

Swiss Philosophical Preprint Series

#9

Olivier Massin

**Le Corps et L'Ésprit
Part 1**

added 10/11/2008

ISSN 1662-937X

© Olivier Massin

Le corps et l'esprit

Première partie

Nous distinguons ordinairement le corps de l'esprit : nous parvenons aisément à concevoir (même si nous n'y croyons pas forcément) que notre esprit survive à notre corps, ou qu'il aille se loger dans un autre corps. Il y a là, pensons-nous, une véritable différence de nature. Mais bien que cette distinction nous soit très intuitive, dès lors que nous cherchons à spécifier le critère sur lequel elle repose, elle se dérobe. Tout se passe comme si nous n'avions aucun mal à classer les choses d'un côté ou de l'autre de la frontière qui sépare le corps de l'esprit, mais que nous ne parvenions pas à la définir précisément. A quel critère obéissons-nous en effet lorsque nous opérons une bipartition entre phénomènes mentaux et phénomènes physiques dans un ensemble tel que : une croyance, le téléphone du salon, un aimant, l'envie d'un florentin, le Mont Blanc, la vue du Mont Blanc, un claquement de porte, un regret, le bruit d'un moulin, la connaissance du théorème de Thalès, la jalousie, la couleur de la neige, le souvenir d'un citronnier à Menton ? Nous serions probablement tous d'accord pour ranger du côté des phénomènes physiques le téléphone du salon, le claquement de porte, la couleur de la neige, l'aimant, le Mont Blanc et le bruit du moulin ; et du côté des phénomènes mentaux la croyance, l'envie d'un florentin, le regret, la vue du Mont Blanc, la connaissance du théorème de Thalès, la jalousie et le souvenir d'un citronnier de Menton. Mais nous divergerions probablement si nous avions à formuler le critère d'après lequel nous avons opéré cette bipartition. La première chose à faire est donc de tenter d'examiner les critères qui peuvent nous permettre d'établir la distinction entre le corps et l'esprit afin de retenir le plus pertinent. Dans la mesure du possible, celui-ci devra être à la fois *informatif* (ne pas nous renvoyer simplement à la distinction intuitive que nous pratiquons quotidiennement) et *neutre* (par exemple être acceptable aussi bien par un dualiste que par un matérialiste). Une fois cette distinction établie, nous serons en mesure de poser trois problèmes.

Le premier tient au fait que l'esprit et le corps, bien que distincts, sont fortement *corrélés* : nous constatons quotidiennement que les états de notre corps et les états de notre esprit varient de concert. Quand la température extérieure s'accroît, nous avons plus chaud, lorsque nous voulons lever notre bras, il se lève et nous rappelons volontiers l'adage « un esprit sain dans un corps sain ». Mais dès lors que l'on cherche à expliquer une telle corrélation, la tentation est grande d'affaiblir, voir de réviser, la croyance ordinaire en une

différence de nature entre le corps et l'esprit. Il y a une tension entre les deux assertions : « Le corps et l'esprit sont fortement corrélés. » et « Il y a une différence de nature entre le corps et l'esprit. ». La tension réside dans le fait que plus nous insistons sur leur distinction, moins nous parvenons à rendre compte de leur corrélation, et inversement, plus nous entrons dans l'explication de leur corrélation, plus la frontière qui les sépare s'estompe. Par exemple, une des façons d'expliquer une corrélation est de montrer qu'il existe une relation *causale* entre les éléments corrélés. Or une telle relation semble requérir une certaine *homogénéité* de ses termes : le nombre 8 ne peut causer une avalanche. Mais alors, si l'admission d'une interaction entre le corps et l'esprit implique l'acceptation de leur homogénéité, il semble qu'on doive renoncer à leur différence de nature. Ce dernier problème –peut-il y avoir des relations causales entre le corps et l'esprit s'ils sont de nature différente ?– a été baptisé problème de l'interaction¹. Par métonymie, cette appellation en est venue à désigner l'ensemble du problème de la corrélation, alors qu'elle n'en désigne en fait qu'une partie. Une telle appellation est en effet restrictive à double titre. D'une part parce qu'elle exclut d'emblée certaines solutions qui, tout en admettant une corrélation entre le corps et l'esprit, nient que celle-ci repose sur une interaction : la doctrine de l'harmonie préétablie de Leibniz par exemple, ou la théorie de l'identité de J. J.C. Smart. La première admet que l'âme et le corps agissent « comme si l'un influait sur l'autre »², mais nie que cette corrélation soit due à une interaction causale. La seconde, en identifiant simplement l'esprit au corps, empêche de parler d'une interaction. L'autre raison pour laquelle l'appellation « problème de l'interaction » est restrictive est qu'elle tend à présenter le problème de la relation entre le corps et l'esprit comme une difficulté soulevée par une position philosophique particulière : le dualisme cartésien³. Il est courant en effet, au sein de la philosophie contemporaine de l'esprit, d'aborder le « problème corps-esprit » à partir des difficultés de la solution cartésienne. Il est vrai qu'historiquement, celle-ci a largement contribué à en souligner l'urgence. Mais précisément parce qu'elle n'est qu'une tentative de résolution de ce problème, elle ne doit pas être identifiée au problème lui-même. Autrement dit, le problème de la corrélation du corps et de l'esprit ne consiste pas uniquement dans les difficultés de la solution cartésienne (même si

¹ Notons que pour tenter de sortir de cette difficulté, on peut certes contester que la distinction corps/esprit doive être conçue sur le modèle d'une distinction *ontologique* entre deux (types de) substances ; mais que l'on peut aussi aborder le problème sous l'angle de la *causalité* : d'autres conceptions de celle-ci permettent peut-être de faire l'économie du réquisit d'homogénéité.

² *Monadologie* §81, nous soulignons (la référence complète des ouvrages cités se trouve dans la bibliographie à la fin du cours).

³ Bien que le problème de l'interaction soit souvent présenté en partant de Descartes, ce dernier n'emploie pas le terme d'interaction.

on peut à bon droit considérer celles-ci comme révélatrices de la délicatesse du problème). C'est pourquoi nous parlerons non pas du problème de l'interaction, mais du *problème de la corrélation*, lequel consiste à se demander si l'on peut concilier une distinction de nature entre le corps et l'esprit avec une explication de leur corrélation.

Même posé dans toute sa généralité, ce problème n'est cependant pas le seul que soulève la distinction du corps et de l'esprit (bien qu'il soit sans doute le plus important). C'est là une autre erreur qu'il faut essayer d'éviter : la première était de réduire le problème de la corrélation au seul problème de l'interaction, la seconde serait de réduire l'ensemble des questions posées par la distinction entre le corps et l'esprit au seul problème de la corrélation. Cette distinction pose au moins deux autres problèmes qu'on ne peut négliger.

Le deuxième problème corps-esprit naît également de la distinction que nous admettons entre le corps et l'esprit : la question est cette fois de savoir non si celle-ci est trop forte, mais si elle est suffisante. En effet, la notion de « corps » semble regrouper deux concepts distincts : le corps propre, qui nous appartient ou fait partie de nous et les corps extérieurs. Tantôt nous tendons à nous identifier à notre esprit, et à considérer le corps comme extérieur à nous. Ainsi, lorsque nous imaginons *nous* réincarner, lorsque nous entendons dire d'une personne laide que sa beauté est « intérieure » ou lorsque nous disons que nous ne nous sentons pas bien dans notre corps (tout ceci n'aurait aucun sens si nous nous considérions comme identique à lui). Tantôt nous considérons notre corps comme une partie essentielle de notre identité, comme lorsque nous disons que quelqu'un *nous* regarde, ou qu'un chien *nous* a mordu. Le dilemme peut être formulé ainsi : si nous nous identifions à notre esprit, notre corps paraît condamné à rester une partie quelconque de notre environnement, et donc, à ne plus nous être propre. Or il faut bien expliquer pourquoi, par exemple, nous ne ressentons de douleurs que dans notre corps et non dans les corps qui nous entourent. D'un autre côté, si nous nous identifions à notre esprit *et* à notre corps, l'idée de la réincarnation devient inintelligible (indépendamment encore une fois, de la créance que nous pouvons lui donner) et nous sommes contraints d'admettre que la plus petite modification de notre corps constitue une modification profonde de notre identité : or il y a bien un sens dans lequel nous restons les mêmes, malgré les altérations de notre corps (ses mouvements, volontaires ou non, le renouvellement de ses cellules, son vieillissement, etc.). Nous voudrions à la fois que le corps ne soit ni totalement en nous, ni totalement hors de nous. Ce deuxième problème se situe au

confluent de deux questions philosophiques : la question de l'identité personnelle et la question du corps propre. La question de l'identité personnelle étant cependant plus vaste, nous parlerons du *problème du corps propre*.

Le troisième problème qui peut être posé à partir de la distinction entre corps et esprit concerne non plus la raison pour laquelle nous nous approprions *notre corps*, mais la raison pour laquelle nous représentons *les corps* de manière privilégiée. Il y a beaucoup de choses dans le monde qui nous entoure : des arbres, des pierres, des animaux (disons, des corps concrets), des sons, des couleurs, des pressions (disons, des propriétés abstraites), des chutes, des réchauffements, des éclaircies (disons, des événements), des trous, des ombres, des surfaces (disons, des entités dépendantes) et peut-être même des entités bizarres telles que le composé de la salière et du poivrier, ou la somme de Jules César de 0 à 21 ans et d'Alain Chabat de 21 à 80 ans (disons, des entités discontinues)⁴. La question est de savoir si parmi toutes ces choses, il y en a de plus fondamentales que d'autres. Spontanément, nous répondons que ce sont les corps concrets, solides et continus qui constituent l'ameublement fondamental du monde. Nous tendons à réduire les événements à des interactions entre ces corps, à considérer les entités abstraites comme dépendantes d'eux (il n'y a pas de jaune qui ne soit pas le jaune d'un corps) et à considérer les entités discontinues comme purement arbitraires et fictives. Pourquoi ? D'autres ontologies sont possibles : les événements pourraient être à la base de la réalité ; un corps, un râteau par exemple, ne serait alors rien d'autre qu'une succession d'événements d'apparition de râteau⁵. Les propriétés abstraites pourraient aussi prétendre au statut d'éléments ultimes : ce ne serait alors plus les corps qui supporteraient les propriétés telles que la couleur et la dureté, mais ces propriétés qui au contraire constitueraient les corps, qui sans elles, ne seraient rien. On peut ainsi concevoir de nombreuses autres ontologies, fondées sur des entités discontinues ou sur d'autres types d'entités encore. Le problème est de savoir pourquoi, parmi toutes ces ontologies possibles, nous préférons ordinairement celle qui se fonde sur les corps et pourquoi les autres ontologies répugnent tant à notre esprit. Pourquoi celui-ci a-t-il une telle préférence pour les corps ? Faute de mieux, nous baptiserons ce troisième problème *problème de la prévention de l'esprit à l'égard des corps*.

⁴ Les distinctions esquissées ici ne sont ni exclusives, ni exhaustives. Notamment, les événements sont probablement une sous-catégorie des propriétés abstraites. Ainsi les sons sont aussi des événements (voir Roberto Casati et Jérôme Dokic, *La philosophie du son*, 1994).

⁵ Pour paraphraser Quine, on pourrait dire que « ça râtine » en t1, puis que « ça râtine » en t2, etc., le râteau n'étant que la somme de tous ces « râtinements ».

Il est important de bien voir que ces trois problèmes, –comment expliquer la corrélation du corps et de l'esprit sans perdre leur différence de nature ? Notre corps fait-il ou non partie de nous au même titre que notre esprit ? Pourquoi notre esprit préfère-t-il les corps ?– présupposent, dans leur formulation même, que soit établie la distinction entre le corps et l'esprit. Nous chercherons donc, dans la première partie de ce cours, à dégager une marque distinctive de l'esprit par rapport au corps, avant d'envisager, dans une seconde partie, certaines réponses qui peuvent être apportées aux problèmes de la corrélation, du corps propre et de la prévention à l'égard des corps.

1. Première partie : la distinction du corps et de l'esprit

Trois principaux critères de distinction du corps et de l'esprit peuvent être envisagés. Le premier est un critère épistémologique : la connaissance que nous avons de l'esprit serait bien plus immédiate et infaillible que celle que nous avons du corps. Le second est un critère spatial : le corps serait étendu alors que l'esprit ne le serait pas. Le troisième critère est appelé « intentionnel » (dans un sens tout à fait distinct de « volontaire ») : seul l'esprit aurait la propriété d'être orienté vers des objets distincts de lui, de se les représenter. Les corps, pour leur part, ne se représenteraient rien. Les deux premiers critères sont principalement cartésiens, le dernier, le moins intuitif peut-être, vient de Franz Brentano. C'est par son examen que nous commençons.

1.1. Le critère intentionnel

La notion d'intentionnalité comme marque distinctive du mental par rapport au physique a été (ré)introduite par le philosophe allemand Franz Brentano dans son ouvrage fondateur *La psychologie d'un point de vue empirique* (1874)⁶. Cherchant à mettre la

⁶ L'influence de Brentano sur la pensée du vingtième siècle a été considérable : à regarder la liste de ses disciples, Kasimir Twardowski, Christian von Ehrenfels, Anton Marty, Carl Stumpf, Alexius Meinong, Edmund Husserl, notamment, on comprend combien son œuvre a été décisive dans des domaines aussi divers que la logique (voir l'influence de Twardowski sur S. Lesniewski, T. Kotarbinski puis A. Tarski), la psychologie (Ehrenfels et Stumpf allaient être respectivement à l'origine des deux écoles de la psychologie de la Gestalt : Graz et Berlin), la linguistique (Marty influença Jakobson et la théorie des actes de langage) et la philosophie. Pour cette dernière, l'étude de Brentano est d'un intérêt majeur : il est traditionnellement considéré comme le philosophe à partir duquel les deux grandes traditions philosophiques du vingtième siècle bifurquent : la phénoménologie continentale d'une part, et la philosophie analytique de l'autre. Sur toute cette école

psychologie sur la voie d'une science exacte, Brentano se devait avant tout de définir son objet⁷ : les phénomènes mentaux, par opposition aux phénomènes physiques. Les premiers incluent selon lui les états perceptifs (voir, entendre, sentir), les émotions (la joie, la crainte, le chagrin, l'espoir, le courage, l'amour, la haine, le désir, les actes de la volonté, l'intention, l'étonnement, l'admiration, le mépris, l'angoisse), les inférences, les jugements, la pensée d'un concept général, le fait d'imaginer. Les phénomènes physiques regroupent eux les couleurs, les figures, les paysages que je vois, un accord que j'entends, la chaleur, le froid, une odeur que je sens, les images qui apparaissent dans l'imagination (p. 80⁸).

