be pigs about is, inter alia, to be aware of seeing them, or of their presence. » (Ch. Travis, *SS*, p. 89.) « Le concept d'intentionnalité <est> d'essence en réalité essentiellement tautologique, parce que logique. » (J. Benoist, *Le Bruit du sensible*, p. 17.) « Or, en réalité, il s'agit bien plutôt d'une vérité grammaticale : le fait que <la perception> perçoive des objets n'est pas une propriété, fût-elle interne, de la perception ; la "perception d'objet" n'est tout simplement rien d'autre que ce qu'on appelle "perception". Elle en est définitionnelle. » (J. Benoist, *Le Bruit du sensible*, p. 53.)

⁷ J. Benoist, *Le Bruit du sensible*, p. 122.

⁸ R. Chisholm, *Perceiving*, 1957 (et distinction assez semblable chez Sellars, « Empiricism and the philosophy of mind », 1956).

⁹ R. Chisholm, *Perceiving*, p. 136-137.

¹⁰ T.E. Horgan & J.L. Tienson (2002), « The intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality », dans David J. Chalmers (éd.), *Philosophy of Mind : Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, p. 520-533.