Ce qui, pour Brentano, distingue essentiellement ces deux classes de phénomènes réside dans le fait que les premiers sont des actes de présentation, alors que les seconds sont des objets présentés. Les phénomènes mentaux présentent des phénomènes physiques, mais les phénomènes physiques ne présentent rien. C'est cette propriété qu'ont les phénomènes mentaux de *porter sur*, de *référer à* ou d'être *dirigés vers* des phénomènes physiques que Brentano appelle « intentionnalité », empruntant ce terme à la scolastique aristotélicienne :

Tout phénomène mental est caractérisé par ce que les Scolastiques du Moyen Age appelaient l'inexistence intentionnelle (ou mentale) d'un objet, et ce que nous pouvons appeler, non sans ambiguïté, la référence à un contenu, la direction vers un objet (qui ne doit pas être compris comme une chose), ou l'objectivité immanente. Tout phénomène mental inclut en lui quelque chose comme un objet, bien qu'ils ne le fassent pas tous de la même manière. Dans la présentation, quelque chose est présenté, dans le jugement, quelque chose est affirmé ou dénié, dans l'amour, aimé, dans la haine, haï, dans le désir, désiré et ainsi de suite.

Cette in-existence intentionnelle est une caractéristique exclusive du phénomène mental. Aucun phénomène physique n'exhibe quoi que ce soit de semblable. Nous pouvons de ce fait définir les phénomènes mentaux en disant qu'ils sont ces phénomènes qui contiennent un objet intentionnel en eux-mêmes⁹.

Ce passage célèbre n'est pas sans difficultés. La principale vient du fait que Brentano y présente conjointement deux thèses distinctes (il renoncera plus tard à la seconde) :

brentanienne, voir Barry Smith, *Austrian Philosophy, The legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court, 1994.

⁷ L'idée qu'une science se définit par son objet plutôt que par sa méthode, est foncièrement aristotélicienne. Nous allons voir combien cette influence aristotélicienne est importante chez Brentano. Brentano ne peut vouloir distinguer la psychologie des autres sciences par la méthode, puisqu'il soutient que la méthode de la philosophie et de la psychologie n'est pas distincte de la méthode des sciences naturelles.

⁸ Les numéros de pages font référence à l'édition anglaise de Linda L. McAlister, 1995.

⁹ P. 88-89.

(1) Seuls les phénomènes mentaux et tous les phénomènes mentaux sont dirigés vers un objet (ou un contenu, les deux termes sont synonymes pour Brentano) distinct d'eux.

(2) Les objets vers lesquels sont dirigés les phénomènes mentaux sont in-existants (en ce sens qu'ils existent à *l'intérieur*) ou immanents aux phénomènes mentaux.

Nous examinerons successivement ces deux thèses : celle de l'intentionnalité (0.1.1.) et celle de l'in-existence (0.1.2.), puis nous nous demanderons pourquoi Brentano les présente comme liées et remonterons pour cela aux origines aristotéliennes de l'inexistence intentionnelle (0.1.3). Nous nous interrogerons enfin sur le devenir de l'intentionnalité au sein de la philosophie analytique, et en particulier, le rapprochement établi par Roderick Chisholm et repris par Willard Van Orman Quine entre intentionnalité et intensionnalité linguistique (0.1.4.)

1.1.1. L'intentionnalité

La première thèse est la plus importante. Le propre des phénomènes mentaux est de toujours porter sur un objet : on distingue ainsi entre l'objet perçu et l'acte de perception, c'est-à-dire entre ce qui est perçu et ce qui perçoit. Il en va de même pour tous les autres phénomènes mentaux comme le désir, la pensée, le jugement, etc. ; on peut toujours y distinguer l'acte (de penser, de juger...) de l'objet (pensé, jugé...).

Cette thèse doit faire face à deux objections potentielles : (i) il existe des phénomènes mentaux qui ne sont pas intentionnels, c'est-à-dire qui ne portent pas sur un objet. (ii) il existe des phénomènes *non* mentaux qui sont intentionnels.

(i) La première objection peut être soulevée à partir de la liste que Brentano a donné des phénomènes mentaux : il n'est pas évident notamment que la joie ou l'angoisse soient toujours dirigées vers un objet. Brentano envisage longuement cette objection à travers un cas plus évident encore : celui de la douleur. Celle-ci semble en effet être un contre-exemple manifeste à l'idée que tout phénomène mental serait intentionnel. Bien qu'elle soit un phénomène mental, il ne semble pas possible de distinguer entre l'acte de la douleur et son objet. Brentano cite ainsi la position défendue par W. Hamilton, qui soutient que dans la

douleur (et le plaisir), l'acte et l'objet fusionnent, ne laissant plus que ce qui est « subjectivement subjectif ». Le philosophe écossais Thomas Reid (qu'Hamilton connaissait bien), avait fait une remarque similaire en introduisant la distinction entre la sensation et la perception :

Le même mode d'expression est utilisé pour dénoter la sensation et la perception : et c'est pourquoi nous sommes enclins à les considérer comme des choses de la même nature. Ainsi, *Je sens une douleur* ; *Je vois un arbre* : la première dénote une sensation, la seconde une perception. L'analyse grammaticale des deux expressions est la même : car les deux consistent en un verbe actif et un objet. Mais, si nous portons notre attention sur les choses signifiées par ces expressions, nous trouverons que dans la première, la distinction entre l'acte et l'objet n'est pas réelle mais grammaticale ; que dans la seconde, la distinction est non seulement grammaticale mais aussi réelle. La forme de l'expression, *Je sens une douleur*, peut sembler impliquer que le sentiment est quelque chose de distinct de la douleur sentie ; pourtant, en réalité, il n'y a pas de telle distinction. De même que *penser une pensée* est une expression qui peut ne rien signifier de plus que *penser*, *sentir une douleur* ne signifie rien de plus qu'*être endolori*.¹⁰

En refusant à la douleur le statut de perception et en la limitant à celui de sensation, Reid ne fait rien moins que nier que les douleurs soient intentionnelles. Brentano prend cette objection très au sérieux, et y revient à plusieurs reprises. Sa réponse consiste à montrer que la douleur est bien orientée vers un objet.

L'objet intentionnel de l'expérience douloureuse est selon Brentano une qualité physique d'une partie de notre corps. De même que nous entendons des sons, nous sentons dans la douleur des états physiques de notre corps, telles des brûlures ou des coupures. Nous confondons à tort l'objet intentionnel de l'expérience douloureuse (une brûlure) avec le sentiment qui l'accompagne (le sentiment de douleur). Cette confusion est encouragée par le fait que « le phénomène physique qui apparaît avec le sentiment de la douleur est aussi appelé douleur. De fait, nous ne disons pas que nous sentons tel ou tel phénomène dans le pied avec douleur, nous disons que nous sentons la douleur dans le pied ». Pour éviter cette confusion, il faudrait donc parler des douleurs comme nous parlons des perceptions ordinaires : de même que nous disons faire l'expérience plaisante d'un son, que nous devrions dire que nous faisons l'expérience douloureuse d'une piqûre. Cette manière de s'exprimer manifeste le fait que, comme toute expérience perceptive, l'expérience douloureuse est orientée vers un phénomène physique. Il ne vient à l'idée de personne, entendant un son avec plaisir, de dire qu'il entend

¹⁰ *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, p. 167-168.

un plaisir. C'est pourtant l'erreur que nous faisons dans le cas de la douleur selon Brentano. Il convient de préciser que l'état physique de notre corps vers lequel est orientée notre expérience douloureuse est nécessairement un état physique *apparent* pour Brentano. Ainsi, même dans le cas où un sujet ressent une douleur dans un membre amputé, son expérience est bien orientée vers une qualité physique apparente de ce membre (il est frappé, brûlé, pincé...). Comme nous le verrons lors de l'examen de la thèse (2), « physique » ne signifie pas « réel » ou « existant en soi » dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* de 1874.

Cette réponse de Brentano à l'objection du caractère non intentionnel des douleurs soulève au moins deux difficultés. La première est que la position de Brentano ne rend absolument pas compte du fait que le *sentiment* de douleur qui accompagne la conscience d'une lésion est *lui-même* vécu comme localisé dans le corps. D'un point de vue strictement phénoménal, la sensation de douleur est elle-même localisée dans notre orteil meurtri (et non seulement la meurtrissure). Elle se trouve localisée au même endroit que la lésion, mais alors que la lésion est *l'objet* intentionnel, la douleur n'est selon Brentano que le « sentiment accompagnant » la conscience de cet objet, c'est-à-dire qu'elle relève des aspects de *l'acte* de l'esprit. Or cela pose problème. Comment rendre compte du fait que ce qui est un aspect de l'acte (ce sentiment accompagnant) se trouve localisé au même endroit que son objet ? Cela signifie-t-il que l'acte lui-même est localisé dans l'orteil ? Que nous aurions de la conscience au bout du petit doigt de pied¹¹ ? Ou cela signifie-t-il au contraire que c'est à force d'une association répétée du sentiment accompagnant « douloureux » avec la perception de dommages corporels que nous en venons à localiser, de façon erronée, ce sentiment à l'endroit du dommage ? En ce cas, pourquoi ne se passe-t-il pas la même chose pour les autres sens ? Pourquoi n'avons-nous pas l'impression d'entendre dans la clarinette ? Ces questions sont extrêmement délicates, et nous aurons l'occasion d'y revenir dans la deuxième partie de ce cours. Le fait est que Brentano ne les soulève pas et que sa réponse à l'objection de la douleur conduit peut-être à les rendre insolubles.

La seconde difficulté posée par la réponse de Brentano tient au fait qu'il se montre peut-être trop optimiste en supposant que toute douleur soit, du point de vue du sujet, accompagnée d'une conscience d'un état physique du corps. Certes, de nombreuses douleurs

¹¹ Diderot envisage cette possibilité dans sa *Lettre sur les aveugles*, p. 42 : « Si jamais un philosophe aveugle et sourd de naissance fait un homme à l'imitation de celui de Descartes, j'ose vous assurer, Madame, qu'il placera l'âme au bout des doigts ».

sont tranchantes, brûlantes, piquantes, contondantes etc. Mais toutes le sont-elles ? C'est un fait souvent remarqué qu'une douleur très forte tend à éluder son contenu intentionnel. Il peut probablement nous arriver d'avoir mal quelque part, point final. Nous ne percevons pas toujours, à travers la douleur, l'état physique (réel ou illusoire) de notre corps¹².

(ii) La seconde objection à laquelle se heurte potentiellement la thèse de l'intentionnalité, est que certains phénomènes *non* mentaux pourraient être intentionnels. Cette objection n'est pas abordée frontalement par Brentano, mais sa conception des actes mentaux permet d'y répondre assez aisément. Commençons par formuler l'objection. *X* est doué d'intentionnalité selon Brentano si et seulement si *X* est *dirigé vers, porte sur ou fait référence* à quelque chose d'autre que lui. Trois candidats non mentaux aux moins peuvent prétendre à un tel statut : les phrases, les dispositions et les images.

Les phrases du langage naturel ne sont pas des choses mentales. Pourtant elles ont une référence, et ont même, dans l'optique de Frege, un sens, c'est-à-dire un mode de dénotation de la référence, (de même qu'il y a pour Brentano, nous allons le voir, trois modes de référence intentionnelle). Il semble donc que phrases soient des entités non mentales et pourtant douées d'intentionnalité. Une réponse à cette objection, avancée notamment par John Searle¹³, consiste à soutenir que les phrases du langage ordinaire ne sont pas *intrinsèquement* douées d'intentionnalité, mais n'ont qu'une intentionnalité *dérivée*. Une trace écrite, ou une suite de sons ne sont pas intentionnels par eux-mêmes. Mais ils le deviennent dès lors que

¹² A cela, Brentano pourrait rétorquer que nous sommes toujours au moins conscients, dans la douleur, sinon d'un état physique de notre corps, du moins d'une localité de notre corps. Une douleur, même très forte, est toujours ressentie quelque part. L'objet intentionnel d'une douleur serait donc une partie de notre corps. Brentano semble au moins tenté d'adopter pour commencer une telle position (p. 82-83). Le problème est que du constat qu'une douleur est toujours ressentie comme localisée, Brentano ne peut directement passer à la conclusion que cette localité est l'objet intentionnel de la douleur sans faire un présupposé de taille. En effet, un partisan, derrière Reid ou Hamilton, du caractère non intentionnel de la douleur pourrait rendre compte de sa localisation corporelle apparente en soutenant non que les douleurs ont pour objet une partie du corps, mais qu'elles sont elles-mêmes, en tant qu'actes mentaux, localisées dans cette partie du corps. C'est la solution que nous venons d'envisager. Se trouverait, dans le ventre endolori, non pas l'objet de l'expérience douloureuse, mais l'expérience douloureuse elle-même. Une telle hypothèse est peut-être difficilement tenable, mais elle est possible. La seule solution dès lors, pour passer du constat des propriétés spatiales de la douleur à la conclusion selon laquelle ces propriétés sont les objets de la douleur est de supposer *qu'aucun phénomène mental ne peut avoir de propriétés spatiales*. Cette prémisse cachée de l'argument n'est rien d'autre que le critère de distinction spatial cartésien, que Brentano rejette explicitement (p. 85-88). Sans cette prémisse, la localisation apparente de la douleur pourrait très bien être interprétée comme une localisation corporelle de l'expérience elle-même, c'est-à-dire de l'acte, et non de l'objet. En résumé, si Brentano veut pouvoir rendre compte des cas de fortes douleurs qui éludent tout contenu intentionnel, il doit réduire ce contenu intentionnel aux localités nues de ces douleurs ; du même coup, il doit admettre le critère spatial cartésien.

¹³ Searle, J., *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 44-45. Jerry Fodor soutient une position voisine dans *Psychosemantics*, Cambridge, MIT Press, 1987.

locuteurs et auditeurs les utilisent pour exprimer leurs pensées. L'intentionnalité d'une phrase est donc dérivée parce que ce sont les êtres humains, doués d'intentionnalité originale, qui la lui confère.

L'idée que les *images* et les *représentations* pourraient être douées d'intentionnalité a notamment été envisagée par Brian O'Shaughnessy¹⁴. Le dessin, soutient O'Shaughnessy, pointe essentiellement au-delà de lui-même. Une réponse envisageable, si l'on veut dénier l'intentionnalité aux dessins, est de dire que pour être dirigé vers un objet, le dessin doit être regardé. Pas plus qu'une proposition ne porte par elle-même sur un objet, un dessin ne pointerait vers autre chose que lui tant qu'il ne deviendrait pas lui-même l'objet de l'acte perceptif d'un sujet. Certains arguments avancés par Nelson Goodman dans sa critique de l'idée d'une ressemblance objective entre les images et leurs objets peuvent être invoqués en ce sens. Si l'image représente en vertu non d'une ressemblance, mais d'une convention, il semble clair que son « intentionnalité » est de même type que celle des phrases. Dès lors, si les remarques de Searle concernant l'intentionnalité des phrases sont fondées, il suit que l'intentionnalité des images n'est pas intrinsèque non plus mais seulement dérivée de leur appréhension par un sujet qui maîtrise ces conventions. On peut toutefois tenter de résister à cette réponse, en faisant valoir que certes, les propriétés métriques et morphologiques des objets représentés ne sont pas toujours respectées dans les images, mais qu'il reste un groupe restreint de propriétés pour lesquelles la ressemblance entre l'image et l'objet demeure : les propriétés topologiques (notamment, on peut soutenir que si un point est entre deux autres sur l'objet, il le restera sur l'image. De même pour la contiguïté). On peut également, si l'on veut montrer que l'intentionnalité est une propriété qui déborde la sphère du mental, tenter de restreindre les représentations intentionnelles non mentales aux représentations indicielles, comme la photographie par exemple : le lien causal serait un garant supplémentaire de l'intentionnalité de ces représentations inertes.

La disposition des plantes à se diriger vers la source de lumière peut-elle être interprétée en termes d'intentionnalité des plantes¹⁵ ? Et la disposition du métal à se dilater à la chaleur ? L'idée que les *dispositions* satisfont les critères de l'intentionnalité a été

¹⁴ O'Shaughnessy, B., *The Will, A dual aspect theory*, Cambridge University Press, 1980, tome 2, p. 156.

¹⁵ Cet exemple est proposé par Tim Crane, « Intentionality as the Mark of the Mental », in *Current Issues in Philosophy of Mind*, éd. A. O'Hear, Cambridge University Press, 1998, p. 229-251. Crane ne pense pas que les dispositions soient en définitive douées d'intentionnalité : il maintient que l'intentionnalité est bien la marque du mental.

initialement introduite par John Burnheim, en 1969, dans un article non publié intitulé « Intentionality and Materialism ». Elle a été développée ensuite par C. B. Martin et K. Pfeifer, dans un article de 1986 « Intentionality and the Non-Psychological » puis endossée et défendue par U. T. Place (« Intentionality as the mark of the dispositional », 1996) et récemment par George Molnar¹⁶. S'il existe des dispositions mentales –la croyance est parfois conçue comme une disposition à se comporter de telle(s) façon(s) dans telles circonstances¹⁷–, l'important ici est qu'il existe des dispositions physiques : la solubilité, la fragilité, l'élasticité pour prendre les exemples les plus courants. Ces auteurs remarquent que la caractéristique essentielle de l'intentionnalité, la direction vers un objet, est satisfaite par les dispositions physiques¹⁸ : elles peuvent être considérées comme intentionnelles dans la mesure où elles sont dirigées vers leurs manifestations. Ainsi Molnar écrit-il :

Je propose d'identifier la direction (*directedness*) des dispositions vers leurs manifestations à la direction des propriétés intentionnelles. Nous devons prendre au sérieux la possibilité qu'il y ait une chose telle que l'intentionnalité physique, contrairement à la thèse de Brentano¹⁹.

Par exemple, la fragilité est dirigée vers le bris, la solubilité vers la dissolution. Si cet argument est valable, soit l'intentionnalité n'est pas la marque du mental, soit nous devons accepter une forme de panpsychisme, qui donnerait raison à Thalès attribuant une âme à l'aimant²⁰.

Comment la théorie de Brentano peut-elle prendre en compte ces phénomènes physiques qui semblent doués d'intentionnalité ? Bien qu'il n'envisage pas cette objection, sa théorie de l'intentionnalité permet une réponse. Cette réponse est de dire que pour qu'un phénomène soit mental il doit être doué d'intentionnalité mais aussi *conscient*. Voilà qui ressemble fort à un renoncement au critère intentionnel de distinction du corps et de l'esprit au profit du critère épistémologie de la conscience que nous envisagerons plus bas. Ce n'est pourtant pas le cas. En effet, « conscient » ne signifie rien d'autre pour Brentano que la

¹⁶ MOLNAR, G., *Powers, A Study in Metaphysics*, éd. Peter Mumford, Oxford University Press, 2003, p.61-81.

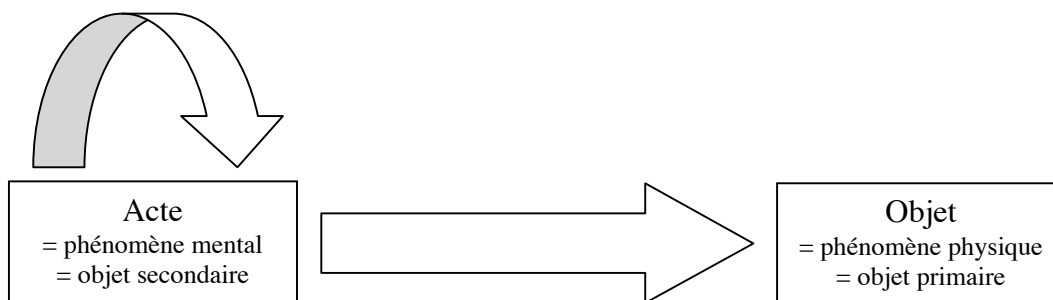
¹⁷ Nous verrons en deuxième partie que pour un philosophe dit « béhavioriste » comme G. Ryle il n'y a même *que* des dispositions mentales.

¹⁸ Il faut noter cependant que contrairement à Place et Molnar qui concluent qu'il y a bien une intentionnalité physique, Martin et Pfeifer considèrent l'intentionnalité physique comme une dérive à éviter, en cherchant à renforcer le concept d'intentionnalité de manière à ce qu'il exclue les dispositions physiques.

¹⁹ Molnar, 2003, p. 81.

²⁰ C'est notamment ce risque de dérive panpsychiste ou animiste qui conduit Mumford à rejeter, contre Place, l'idée que les dispositions physiques seraient douées d'intentionnalité (« Intentionality and the physical : a new theory of disposition ascription », 1999).

propriété qu'a un phénomène mental de porter intentionnellement sur lui-même. « Tout acte mental, soutient-t-il, est accompagné par une conscience qui réfère à lui »²¹. Brentano ne se retranche donc pas derrière un compromis qui accepterait deux critères conjoints de distinction du mental par rapport au physique : l'intentionnalité d'une part, et la conscience de l'autre. Il explique au contraire la conscience en termes d'intentionnalité réflexive. Tout acte mental soutient-il, a deux objets intentionnels : le phénomène physique, qui est son *objet primaire*, et lui-même, qui est son propre *objet secondaire*. Ainsi, l'acte d'audition a pour objet primaire le son et pour objet secondaire cet acte lui-même. Dans sa forme la plus simple, le schéma brentanien est donc le suivant (les flèches signifiant la relation d'intentionnalité²² - — « être dirigé vers », « porter sur », « référer à »).



Une conséquence immédiate de cette sui-référentialité de l'acte mental est qu'elle permet de bloquer l'objection selon laquelle les images ou les dispositions seraient intentionnelles : si on peut éventuellement admettre qu'elles portent sur un objet distinct

²¹ P. 138.

²² Brentano précisera dans l'édition de 1911 de la *Psychologie d'un point de vue empirique*, que l'intentionnalité n'est pas à un proprement parler une relation, mais plutôt une « quasi-relation » (p. 272). L'argument qu'il avance alors est que l'objet intentionnel n'existe pas toujours, et qu'il ne peut y avoir de véritable relation si un des deux termes de la relation n'existe pas. Mais cela ne vaut que parce que Brentano a alors abandonné l'idée que les objets intentionnels sont in-existants. Avant ce tournant externaliste, il n'y a pas de place dans sa psychologie pour la distinction entre intentionnalité véridique et intentionnalité non véridique : tout objet étant in-existant, il n'est pas possible de distinguer entre les objets existants et les objets non existants (voir B. Smith, 1994, p. 44).

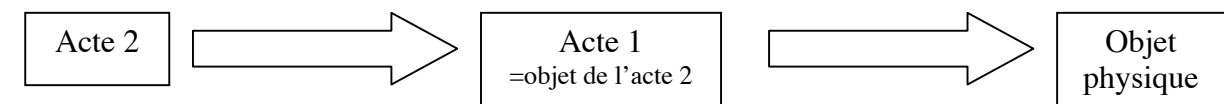
d'elles, il demeure qu'elles ne sont pas dirigées vers elles-mêmes²³. On trouvera peut-être que ce qui caractérise la sphère du mental est alors davantage la référence intentionnelle des phénomènes mentaux à *eux-mêmes* que leur référence intentionnelle *aux phénomènes physiques*. En quoi en effet, a-t-on encore besoin de la référence à un objet physique pour caractériser les phénomènes mentaux ? Leur réflexivité intentionnelle semble suffire. La douleur ne serait peut-être intentionnelle qu'en ce sens : dans mesure où elle se présente elle-même, mais, *contra* Brentano, elle ne présenterait aucun objet physique. Pourquoi ne pas simplement définir les phénomènes mentaux comme ceux qui sont orientés vers eux-mêmes en tant qu'objets secondaires et laisser de côté la référence aux objets primaires ? Ce serait là manquer le cœur de la thèse brentanienne : dès lors qu'un acte se prend lui-même pour objet secondaire, il a *nécessairement* un objet primaire. Et de même, dès lors qu'un acte se prend pour objet, il porte aussi nécessairement sur un objet distinct de lui. Il est impossible de concevoir une sui-référentialité sans une référence à un objet physique, ni une référence intentionnelle à un objet physique sans sui-référentialité. Pour qu'un acte se présente lui-même, il doit nécessairement présenter autre chose, et inversement. La conscience réflexive implique la conscience de quelque chose et toute conscience de quelque chose est également consciente d'elle-même.

Nous avons maintenant terminé l'examen des objections à la thèse (1) selon laquelle l'intentionnalité est une condition nécessaire et suffisante du mental. En résumé, le fait que certains états mentaux, comme la douleur ou le plaisir, paraissent dénués d'intentionnalité peut conduire à remettre en cause l'idée que l'intentionnalité est une condition nécessaire du mental. Le fait que certains phénomènes non mentaux, comme les phrases, les dispositions ou les images, semblent doués d'intentionnalité peut conduire à récuser l'idée que l'intentionnalité est une condition suffisante du mental. Mais Brentano apporte (ou permet d'apporter) des réponses à ces deux objections. Avant de passer à l'examen de la thèse (2), selon laquelle les objets mentaux sont *internes* au mental, il est utile d'apporter quelques précisions afin de compléter le schéma brentanien esquissé plus haut.

On vient de voir qu'une des conséquences qui pouvait être tirée du caractère réflexif des phénomènes mentaux est que ni les images ni les dispositions ne sont pourvues

²³ Rappelons que Brentano, alors qu'il envisage longuement l'objection selon laquelle *tous* les phénomènes mentaux ne seraient pas intentionnels, ne s'adresse pas explicitement à l'objection présente, selon laquelle il est faux que *seuls* les phénomènes mentaux sont intentionnels. Notre but ici est seulement de montrer en quoi son analyse de l'intentionnalité permet néanmoins d'envisager une réponse.

d'intentionnalité. Mais la principale conséquence d'une telle réflexivité est que pour Brentano, bien que la conscience ne soit pas le critère de distinction fondamental du corps et de l'esprit, *tous les phénomènes mentaux sont conscients*. Contre Thomas d'Aquin, Leibniz, Hamilton, Wundt ou Helmholtz, Brentano soutient donc, avec Descartes, Locke, Bain et John Stuart Mill, qu'il n'y a pas de phénomènes mentaux inconscients. La conscience dont il est question ici est la conscience réflexive, que Brentano appelle la « conscience interne ». Un des principaux arguments avancés traditionnellement à l'encontre la position selon laquelle tous les phénomènes mentaux seraient conscients est que celle-ci conduirait à une régression à l'infini : pour qu'un acte mental soit conscient, il devrait être l'objet d'un autre acte, qui lui-même, pour être conscient, devrait être l'objet d'un troisième acte, etc²⁴. Une telle régression est bloquée selon Brentano par le fait que les phénomènes mentaux sont leurs propres objets secondaires. Il n'est donc pas besoin de postuler d'actes mentaux qui auraient pour objets primaires d'autres phénomènes mentaux. Brentano récuse fortement la possibilité de tels phénomènes : tout phénomène mental porte sur lui-même et un objet *physique*, mais jamais directement sur un autre phénomène *mental*. Autrement dit, aucun phénomène mental ne peut être l'objet primaire d'un autre. C'est ainsi que Brentano critique *l'introspection* (qu'il appelle aussi *observation interne*), bien qu'il admette la *conscience interne* (qu'il appelle aussi *perception interne*). La différence entre les deux est que l'introspection suppose deux phénomènes mentaux, l'un prenant l'autre pour objet (primaire). Dans la conscience interne au contraire, il n'y a qu'un phénomène mental, qui se prend lui-même pour objet (secondaire), et qui prend pour objet (primaire) un objet physique : « Nous pouvons observer les sons que nous entendons, mais nous ne pouvons pas observer [=faire l'introspection de] notre audition des sons, car l'audition elle-même n'est appréhendée qu'en même temps que l'audition des sons »²⁵. Brentano rejette donc le schéma suivant, qui correspond à ce qu'il appelle introspection, au profit du schéma présenté plus haut :



²⁴ C'est notamment un des arguments avancés par Leibniz en faveur de l'idée que certaines pensées sont non conscientes : « [...] il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser ; autrement on demeurerait toujours sur la même chose », *Nouveaux essais sur l'entendement humain* II, i, §19.

²⁵ *Psychology from an empirical standpoint*, p. 129.

S'il refuse catégoriquement de fonder la psychologie comme science sur l'introspection, Brentano ne voit donc aucun problème à la fonder sur la conscience interne. Mieux, cette conscience interne étant selon lui *infaillible*, la psychologie aura un fondement beaucoup plus sûr que toutes les sciences de la nature. La perception interne soutient-il est infaillible et immédiatement évidente. Ce point n'a pas besoin d'être démontré « Il n'y a aucun besoin de justifier notre confiance dans la perception interne » dit-il à la page 140 : la fusion de la conscience et de l'objet de conscience suffit à l'expliquer. Notons que bien qu'il rejette l'introspection, Brentano demeure vulnérable aux objections épistémologiques que formuleront les behavioristes à l'encontre d'une telle méthode. Le fait de substituer la conscience interne à l'introspection ne résout pas la question de savoir comment une discipline objective comme la psychologie peut être fondée sur les données subjectives et privées de la conscience interne.

Il convient de compléter enfin notre schéma par le fait que Brentano admet trois modes de référence intentionnelle, qui valent aussi bien pour la référence à l'objet que pour la référence de l'acte à lui-même. Ces trois modes sont la *présentation*, la *cognition* (ou le jugement) et le *sentiment* (ou l'amour et la haine). Il s'agit là de différentes *manières* dont le mental réfère à un objet, différentes façons d'être conscient d'un phénomène physique. Dans la présentation, dit Brentano, un objet nous apparaît. Le jugement consiste à accepter un objet (donné dans la présentation) comme vrai ou faux (p. 198). Le sentiment²⁶ est un phénomène mental qui prend un objet non pour vrai ou faux (comme le jugement), mais pour bon au mauvais.

La présentation est la façon la plus fondamentale pour les phénomènes mentaux d'être dirigés vers un objet ou vers eux-mêmes. Ce mode de référence est présupposé par les deux autres : pour juger un objet, celui-ci doit déjà nous être présenté. Pour avoir un sentiment envers un objet, celui-ci doit également nous être présenté. Bien qu'elle soit une condition nécessaire des deux autres mode de référence, il paraît difficile de donner un exemple de présentation pure : on serait tenté de considérer la perception comme reposant exclusivement

²⁶ Brentano reconnaît avoir du mal à donner un nom adéquat à ce troisième mode de référence, qu'il appelle aussi intérêt (et désintérêt), émotion, amour (et haine).

sur le mode de référence présentationnel, mais Brentano soutient que la perception est aussi un jugement. Tout au plus peut-on dire que dans l'audition, un son nous est présenté, en prenant soin de ne pas réduire la perception d'un son à la seule présentation de ce son.

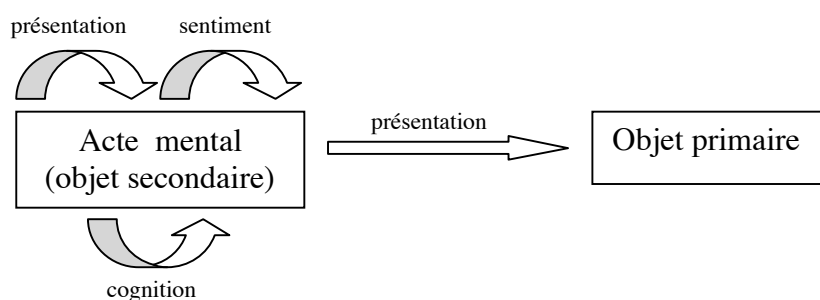
Brentano insiste sur le fait que la distinction entre la présentation, le jugement et le sentiment est bien une différence de *mode de référence* et non une différence d'*objet*²⁷. En particulier, ce qui distingue la présentation du jugement n'est pas que la présentation porterait sur un objet simple, et le jugement sur un objet complexe. Il est courant de penser que le jugement aurait pour objet une combinaison (ou une séparation) d'objets simples, donnés dans la présentation. Cela est faux d'une part parce que nous pouvons avoir une présentation d'objets complexes, d'autre part parce que les jugements peuvent porter sur des objets simples. Ainsi, si quelqu'un demande « Y a-t-il un arbre rouge ? », je peux très bien ne pas avoir de jugement sur la question, n'étant pas assez familiarisé avec la botanique. Pourtant, le seul fait que je comprenne la question montre pour Brentano que j'ai une présentation d'un arbre rouge, c'est-à-dire d'une combinaison de *rouge* avec *arbre*. Certains objets de présentations sont donc complexes. Par ailleurs, les jugements ne portent pas essentiellement sur des objets complexes, c'est-à-dire sur des combinaisons d'objets simples selon Brentano. Les jugements de base sont du type « A existe » ou « A est » : cela n'implique nulle prédication, contrairement à ce qui se passe dans « A est rouge ». L'existence n'est pas un prédicat. Le seul objet d'un tel jugement est A, qui est ici affirmé. Dans « A n'existe pas », c'est A qui est dénié. Ces deux jugements ont le même objet, un objet simple.

²⁷ En philosophie contemporaine de l'esprit, on entend souvent par « intentionnalisme » la thèse selon laquelle la différence entre deux actes mentaux n'est jamais une différence de mode de présentation (ou de « *quale* »), mais toujours une différence d'objet. Une telle thèse est défendue par des philosophes tels que David Armstrong, George Pitcher, Alex Byrne, Michaël Tye, Fred Dretske, William Lycan, ou Gilbert Harman. Cette appellation est malheureuse au regard de la position de Brentano : « l'intentionnalisme » contemporain est contraire à l'intentionnalisme brentanien, pour lequel les différences d'objets n'épuisent pas toutes les différences mentales. Pour éviter cette confusion, Tim Crane (*Elements of Mind*, p. 83 sqq.) propose de distinguer entre un intentionnalisme *faible*, qui désigne la thèse de Brentano selon laquelle tout phénomène mental est dirigé vers un objet, et un intentionnalisme *fort*, qui désigne la thèse des philosophes cités ici, selon laquelle deux phénomènes mentaux ne sont différents que s'ils ont des objets différents (c'est-à-dire qu'ils ne diffèrent pas par leurs propriétés intrinsèques). L'adoption de l'intentionnalisme fort suppose celle de l'intentionnalisme faible, mais non l'inverse. En ce sens, les philosophes cités ici demeurent les héritiers de la thèse brentanienne, qu'ils ont en quelque sorte radicalisée. Notons enfin que l'intentionnalisme fort peut être restreint : on peut admettre, par exemple, qu'il vaut au sein des différentes modalités sensorielles (la différence entre la vue et le toucher ne serait qu'une différence dans leurs objets respectifs — les couleurs et les propriétés mécaniques par exemple), mais pas au sein de tous les phénomènes mentaux (la différence entre la perception et la croyance serait *plus* qu'une différence d'objet : une différence dans le mode de dénotation qui serait par exemple non conceptuel pour la perception, conceptuel pour la croyance).

Si ces trois modes de référence valent aussi bien pour la conscience interne (la référence des actes à eux-mêmes comme objets secondaires) que pour la conscience externe (la référence aux objets intentionnels primaires), il existe néanmoins une différence dans la façon dont ils entrent en jeu dans l'une et l'autre. Les trois modes de référence sont *tous* nécessairement impliqués dans la conscience interne : il ne peut y avoir jugement et sentiment sans présentation (ce qui vaut aussi pour la conscience externe), mais il ne peut pas non plus y avoir présentation sans jugement et sentiment. La conscience interne a toujours ces trois aspects. A l'inverse, la conscience des objets physiques peut n'impliquer que la présentation, que la présentation et le jugement, ou la présentation, le jugement et le sentiment. (De même la présentation est une condition nécessaire du jugement et du sentiment, le jugement est une condition nécessaire du sentiment). Une conséquence est qu'il ne peut y avoir de conscience interne qui n'implique pas le sentiment, mais que cela est possible pour la conscience externe.

Tout acte mental est conscient ; il inclut une conscience de lui-même. De ce fait, tout acte mental, aussi simple soit-il, a un double objet : un objet primaire et un objet secondaire. L'acte le plus simple, celui d'entendre par exemple, a pour objet primaire le son, et pour objet secondaire lui-même, le phénomène mental dans lequel le son est entendu. La conscience de cet objet secondaire est de trois types : elle inclut une présentation de lui, une cognition de lui et un sentiment envers lui. Par conséquent, tout acte mental, même le plus simple, a quatre aspects différents sous lesquels il peut être considéré. Il peut être considéré comme une présentation de son objet primaire, comme lorsque l'acte dans lequel nous percevons un son est considéré comme un acte auditif ; mais il peut aussi être considéré comme une présentation de lui-même, une cognition de lui-même et un sentiment envers lui-même²⁸.

Le schéma brentanien est alors le suivant :



²⁸ *Op. cit.*, p. 153-154.

1.1.2. *L'inexistence*

Venons en maintenant à l'examen de la seconde thèse défendue par Brentano, selon laquelle nos actes mentaux sont dirigés non pas vers des objets extérieurs, mais vers des objets *internes* à notre esprit. Il n'est pas superflu de reproduire ici deux passages explicites sur ce point, tant cette thèse du caractère interne des objets intentionnels dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* a souvent manqué d'être reconnue par les commentateurs²⁹.

Nous n'avons aucun droit de croire que les objets de la soi-disant perception externe existent tels qu'ils nous apparaissent. En fait, on peut démontrer qu'*ils n'existent pas en dehors de nous*³⁰.

Les phénomènes de la lumière, du son, de la chaleur, de la localisation spatiale et de la locomotion qu'étudie [le scientifique de la nature] ne sont pas des choses qui existent véritablement. Ce sont les signes des choses réelles, qui, à travers leur activité causale, produisent des représentations d'elles. Celles-ci ne sont pas, cependant, des représentations adéquates de cette réalité, et elles ne nous donnent connaissance d'elle que dans un sens très incomplet. Nous pouvons dire qu'il existe quelque chose qui, sous certaines conditions, cause telle ou telle sensation. Nous pouvons probablement prouver également qu'il doit y avoir des relations entre ces entités similaires à celles qui sont manifestées par les phénomènes spatiaux tels que les formes et les tailles. Mais nous ne pouvons pas aller plus loin. Nous n'avons pas d'expérience de ce qui existe en vérité, dans et par lui-même, et ce dont nous faisons l'expérience n'est pas vrai. La vérité des phénomènes physiques est, comme on dit, une vérité relative³¹.

Une telle thèse n'est pas sans rappeler les théories des idées du XVII^e siècle, en particulier celles de Descartes (à l'issue de la sixième méditation) et de Locke, pour peu que nous suivions l'interprétation orthodoxe de ces auteurs, qui veut que les idées soient les objets internes et non les actes de l'esprit³². Chez Descartes, Locke et Brentano, l'esprit est intentionnellement dirigé vers des objets (contenus, idées, sensations, images) qui sont (i) internes à la sphère du mental (ii) eux-mêmes dénués d'intentionnalité (iii) causés par les

²⁹ Notamment par Oskar Kraus dans son introduction à l'édition de 1924, et par Michael Dummett qui soutient à tort que pour Brentano, les actes mentaux sont « dirigés vers des objets extérieurs », et non vers une représentation interne de ces objets. Voir *Les origines de la philosophie analytique*, p. 46. Pour une clarification de ce point, voir l'introduction de Peter Simons à la seconde édition anglaise de la *Psychologie* citée ici, ainsi que le chapitre 2 du livre de Barry Smith, *Austrian Philosophy, The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago, 1994.

³⁰ P. 10, nous soulignons.

³¹ Ibid., p. 19. Voir également la première note de la page 88, où Brentano insiste sur fait que l'objet est bien *immanent*, et qu'il n'a pas d'existence réelle en dehors de l'esprit.

³² Pour une interprétation hétérodoxe, qui rapproche les idées des actes plutôt que des objets de l'esprit, voir les travaux de J. W. Yolton et, pour Locke, de E. J. Lowe.

objets extérieurs (iv) qui représentent adéquatement les qualités premières des objets extérieurs qui les causent (voir ce que Brentano dit ici sur les formes et les tailles) et inadéquatement leurs qualités secondes³³. Il ne s'agit bien sûr pas là d'identifier les positions de ces trois auteurs mais de spécifier une position minimale que tous défendent. L'apport majeur de Brentano, sur ce point, est cependant d'avoir levé l'ambiguïté notoire, présente chez Descartes comme chez Locke, qui planait autour de la notion d'idée : dans l'optique de Brentano, celles-ci sont clairement rapprochées des objets de l'esprit, et ne peuvent plus en aucune façon être identifiées à des actes. Les idées ne sentent pas, elles sont senties. Reste qu'en rebaptisant « objet » les idées, Brentano lève certes une ambiguïté, mais en introduit une autre : nous tendons maintenant à confondre les objets inexistant dans le mental (qui sont, il ne faut pas s'y méprendre, *physiques*³⁴) et les objets réels extérieurs. Cette ambiguïté a été pointée par un de ses élèves, Kasimir Twardowski. Pour éviter la duplication des objets en objets immanents et objets extérieurs, Twardowski baptise contenu (*Inhalt*) l'objet immanent (ce que Brentano fait lui-même de temps en temps), et réserve le terme d'objet (*Gegenstand*) à l'objet extérieur, « existant en soi »³⁵. Brentano parlait indifféremment d'objet et de contenu. Twardowski met un terme à cette synonymie : le contenu est nécessairement immanent, et l'objet nécessairement extérieur. La façon dont Twardowski caractérise ce contenu immanent rappelle là encore les idées modernes : il le qualifie de « troisième élément, qui est pour ainsi dire un signe de l'objet : son "image" psychique »³⁶, le comparant à un tableau, il soutient que « le contenu est l'image (*Bild*) ; l'objet, le paysage »³⁷, et précise enfin que le contenu est « "l'image-copie spirituelle" d'un objet »³⁸. Cela n'est bien sûr pas sans rappeler le rapprochement opéré, aussi bien par Descartes que par Locke entre les idées et les images.

Le schéma brentanien, dûment complété par la prise en compte de l'inexistence intentionnelle, est alors le suivant (attention, conformément aux schémas précédents, seules les flèches blanches représentent la relation d'intentionnalité) :

³³ L'attribution de cette dernière thèse à Descartes est cependant plus problématique. Pour une excellente présentation de la théorie cartésienne des idées, voir Richard Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle, Perception et scepticisme*, Bruxelles, Mardaga, 1999, p. 33-92.

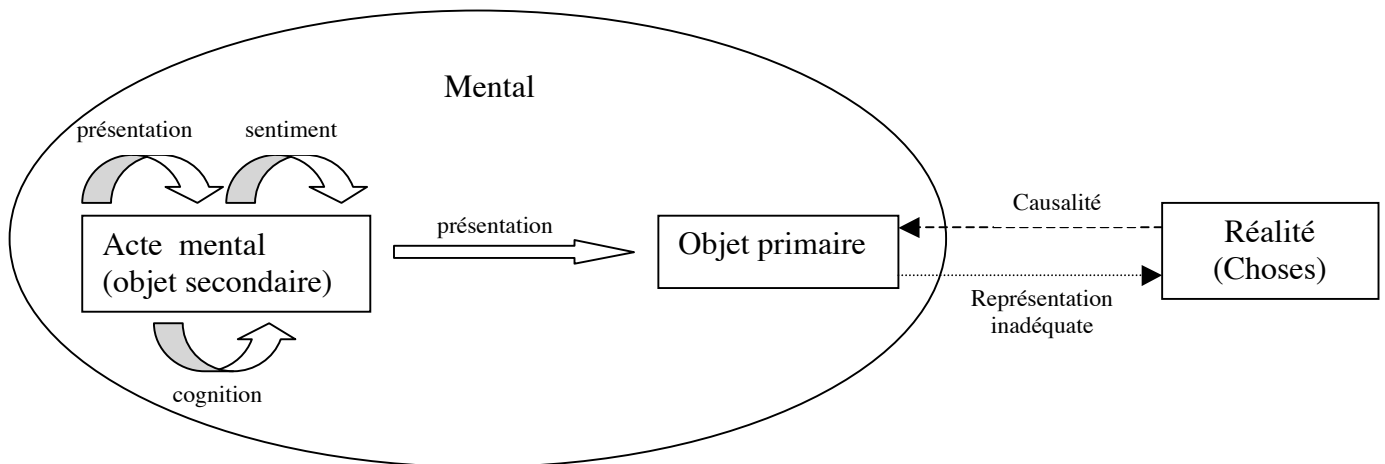
³⁴ Voir p. 94 « nous ne faisons pas d'erreur si, en général, nous dénonçons aux phénomènes physiques toute existence autre que l'existence intentionnelle ».

³⁵ TWARDOWSKI, K., Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations, une étude psychologique, 1894, in *Sur les objets intentionnels*, 1893-1901, trad. J. English, Paris, Vrin, 1993.

³⁶ Ibid, p. 94.

³⁷ Ibid., p. 99.

³⁸ Ibid, p. 100.



Remarquons que pour Brentano (comme pour Twardowski), le contenu n'est pas un mode de présentation d'un objet, mais bien un objet immédiat de l'esprit, qui peut être présenté, chez Brentano, par un ou plusieurs des trois types d'intentionnalité. Nous avons (au moins) quatre types d'entités fondamentales dans l'ontologie de la *Psychologie d'un point de vue empirique* : les actes (= les phénomènes mentaux), les objets inexistantes (= les phénomènes physiques), les choses extérieures et les différents modes de référence intentionnels. Une des conséquences de la thèse de l'inexistence des phénomènes physiques est que pour Brentano, la distinction entre les phénomènes physiques et les phénomènes mentaux, –entre le corps et l'esprit–, est certes exclusive mais *n'est pas exhaustive* : outre ces phénomènes, il existe les choses de la réalité extérieure.

Une telle théorie des idées, qui conçoit l'esprit comme un théâtre sans fenêtres, pose un certain nombre de difficultés, dont certaines ont été soulevées bien avant Brentano notamment par Berkeley et Reid. La théorie de Brentano est dans une large mesure exposée à des critiques similaires. Par exemple : comment pouvons-nous savoir si l'objet inexistant représente adéquatement la réalité, pour reprendre les termes de Brentano, si nous n'avons accès qu'à lui ? *Id est* : comment allons-nous établir une relation de correspondance ou de ressemblance entre l'objet inexistant et la chose extérieure puisque lui seul nous est donné ? Autre problème : comment deux personnes peuvent-elles être dirigées vers le même objet ? Enfin, et c'est là une objection commune à Reid et à Berkeley, le fait d'introduire un voile des

idées (ou des objets intentionnels) n'introduit-t-il pas une rupture dangereuse avec le sens commun qui nous conduit tout droit au scepticisme ?

Mais il y a également un problème qui se pose de façon inédite à la théorie brentanienne des objets immanents dans la mesure où Brentano voit dans la référence intentionnelle à ces objets la marque spécifique du mental. Le problème est que si les objets intentionnels sont internes au mental, la spécification du mental risque de devenir circulaire. En effet, qu'est-ce qu'un objet immanent sinon un objet contenu dans un phénomène mental ? Et qu'est-ce qu'un phénomène mental sinon un phénomène qui contient un objet immanent ? L'objet immanent présuppose le mental et le mental présuppose l'objet immanent.

Cela dit, en dépit des difficultés de cette thèse immanentiste, il ne suffit pas, pour être tiré d'affaire, de la nier purement et simplement en affirmant soit que les objets intentionnels de nos actes mentaux existent extérieurement, indépendamment de ces actes (c'est le réalisme direct de Reid), soit qu'il n'y a rien « derrière » ces objets immanents tels que des objets matériels (c'est l'immatérialisme direct de Berkeley). Car si les objets intentionnels sont conçus comme constituant l'alphabet ultime de la réalité, il devient très délicat de comprendre comment certains de nos actes mentaux peuvent être dirigés vers des objets non existants (qu'il s'agisse d'hallucinations perceptives ou de la pensée d'objets impossibles, comme le carré rond). Cette question fut au cœur de nombreux travaux des élèves de Brentano : Twardowski, mais aussi Marty, Meinong, Ehrenfels et Husserl. Mais c'est là une toute autre histoire qui ne nous concerne pas directement ici.

Nous avons donc vu que Brentano soutenait deux thèses : (1) Tout phénomène mental est dirigé vers un objet. (2) L'objet vers lequel est dirigé un phénomène mental est inexistant, en ce sens, non qu'il n'existe pas, mais qu'il existe à l'intérieur du phénomène mental en question. Il nous reste à comprendre maintenant pourquoi Brentano semble présenter ces deux thèses comme inextricablement liées. Nous avons évoqué l'influence que Descartes a pu avoir sur la seconde thèse. Mais si nous voulons comprendre le lien entre l'intentionnalité et l'inexistence, il est nécessaire de remonter à une influence plus forte encore : celle d'Aristote.

1.1.3. Aux origines aristotéliennes de l'inexistence intentionnelle

Lorsqu'il introduit dans le passage cité plus haut, la notion d'inexistence intentionnelle, Brentano attribue en note son origine à Aristote :

Aristote lui-même parle de cette in-existence mentale. Dans son livre sur l'âme, il dit que l'objet senti, en tant que tel, est dans le sujet sentant ; que le sens contient l'objet senti sans sa matière³⁹.

Les passages que Brentano a en tête, qu'il cite plus tard longuement, se situent à la fin du livre II du *De Anima*, lorsqu'Aristote écrit :

(i) Le sens constitue ce qui est propre à recevoir les formes sensibles sans la matière⁴⁰.

(ii) Même ce qui voit se trouve comme coloré puisque le sensoriel est l'organe propre à recevoir le sensible sans la matière, dans chaque cas. C'est pourquoi, même après que les objets s'en sont allés, les sensations et représentations demeurent dans les organes sensoriels⁴¹.

(iii) Le sensitif [l'organe] est potentiellement tel que le sensible déjà réalisé⁴².

Il existe deux interprétations contraires de ces passages. La première recommande une lecture littérale, et soutient que recevoir la forme sensible, pour l'organe, c'est littéralement prendre cette forme. Ainsi, l'œil reçoit le rouge en rougissant. La seconde soutient au contraire qu'il ne faut pas prendre à la lettre les propos d'Aristote : si l'organe prend la forme sensible, cela signifie seulement qu'il devient *conscient* de cette forme. Appelons « *physiologique* », la première interprétation, dans la mesure où elle soutient que le fait pour l'organe de prendre la forme du sensible est bien un processus physiologique ; et « *spiritualiste* » la seconde, puisque selon elle « recevoir la forme sans la matière » ne désigne pas un processus physique mais un acte de conscientisation.

Brentano choisit clairement l'interprétation spiritualiste, s'inscrivant ainsi explicitement dans la lignée des grands commentateurs chrétiens : Jean Philopon, St Augustin, St Anselme et St Thomas d'Aquin. Récemment, Miles F. Burnyeat a soutenu une

³⁹ P. 88n.

⁴⁰ Trad. R. Bodéüs, 424a17.

⁴¹ 425b25 sqq.

⁴² 418a3.

interprétation similaire⁴³, critiquant l'interprétation physiologique défendue par R. Sorabji⁴⁴. Selon Sorabji, l'interprétation spiritualiste est fautive, mais féconde, dans la mesure où elle a permis à Brentano de formuler sa thèse de l'inexistence intentionnelle. Ce n'est qu'à la suite des multiples reconstructions des commentateurs chrétiens et arabes que l'on a fini par comprendre ce qu'Aristote dit en (i), (ii) et (iii) comme la description d'un processus immatériel de conscientisation, alors qu'il s'agit là clairement, pour Sorabji d'un processus physiologique. Cette position est étonnante au premier abord, car il est difficile d'imaginer qu'Aristote ait pu soutenir que l'œil rougissait quand il voit du rouge. Une telle thèse ne résiste pas à l'observation la plus sommaire. Mais, fait valoir Sorabji, ce n'est pas tant l'œil que l'humeur vitrée (*koré*) à l'intérieur de l'œil qui prend la forme sans la matière. Cette humeur est littéralement colorée par l'effet du sensible selon lui. De même, l'organe du toucher se réchauffe quand il est confronté au chaud. Cette position permet de rendre compte aisément de la citation (ii) : si nous regardons une tomate, l'humeur vitrée rougit. Si la tomate est enlevée, l'impression de rouge persiste un court instant : cela est dû au fait que l'humeur vitrée est encore rouge.

A l'opposé, Burnyeat soutient qu'Aristote ne décrit là rien d'autre qu'un changement spirituel : le fait de devenir conscient d'un sensible. La seule chose qu'Aristote nous dit de la physiologie concerne les *états* de réceptivité nécessaires mais non suffisants à la perception (la transparence de l'humeur vitrée, la température et la dureté intermédiaire de l'organe du toucher etc.), mais en aucun cas les *processus* physiologiques en jeu. C'est que, selon Burnyeat, Aristote pense qu'il n'y a plus rien à expliquer après cela : une fois les organes et les milieux décrits, l'explication est achevée, et il faut prendre la conscience perceptive comme un élément premier qui ne demande pas d'autre clarification. Dans une optique proprement aristotélicienne, l'émergence de la conscience est un fait primitif que l'on n'a pas à expliquer. En réponse, Sorabji fait valoir qu'Aristote explique longuement les processus par lesquels les organes sont *affectés*, en particulier dans son étude du toucher.

Nous verrons lors de l'examen du problème de la corrélation que ce débat a un enjeu plus large, qui est de savoir si Aristote peut être considéré comme un tenant de l'approche *fonctionnaliste* en philosophie de l'esprit. L'important est pour l'instant que le ralliement de

⁴³ Burnyeat, M. F., « Is an aristotelian philosophy of mind still credible ? (a draft) », in *Essays on Aristotle's De Anima*, M. C. Nussbaum & A. Oksenberg Rorty (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 15-26.

⁴⁴ Voir l'article de Sorabji dans le même volume, « Intentionality and physiological processes : Aristotle's theory of sense-perception », p. 195-225.

Brentano à l'approche spiritualiste permet de comprendre pourquoi il présente les deux thèses distinctes de l'intentionnalité et de l'inexistence comme ne faisant qu'une. En effet, la lecture physiologique implique que si ce qui est vu est le rouge de l'humeur vitrée, alors ce qui est vu n'est pas à proprement parler in-existant dans le mental : rien ne semble interdire en effet que l'humeur vitrée rougisse sans qu'un acte mental saisisse ce rougissement (imaginez qu'on présente la tomate à l'œil d'un cadavre) : le rouge n'est alors pas essentiellement un objet immanent au mental. Autrement dit, si Brentano avait suivi l'interprétation physiologique de la théorie aristotélicienne de la perception, il aurait été conduit à soutenir que les objets intentionnels ne sont pas inexistant, mais existent en dehors de l'esprit. C'est probablement en partie parce qu'il s'inscrit dans la lignée des interprètes chrétiens que Brentano a été conduit à lier intentionnalité et inexistence. Précisons que la contingence du lien entre ces deux thèses est attestée par le fait que Brentano abandonnera plus tard l'in-existence des objets intentionnels (en se réclamant du « réisme »), tout en maintenant la thèse de l'intentionnalité du mental⁴⁵. Comme le note Roderick Chisholm « Parler d'"intentionnalité" ne revient pas dire qu'il y a un type particulier d'objet "inexistant" ; c'est dire plutôt qu'il y a un type de phénomène psychologique qui est tout à fait différent de tout ce qui est purement physique »⁴⁶.

1.1.4. De l'intentionnalité à l'intensionnalité

Avant de clore cette présentation du critère intentionnel de distinction entre le physique et le mental, il nous faut dire quelques mots du devenir singulier du concept d'intentionnalité au sein de la philosophie analytique. Sorabji disait de l'interprétation spiritualiste de la théorie aristotélicienne de la perception qu'elle était une erreur féconde. Il en va dans une large mesure de même en ce qui concerne l'interprétation analytique orthodoxe de la théorie brentanienne de l'intentionnalité⁴⁷. Cette interprétation a été principalement le fait de deux auteurs importants : Roderick Chisholm et Willard Van Orman Quine. Chisholm, traducteur et éditeur des œuvres de Brentano, a joué un grand rôle dans la réévaluation de l'importance de Brentano au sein de la philosophie analytique : bien que son

⁴⁵ Voir notamment la lettre de Brentano à ses élèves, citée dans la préface de Kraus à l'édition de 1924, reproduite p. 382sqq de l'édition anglaise de 1995.

⁴⁶ *Perceiving*, p. 170, n.

⁴⁷ Pour une très bonne présentation du devenir de l'intentionnalité brentanienne au sein de la philosophie analytique, voir l'article « Intentionality » de Pierre Jacob dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>.

influence, notamment au travers de son élève Meinong qui fut l'objet des critiques de Russell, ait été déterminante, elle a pendant longtemps été négligée.

La lecture chisholmienne de l'intentionnalité a introduit dans la philosophie analytique une déformation durable de la thèse originale de Brentano⁴⁸. Chisholm on l'a vu, ne fait pas l'erreur de considérer que, pour le Brentano de 1874, les objets intentionnels existent en eux-mêmes, en dehors de l'esprit. En revanche, il ouvre la voie à une théorie *linguistique* de l'intentionnalité qui s'éloigne à bien des égards de la position brentanienne. Au terme de ce que Quine appellera une « ascension sémantique », Chisholm cherche à formuler un critère de distinction opératoire entre les *phrases* intentionnelles et les *phrases* non intentionnelles. C'est donc davantage les phrases qui portent sur l'intentionnalité que l'intentionnalité elle-même que Chisholm a en vu. Sa thèse centrale est que les phrases se rapportant à des phénomènes intentionnels sont des phrases intensionnelles. En toute rigueur, Chisholm ne devrait donc attribuer l'intentionnalité qu'aux référents des phrases intensionnelles. Mais il écrit comme si ces phrases étaient elles-mêmes intentionnelles, encourageant ainsi une confusion entre intentionnalité et intensionnalité.

L'intensionnalité a deux caractéristiques essentielles pour Chisholm. (i) Tout d'abord, une phrase intensionnelle n'autorise pas, contrairement à une phrase extensionnelle, la substitution des termes coréférentiels *salva veritate*. Ainsi, si nous disons « La Corse est au nord de la Sardaigne », nous pouvons substituer à « La Corse », l'expression « L'île de beauté » sans changer la valeur de vérité de la phrase. Nous sommes donc dans le cadre d'un contexte *extensionnel* ou *transparent*. En revanche, si l'on dit « Paul croit que la Corse est au nord de la Sardaigne », il n'est plus possible de substituer « L'île de beauté » à « La Corse », car Paul ne croit pas forcément que l'île de beauté est au nord de la Sardaigne (il ne sait peut-être pas que « L'île de beauté » est aussi la Corse). Le contexte est alors *intensionnel* ou *opaque*⁴⁹. (ii) La seconde caractéristique des phrases intensionnelles est de ne pas autoriser la généralisation existentielle, contrairement aux phrases extensionnelles. Si je dis « Gottlob a un prénom rigolo », cela implique qu'il existe au moins une personne qui a un prénom

⁴⁸ Chisholm, R. M., *Perceiving : a Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957 (en particulier le chapitre 11 « Intentional Inexistence », p. 168-185).

⁴⁹ Chisholm emprunte à Frege la distinction entre deux types de contextes, opaque et transparent (Frege parle de référence directe et de référence indirecte). Le premier interdit la substitution des termes coréférentiels, le second la permet. On trouve également cette distinction dans les *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead (sur ce point, voir D. Vernant, *Russell*, p. 145 sqq.).

rigolo⁵⁰. En revanche, à partir de « Julie trouve que Gottlob a un prénom rigolo », on ne peut inférer qu'il existe quelqu'un qui a un prénom rigolo⁵¹. En définitive, à chaque fois que nous voulons faire référence à des phénomènes mentaux, nous devons utiliser des attitudes propositionnelles (x croit que, pense que, sait que, désire que, veut que, etc.), et celles-ci introduisent un contexte intensionnel (ou opaque).

La conclusion que Chisholm tire de ces deux critères d'intensionnalité est que l'on ne peut réduire les phrases décrivant des phénomènes intentionnels à des phrases décrivant des phénomènes physiques, tels des comportements. Cela confirme d'après lui la thèse de Brentano : l'intensionnalité étant la marque de l'intentionnalité, l'intentionnalité est bien la marque irréductible du mental.

Dans un chapitre important de *Word and Object* (1960)⁵² intitulé « *Flight from intensions* » (« La fuite loin des intensions »), Quine repart de la conclusion de Chisholm avec laquelle il s'accorde : l'irréductibilité du vocabulaire intentionnel à des termes de comportement. Cette conclusion recoupe à ses yeux sa propre thèse d'indétermination de la traduction : nous ne pouvons pas traduire l'idiome intensionnel en un langage purement extensionnel, c'est-à-dire réduire les phénomènes mentaux à des dispositions comportementales sans faire de conjectures arbitraires d'un point de vue scientifique. Par exemple, nous ne pouvons pas traduire « Gottlob croit que Julie l'aime » (phrase intensionnelle qui désigne un état intentionnel—une croyance) par « Gottlob répondra "oui" si on lui demande "crois-tu que Julie t'aime ?" » (phrase extensionnelle qui ne désigne que des phénomènes physiques) car, entre autres choses, Gottlob pourrait très bien mentir. Et toutes les tentatives que nous ferons pour réduire les phrases désignant des phénomènes mentaux à des phrases désignant des phénomènes physiques, aussi sophistiquées soient-elles, se heurteront toujours à ce type d'indétermination. Quine rejoint donc, via sa thèse d'indétermination de la traduction, la thèse de Brentano reprise par Chisholm de l'irréductibilité du mental au physique. Mais Quine en tire une conclusion radicalement

⁵⁰ Formellement, on a : $Fa \rightarrow \exists xFx$.

⁵¹ Chisholm présente en fait *trois* marques de l'intentionnalité. Nous confondons ici la deuxième et la troisième. Il distingue les cas où le complément de la phrase est une expression substantive (« Diogène cherche un homme honnête ») des cas où le complément est une clause propositionnelle (« James croit qu'il y a des tigres en Inde »). Dans le premier cas, une phrase est intentionnelle si elle ne permet pas de prendre un engagement existentiel, positif ou négatif, à l'égard de ce que désigne l'expression substantive. Dans le second, une phrase est intentionnelle si elle ne permet pas d'impliquer la vérité ou la fausseté de la proposition complément. (*Perceiving*, p. 170-171).

⁵² *Le mot et la chose*, Trad. Fr. J. Dopp et P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977.

opposée à celle de Brentano. La distinction entre phénomènes mentaux et phénomènes physiques justifiait selon Brentano l'introduction d'une science autonome des phénomènes mentaux : la psychologie, qui trouvait ainsi son objet propre. Quine soutient au contraire qu'aucune analyse scientifique des phénomènes intentionnels ne peut être menée :

La thèse de Brentano sur l'irréductibilité des constructions intentionnelles se confond avec la thèse de l'indétermination de la traduction.

Nous pouvons accepter la thèse de Brentano et l'interpréter soit comme la preuve que les constructions intentionnelles sont indispensables et qu'il est important d'avoir une science autonome de l'intention, soit comme la preuve que les constructions intentionnelles manquent de fondement et qu'une science de l'intention est vide.

Mon attitude, à l'opposé de celle de Brentano, est la seconde⁵³.

Cette « science autonome de l'intention » que Quine récuse n'est donc rien moins que la psychologie pour Brentano. Nous verrons lors de l'examen du problème de la corrélation (deuxième partie) qu'une telle thèse présente de nombreuses affinités avec le béhaviorisme et l'éliminativisme, qui cherchent moins à résoudre ce problème qu'à le dissoudre. Pour l'heure, il importe de porter un regard plus critique non sur le dénigrement quinien de l'intention, mais sur l'assimilation de l'intension à l'intention qu'il présuppose. Cette thèse de Chisholm pose de véritables difficultés, cela, même si on réinstaura la distinction de niveau entre l'intensionnalité, qui relève du langage et l'intentionnalité, qui concerne les états mentaux auxquels réfèrent les phrases intensionnelles. Selon elle, tous les phénomènes mentaux et seuls les phénomènes mentaux sont décrits par des phrases intensionnelles. La première partie de la thèse, –tous les phénomènes mentaux sont décrits par des phrases intensionnelles–, est contredite par le fait que deux phénomènes mentaux, la connaissance et la perception, sont décrits par des phrases qui ne passent pas conjointement les deux tests d'intensionnalité. Les phrases désignant des actes connaissance ne passent pas le test de l'impossibilité de la généralisation existentielle. Ainsi, de « Galilée sait que la terre tourne », on peut inférer « La terre tourne ». (Ce qu'on ne peut pas faire à partir de « Galilée croit que la terre tourne » : le présupposé est que la connaissance est au moins une croyance *vraie*). La perception est un problème plus délicat encore pour le critère chisholmien de l'intentionnalité. Chisholm est pourtant convaincu qu'elle ne pose pas problème :

⁵³ *Le mot et la chose*, p. 307.

Quand nous utilisons les termes de perception de façon propositionnelle, nos phrases exhibent la troisième des marques de l'intentionnalité [l'impossibilité d'une substitution *salva veritate* des termes coréférentiels]. Je peux voir que John est l'homme dans le coin et John peut être quelqu'un de malade ; mais je ne vois pas alors que John est quelqu'un qui est malade. Les phrases de perception, on l'a vu, impliquent des phrases concernant les actes de *prendre pour* et de *supposer*⁵⁴.

Est-ce toujours vrai pourtant ? Il semble bien que certaines phrases désignant des actes de perception *ne passent pas* le test de la non substituabilité des identiques. Ainsi : « Pierre a aperçu Alexandre Vialatte » est une phrase qui a la même valeur de vérité que « Pierre a aperçu le chroniqueur de *La Montagne* » (dans les années cinquante, Vialatte écrivait des chroniques dans ce journal) : la substitution d'un terme coréférentiel ne change pas la valeur de vérité de la phrase. De même, il y a bien un sens dans lequel si John voit un homme dans le coin, et que l'homme dans le coin est malade, alors John voit un homme malade. Le fait à noter est la suppression du « que » après le verbe voir. Si le critère de Chisholm marche pour le « voir que », il ne fonctionne pas pour le « voir \emptyset »⁵⁵. Le « que » introduit un contexte opaque, c'est-à-dire intensionnel. Il y a donc au moins deux registres d'emploi des verbes perceptifs, l'un extensionnel, l'autre intensionnel. Fred Dretske a appelé « voir non épistémique » le type de perception visuelle auquel réfère les phrases du premier type, qui ne relèvent pas du « voir que ». Ce type de perception est *dépourvu de contenu de croyance*, et permet dès lors la substitution des identiques *salva veritate*⁵⁶. Dretske rejette ainsi l'affirmation de Chisholm selon laquelle toute phrase de perception implique un acte de *prendre pour* ou de *supposer* : la perception non épistémique est dénuée de tels contenus de croyance. Ce que Dretske cherche à mettre en évidence est l'existence d'un niveau de perception fondamental qui serait indépendant et imperméable aux croyances de plus haut niveau :

Le sauvage hébété, soudain transporté de son environnement natif à une station de métro de Manhattan, peut assister à l'arrivée du 3h45 aussi clairement que l'abonné las. L'ignorance de *X* n'affecte pas la vision de *X*⁵⁷.

Il y a alors un sens, dit Dretske, où voir *x* est comme marcher sur *x* : cela n'implique nullement d'avoir de croyance à propos de *x*. Le mode de désignation de *x* est indifférent. Si

⁵⁴ *Perceiving*, chap. 11, p. 172.

⁵⁵ Effectivement, « Pierre a vu que Vialatte portait un chapeau » n'a pas la même valeur de vérité que « Pierre a vu que le chroniqueur de *La Montagne* portait un chapeau ». Chisholm a raison pour ce type de phrase.

⁵⁶ Dretske, F., *Seeing and Knowing*, Routledge & Kegan Paul, Chicago, 1969, chap. II, « Non-epistemic seeing ».

⁵⁷ *Sensing and Knowing*, p. 8.

Pierre marche sur une fleur de millepertuis, il marche sur une fleur d'*hypericum*. De même pour Dretske, si Pierre voit une fleur de millepertuis de façon non épistémique, il voit une fleur d'*hypericum*⁵⁸. La perception pose donc un problème au regard de la lecture chisholmienne de l'intentionnalité. (Il est significatif à ce titre que Chisholm n'entame son traitement de l'intentionnalité qu'à l'issue de l'examen de la perception, à laquelle sont consacrés les dix premiers chapitres de son livre). Alors que la perception était chez Brentano un phénomène intentionnel central, Chisholm suppose que l'intentionnalité n'entre en jeu qu'au niveau plus élevé des croyances, des désirs, des souhaits, des suppositions etc. Si la perception est intentionnelle, ce n'est que parce qu'elle implique des phénomènes de ce type. Cette lecture linguistique de l'intentionnalité marquera de nombreux philosophes analytiques.

La seconde partie de la thèse de Chisholm, « seuls les phénomènes mentaux sont décrits par des phrases intensionnelles » se heurte également à une objection de Dretske. Celui-ci soutient que les énoncés de loi du type « c'est une loi que tous les F sont G » sont des énoncés intensionnels qui n'autorisent pas la substitution des termes coréférentiels. Le problème est de distinguer les véritables énoncés de loi des généralisations accidentelles. Par exemple, l'énoncé « Toute sphère de plutonium-239 a une masse inférieure à 100 tonnes » est un énoncé de loi, dans la mesure où étant donnée la masse critique d'une sphère de plutonium-239 (environ 10kg) il est nécessaire qu'une sphère de plutonium-239 ait une masse inférieure à 100 tonnes. Mais l'énoncé « Toute sphère d'or a une masse inférieure à 100 tonnes », bien qu'il ait de grandes chances d'être universellement vrai, n'est pas un énoncé de loi : qu'il n'existe pas de sphère en or de plus de plus de 100 tonnes est un fait simplement contingent. Une telle sphère n'est pas physiquement impossible. L'idée de Dretske est que dans les énoncés de généralisations accidentelles de type « Tous les F sont G », F et G font référence à des *particuliers*. En revanche, dans les énoncés de loi de type « C'est une loi que tous les F sont G », F et G font référence aux *propriétés* de ces particuliers, en vertu desquelles la loi vaut. C'est pourquoi il n'est pas possible d'y substituer les termes coréférentiels sans risquer de perdre le caractère nomique de l'énoncé⁵⁹. Pour prendre un exemple plus intuitif, si « C'est une loi que tous les hommes ont des croyances » et qu'il est vrai que tous les hommes et seuls les hommes sont des bipèdes sans plumes, on ne peut pas

⁵⁸ Voir *Seeing and Knowing* p. 6 : Dretske prend l'exemple de marcher sur un petit insecte.

⁵⁹ Dretske, F., « Laws of nature », *Philosophy of science*, 44, 1977, p. 248-268. Pour une présentation plus précise de la position de Dretske, voir le livre de Max Kistler *Causalité et lois de la nature*, Paris, Vrin, 1999. Kistler y présente également un argument voisin de Dagfinn Føllesdal en faveur du caractère intensionnel des énoncés causaux du type « Il est causalement nécessaire que... ». Kistler cherche pour sa part à rétablir le caractère extensionnel des énoncés causaux.

inférer pour autant que « C'est une loi que tous les bipèdes sans plumes ont des croyances ». Ce n'est pas parce qu'on n'a pas de plumes que l'on a des croyances. Il semble au moins concevable qu'un bipède sans plumes n'ait pas de croyances. Puisque les lois de la nature ne sont pas des phénomènes mentaux, il semble donc qu'il existe des phrases intensionnelles qui réfèrent à des phénomènes non intentionnels, mais physiques.

Le critère intensionnel de l'intentionnalité, et l'ascension sémantique à laquelle il conduit paraissent donc douteux à double titre : d'une part parce que certains phénomènes intentionnels tels que la connaissance et la perception manquent d'être décrits par des phrases intensionnelles ; d'autre part parce que certains phénomènes physiques sont décrits par des phrases intensionnelles. En outre, alors que l'intentionnalité ne peut être présentée, en toute rigueur, que comme un critère de l'intentionnalité, nombre de philosophes en sont venus à la suite de Chisholm à réduire la seconde à la première, concevant ainsi toute intentionnalité sur le mode linguistique. La tendance tend en partie à s'inverser aujourd'hui : sous l'impulsion des travaux de Fred Dretske et de Gareth Evans, un large débat a été soulevé autour de la question de savoir si les états mentaux pouvaient être dirigés vers des objets de façon *non conceptuelle*. Cette réaction contre l'interprétation linguistique dominante de l'intentionnalité constitue de fait un retour à la thèse originale de Brentano, qui ne soutient nulle part que l'intentionnalité est de nature conceptuelle et/ou linguistique. Il conçoit bien plutôt l'intentionnalité comme une caractéristique *phénoménologique* des états mentaux, accessible par la conscience interne : tous les états mentaux, soutient-il en substance, nous *semblent* orientés vers des objets distincts d'eux⁶⁰. A cet égard, l'interprétation de Brentano par son élève Husserl dans les *Recherches Logiques* est plus fidèle : elle ne commet pas l'erreur de conceptualiser l'intentionnalité. Le fait qu'un nombre croissant de philosophes analytiques plaident en faveur d'une conception phénoménologique de l'intentionnalité⁶¹, peut certes être interprété comme un signe de convergence entre la tradition analytique et la phénoménologie du premier Husserl. Reste que les difficultés de la théorie linguistique de l'intentionnalité

⁶⁰ Et si d'aventure il semblait à quelqu'un qu'un état mental (la douleur par exemple) ne lui présentait aucun objet, Brentano lui répondrait qu'il fait une erreur d'observation et se ferait fort de gagner son assentiment en lui montrant la source de son erreur (p. 200). L'appel à l'expérience interne ne coupe pas court à toute discussion rationnelle.

⁶¹ C'est la position de Tim Crane, (« Intentionality as the Mark of the Mental », *op. cit.*) qui souligne « la priorité de l'intentionnalité comme une notion *phénoménologique* » (p. 249). Voir également, dans le même volume, l'article de Gregory McCulloch, « Intentionality and Interpretation » qui présente et critique l'analyse linguistique de l'intentionnalité qui a dominé la philosophie analytique.

soulignent aussi l'urgence d'en fournir une autre, tant celle-ci est inchoative chez Brentano, et absente chez Husserl⁶².

C'est précisément parce que l'intentionnalité est une notion phénoménologique, qui nous est directement accessible en première personne, qu'elle permet de caractériser la distinction *apparente* du corps et de l'esprit, préalablement à la question de savoir si corps et esprit sont *effectivement* distincts. Il est important de comprendre que même ceux qui croient que le corps et l'esprit ne sont pas distincts et constituent une seule et même chose (ce qui n'est pas le cas de Brentano) doivent bien, pour formuler leur thèse, supposer qu'il *semble* y avoir une différence entre l'un et l'autre, que nos *concepts* de corps et d'esprit, sinon leurs objets, sont distincts. L'intentionnalité constitue un premier moyen de spécifier cette distinction apparente. Un autre, que nous allons maintenant aborder plus rapidement, est fourni par le critère spatial de distinction entre le corps et l'esprit.

1.2. Le critère spatial

Bien qu'une majorité de philosophes rejettent le dualisme de Descartes, nombreux sont ceux qui admettent sa thèse selon laquelle le corps est étendu et l'esprit ne l'est pas. C'est notamment le cas de Spinoza, de Kant ou de Bain. Cette thèse pourtant, n'est pas à proprement parler *défundue* par Descartes : elle est plutôt assertée. Le corps comme chose étendue, et l'esprit comme chose pensante sont deux notions simples et primitives que nous trouvons en nous (*Principes de philosophie*, article 48). Elles se passent pour ainsi dire de démonstration. Ainsi Descartes écrit-il, à l'article 8 des *Principes de la philosophie*, « nous connaissons *manifestement* que pour être, nous n'avons pas besoin d'extension » (nous soulignons). La thèse selon laquelle tous les phénomènes physiques sont étendus et aucun phénomène mental ne l'est, est en effet assez intuitive. Mais résiste-t-elle à l'examen ?

Hume admet qu'aucun phénomène mental n'est étendu, mais nie qu'ils soient les seuls à ne pas l'être. Comme Descartes, Hume souligne le caractère tout à fait immédiat et évident de la première thèse :

⁶² Sur l'absence de théorie de l'intentionnalité chez Husserl, voir l'introduction de Kevin Mulligan « De la philosophie autrichienne et de sa place » au volume *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil, Histoire et actualité*, Paris, Vrin, 2001.

Peut-on, en effet, concevoir une passion longue d'un yard, large d'un pied et épaisse d'un pouce ? La pensée et l'étendue sont donc des qualités complètement incompatibles et ne peuvent en aucun cas s'incorporer ensemble en un seul sujet⁶³.

La pensée n'est donc pas étendue. Mais Hume se sépare de Descartes affirmant que certains phénomènes *non* mentaux sont également dépourvus d'étendue. Seuls les objets de la vue et du toucher ont pour Hume des propriétés spatiales. Les sons, les odeurs, les saveurs n'en ont pas :

Une réflexion morale ne peut être placée à la droite ou à la gauche d'une passion, et une odeur ou un son ne peuvent pas être de forme circulaire ou carré⁶⁴.

Phénomènes mentaux (les réflexions morales) et phénomènes physiques (les odeurs et les sons) sont ici clairement logés à la même enseigne. D'après ce second argument, il semble donc y avoir des choses corporelles qui ne sont pas étendues : les sons, les odeurs et les saveurs. Seules les idées de la vue et du toucher possèdent des propriétés spatiales selon Hume. Le critère spatial de distinction du corps et de l'esprit est donc trop faible : la classe des phénomènes inétendus qu'il délimite est trop large puisqu'elle contient également des phénomènes non mentaux.

Certains iront même plus loin en intégrant aux qualités dépourvues d'extension les qualités tangibles, réservant la spatialité aux seules qualités visuelles. Ainsi Ernst Platner (1793) soutiendra-t-il que « le sens du toucher est par lui-même entièrement ignorant de tout ce qui se rapporte à l'étendue et à l'espace ». Thomas K. Abbott (1864) soutiendra une thèse voisine de même, plus récemment, que Max Von Senden (1960) et Gareth Evans (1985). L'argument central en faveur de cette position, est que la représentation de la spatialité nécessite la représentation *simultanée* de différents points. Or le toucher, en raison de l'étroitesse du champ tactile, possède un mode d'exploration essentiellement séquentiel et ne peut dès lors représenter que le temps. Seules les données visuelles seraient donc douées de spatialité, alors que les sons, les saveurs, les odeurs, les températures et les pressions seraient à ranger aux côtés de l'esprit, parmi les phénomènes non spatiaux.

⁶³ *Traité de la nature humaine*, I, IV, V, p. 323 de l'édition de poche.

⁶⁴ *Ibid*, p. 324.

Brentano, bien qu'il refuse le critère spatial de distinction entre l'âme et le corps, n'admet pas pourtant que certaines qualités sensibles puissent être dépourvues de propriétés spatiales. Toutes les qualités sensorielles sont expérimentées comme localisées selon lui⁶⁵. Dans son optique, Hume refuse donc ce critère pour de mauvaises raisons. Une autre raison de le rejeter est de faire valoir non pas qu'il existe des phénomènes physiques inétendus, mais plutôt que les phénomènes mentaux sont en un sens étendus. Ainsi on peut objecter à Descartes, Spinoza, Hume ou Kant que nous localisons nos propres pensées dans l'espace que nous occupons, ou que les douleurs, qui sont des phénomènes mentaux, ont bien une localité. Brentano ne semble pas non plus friand de ces arguments à l'encontre du critère spatial (on a vu pourquoi en ce qui concerne la douleur). Il se contente de dire que le large désaccord qui subsiste quant à la pertinence ou non d'un tel critère constitue une raison suffisante d'en chercher un autre.

Mais la principale raison qui nous incite à rejeter ce critère à ce stade est qu'il ne permet pas de formuler le problème de l'interaction sans déjà présupposer une réponse dualiste. En effet, si le problème est posé en termes de corrélation entre ce qui est étendu et ce qui ne l'est pas, toute entreprise moniste d'identification de l'un à l'autre semble exclue par avance. Le critère intentionnel à l'inverse n'interdit pas d'emblée que l'on s'interroge sur une possible identification des phénomènes mentaux aux phénomènes physiques (même si Brentano ne croyait guère à une telle possibilité). Le thème de la « naturalisation de l'intentionnalité » occupe une place importante au sein de la philosophie contemporaine de l'esprit. En revanche, il semble impossible d'envisager une naturalisation de ce qui par essence, n'est pas étendu. Le critère spatial ne permet donc pas de formuler la distinction du corps et de l'esprit et les problèmes qui en découlent de manière neutre.

1.3. Le critère épistémologique

Un dernier critère de distinction du corps et de l'esprit consiste à dire que la connaissance que nous avons de l'esprit est bien plus immédiate, certaine et infaillible que celle que nous avons des corps. Nous aurions un accès privilégié à notre propre esprit, par une faculté que l'on appellera tantôt introspection, tantôt réflexion, tantôt conscience, tantôt

⁶⁵ Voir ses *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Leipzig: Duncker & Humblot 1907.

conscience *interne*, tantôt sens interne, tantôt perception interne, tantôt aperception, tantôt sentiment de soi, et qui, contrairement à la connaissance des objets physiques, ne serait pas sujette à l'erreur⁶⁶. Cette idée est au cœur de l'épistémologie cartésienne. Ainsi l'article 11 des *Principes de la Philosophie* (1^{ère} partie) est-il intitulé « Comment nous pouvons plus clairement connaître notre âme que notre corps » et cherche à montrer « comment la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps et qu'elle est incomparablement plus évidente [...] ». La réponse de Descartes consiste faire remarquer que nous sommes bien plus *certain*s de la connaissance que nous avons de notre pensée que de la connaissance que nous avons des corps : si je touche un objet, il n'est peut-être pas certain que cet objet existe (car je pourrais être victime d'une hallucination), mais il reste tout à fait incontestable qu'il me *semble* que je touche cet objet. Ce que je pense peut être faux, mais le fait que je le pense est indubitable :

Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. [...] Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe⁶⁷.

On a vu que Brentano rejoignait Descartes sur ce point, en admettant à la fois l'infailibilité de la conscience réflexive, c'est-à-dire de la connaissance immédiate que nous avons de nos propres phénomènes mentaux, et le fait que seuls ces phénomènes et tous ces phénomènes étaient immédiatement conscients. (En outre, la thèse de Brentano selon laquelle les phénomènes mentaux se prennent eux-mêmes pour objets secondaires et qu'il n'y a donc pas besoin de postuler de phénomènes mentaux *sui generis* qui auraient pour fonction de porter sur d'autres phénomènes mentaux est présente également chez Descartes⁶⁸.) Une telle solution pose un certain nombre de problèmes. Nous en mentionnerons trois, les deux premiers se posant également au critère brentanien de l'intentionnalité, dans la mesure où celui-ci implique que tout phénomène mental est conscient. Le premier est d'ordre

⁶⁶ Ces termes ne désignent cependant pas l'accès que nous avons à notre esprit chez tous les philosophes. En particulier, les termes de sens interne, de sentiment de soi ou de perception interne renvoient parfois à l'accès que nous avons non à notre esprit, mais à notre corps.

⁶⁷ AT, IX, 22. De même, à l'issue du célèbre passage au cours duquel Descartes remarque qu'il *juge* plutôt qu'il ne *voit* que la cire demeure la même, montrant ainsi que seule l'étendue nous donne une connaissance claire des corps, il se demande comment il ne connaîtrait pas l'esprit mieux encore qu'il ne connaît la cire même : « Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ? » (AT, IX, 26).

⁶⁸ Ce dernier affirme ainsi que c'est par la même fonction de l'âme que nous voulons et que nous percevons que nous voulons : *Passions de l'âme*, art. 19.

épistémologique : on peut admettre que la connaissance que nous avons des phénomènes mentaux est infaillible et qu'elle peut fournir ainsi un fondement certain. Mais ce fondement, aussi absolu soit-il, demeure foncièrement *privé* : la connaissance n'est ainsi fondée que sur une certitude *subjective*. Nous reviendrons sur ce point lors de l'examen de la critique béhavioriste de l'introspection.

Le second problème nous concerne plus directement ici : est-il certain que tous les phénomènes mentaux sont conscients, c'est-à-dire immédiatement et infailliblement accessibles à leur sujet ? Descartes, Locke⁶⁹ et Brentano répondent oui. Leibniz et Helmholtz, entre autres, répondent non. Tentons de spécifier la position des uns et des autres. Locke retient deux thèses cartésiennes, qui selon lui ne sont pas compatibles :

(i) L'âme pense toujours : la pensée étant l'attribut essentiel de l'âme⁷⁰, celle-ci ne peut cesser de penser sans cesser d'être une âme (pas plus qu'un corps ne pourrait cesser d'être étendu sans cesser d'être un corps).

(ii) Toute pensée est consciente : « Par le mot de penser, écrit Descartes, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »⁷¹.

Le problème est que la conjonction de ces deux thèses se heurte à un contre-exemple intuitif : nous n'avons pas toujours conscience de penser, c'est-à-dire qu'il ne nous semble pas toujours que nous pensons. Il nous arrive de nous absenter, ou tout simplement de dormir. Si cela est vrai, c'est soit, contre (i), que nous ne pensons pas toujours, soit, contre (ii), que nous pensons parfois sans en avoir conscience (soit les deux). Locke et Leibniz s'accordent à dire que l'on ne peut maintenir conjointement ces deux thèses cartésiennes. Mais ils se séparent quant à la thèse qu'il convient de rejeter. Pour Locke, il faut maintenir que toute pensée est consciente et nier que l'âme pense toujours⁷². Pour Leibniz au contraire, il faut maintenir que l'âme pense toujours, mais abandonner l'idée que toute pensée est consciente. Locke exprime ainsi sa position :

⁶⁹ « celui qui observe les opérations de son esprit ne peut en avoir que des idées claires et évidentes », *Essai sur l'entendement humain*, II, i, §7.

⁷⁰ *Principes de la philosophie*, Première partie, article 53.

⁷¹ *Principes de la philosophie*, Première partie, article 9.

⁷² Locke donne la définition suivante de la conscience : « La conscience est la perception de ce qui se passe pour un homme dans son propre esprit. », *Essai sur l'entendement humain*, II, i, §19.

J'avoue pour ma part avoir une de ces âmes frustes qui ne se perçoivent pas toujours en train de contempler des idées et qui ne conçoivent pas qu'il soit plus nécessaire pour l'âme de penser toujours, que pour le corps de se mouvoir toujours ; car la perception des idées, selon moi, est pour l'âme ce que le mouvement est pour le corps : non pas son essence, mais l'une de ses opérations. Et donc, bien que penser soit tenu pour l'action la plus propre de l'âme, il n'est pas nécessaire de supposer que celle-ci soit toujours en train de penser, toujours en action.

[...]Je ne dis pas qu'il n'y a point d'âme en un homme parce que dans son sommeil il n'y est pas sensible ; mais je soutiens qu'il ne saurait penser, en quelque temps que ce soit, qu'il veille ou qu'il dorme, sans y être sensible. Y être sensible n'est pas nécessaire à quoi que ce soit, sauf à nos pensées : cela leur est, cela leur sera toujours, nécessaire tant que l'on ne pourra penser sans en être conscient⁷³.

Afin de justifier cette position, Locke commence par apporter deux arguments en faveur de la thèse (ii). Le premier est de portée relativement restreinte : il n'est pas possible de concevoir que l'âme pense sans que nous en soyons conscients parce que cela impliquerait qu'elle pourrait ressentir du plaisir ou de la douleur sans que nous les ressentions. Une telle chose est inenvisageable « car être heureux ou malheureux sans en être conscient me paraît totalement contradictoire et impossible ». Nous avons déjà rencontré un argument de ce type lors de l'examen des objections à l'encontre de l'intentionnalité comme marque de l'esprit : la douleur, soutiennent Reid et Hamilton, ne laisse pas de place à la distinction entre l'acte et l'objet. L'argument de Locke est voisin : on ne peut avoir mal sans le sentir, car la douleur consiste en cette sensation même (de même pour la faim ou le plaisir). Cet argument est cependant de portée restreinte au regard du problème du rapport de la pensée à la conscience car s'il est concluant, il montre seulement que les pensées douloureuses ou plaisantes, heureuses ou malheureuses sont conscientes (ce que Leibniz est prêt à concéder⁷⁴) mais pas que *toute* pensée l'est.

Pour généraliser sa position, Locke introduit alors un second argument qui fait directement le lien l'impossibilité des pensées inconscientes et le problème de l'identité personnelle⁷⁵. Locke soutient en substance que si son âme pouvait penser sans qu'il en soit conscient, c'est que son âme et lui feraient deux. Cet argument est distinct du précédent et son impact est bien plus large : il vaut non seulement dans les cas où l'âme a des pensées douloureuses (si mon âme souffre sans que j'en sois conscient, c'est que ce n'est pas moi qui

⁷³ *Essai sur l'entendement humain*, II, i, §10.

⁷⁴ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, i, §11.

⁷⁵ Nous reviendrons plus en détail sur le problème de l'identité personnelle dans la deuxième partie de ce cours, lors de l'examen de la question du corps propre.

souffre et que mon âme n'est alors pas moi) mais également pour les pensées indolentes. Ainsi, si mon âme pense consciemment à quelque chose, que cette pensée n'est pas accompagnée de plaisir de douleur, et que pour ma part je ne pense pas consciemment à ce quelque chose, c'est que mon âme n'est pas moi. En effet, remarque Locke, imaginons que Castor et Pollux dorment et s'éveillent alternativement⁷⁶ de sorte qu'ils ne partagent qu'une âme, qui régulièrement quitte celui qui s'endort pour rejoindre celui qui s'éveille. L'idée de Locke est que bien que n'ayant qu'une seule âme à partager, Castor et Pollux seront deux personnages aussi distincts que Socrate et Platon : aucun n'étant informé des pensées de l'autre, aucun ne pouvant s'en *souvenir*, l'un pourrait très bien être heureux et l'autre malheureux. Il ne peut y avoir d'identité personnelle s'il n'y a pas continuité de la conscience de soi, cette continuité étant assurée non par un état de veille constant, mais par la mémoire. L'argument de Locke en faveur de la thèse (ii) est donc que s'il était possible de penser sans en être conscient, l'âme et l'homme seraient deux personnes distinctes. Un corollaire de cette seconde thèse, selon Locke, est que l'âme ne peut penser séparément du corps. Si le corps dort, la conscience s'éteint.

Une fois montré qu'il est impossible de penser sans en être conscient, il suffit à Locke de mettre en évidence des cas où nous n'avons pas conscience de penser pour pouvoir conclure que nous ne pensons pas toujours. Nous avons parlé du cas du sommeil. Un cartésien pourrait répondre que lors des rêves, notre âme est bien consciente de rêver. Mais Locke soutient qu'il nous arrive de dormir sans rêver. Il serait inutile au cartésien de lui répondre que c'est peut-être tout simplement que nous ne nous rappelons pas avoir rêvé. Car pour Locke, puisque la mémoire est au fondement de l'identité personnelle, si nous ne nous souvenons pas avoir rêvé, c'est que *nous* n'avons pas rêvé : le cartésien peut toujours penser que l'âme a rêvé seule de son côté, mais cette âme, à ce moment, n'est plus la nôtre. Le sommeil sans songe semble donc possible, et la seule façon d'expliquer un tel phénomène sans soutenir qu'il y a des pensées inconscientes est de soutenir que l'âme ne pense pas toujours.

Avant de passer à l'examen de la réponse que Leibniz fait à Locke, il importe de mentionner la possible contradiction qu'introduit la réponse de Locke à la question de Molyneux dans la seconde édition de *l'Essai sur l'entendement humain*. La question de Molyneux consiste à demander si un aveugle-né qui recouvrerait la vue et auquel on

⁷⁶ Dans la mythologie, Zeus partage entre ces deux jumeaux le don de l'immortalité, et ceux-ci vivent alternativement sur terre et dans les enfers.

présenterait un globe et un cube pourrait, sans les toucher, les discerner et dire quel est le globe et quel est le cube. Rapidement, la réponse de Locke est négative parce que les idées qui nous viennent de la vue sont bidimensionnelles, –nous ne voyons jamais un globe mais seulement un disque plat diversement ombragé–, et que c'est seulement par habitude que nous *jugeons* qu'il s'agit d'un globe. Locke écrit ainsi, dans le paragraphe intitulé « Les idées de sensation sont souvent modifiées par le jugement » :

Il faut en outre observer, concernant la perception, que *souvent les idées reçues par la sensation sont, chez les adultes, modifiées par le jugement sans qu'on le remarque*⁷⁷.

Ce qui nous intéresse ici est que Locke semble admettre, pour expliquer l'impression que nous avons de voir des objets tridimensionnels alors que les idées ne sont que des images bidimensionnelles, des sortes de *jugements inconscients*. Cela, comme le remarquera Condillac⁷⁸, est en contradiction directe avec sa thèse selon laquelle tous les phénomènes mentaux sont conscients.

Dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibniz, qui semble admettre avec Locke que les deux thèses cartésiennes ne peuvent être maintenues conjointement, adopte la position contraire qui consiste à abandonner la thèse (ii) selon laquelle toute pensée est consciente pour sauver la thèse (i), selon laquelle l'âme pense toujours. La première raison pour laquelle Leibniz refuse d'admettre que l'âme puisse s'interrompre de penser est qu'elle devient en ce cas une pure puissance de penser qui ne penserait pas en acte. Or pour Leibniz, « les puissances véritables ne sont jamais de simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action »⁷⁹. Ce principe selon lequel il n'y a pas de faculté sans acte est intimement lié au système métaphysique de Leibniz et il dépasserait notre propos d'y entrer ici plus avant. La seconde raison pour laquelle Leibniz maintient que l'âme pense toujours est qu'il considère que les arguments de Locke à l'encontre de cette thèse ne sont pas concluants. Ces arguments sont du type : puisque nous n'avons pas l'impression de penser quand nous dormons, nous n'avons aucune raison de soutenir que nous pensons. Leibniz remarque qu'à suivre ce type de raisonnement, nous devrions nier l'existence de corps imperceptibles pour la raison que nous n'avons jamais l'impression de les sentir, ce que Locke ne pourrait bien sûr pas accepter. Dès

⁷⁷ *Essai*, II, ix, §8.

⁷⁸ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, vi, §3 : « une raison qui suffirait seule pour détruire cette opinion de Locke, c'est qu'il est impossible de nous faire avoir conscience de ces sortes de jugements. »

⁷⁹ *Nouveaux essais*, II, i, §9.

lors, il devient possible de soutenir sans absurdité qu'il existe des pensées qui ne sont pas aperçues, c'est-à-dire dans notre terminologie, des phénomènes mentaux inconscients. En effet, de même que nous connaissons les corps imperceptibles par leurs effets, de même les pensées dont nous n'avons pas conscience « se font connaître par des conséquences certaines ». Ces pensées inconscientes, Leibniz les appelle des *petites perceptions*. Celles-ci ne sont pas assez distinctes pour que l'on s'en aperçoive ou que l'on s'en souvienne, ce sont autant de « petits sentiments confus » qui cependant laissent leur trace dans notre pensée. Par exemple, Locke soutient que nous ne percevons rien quand nous dormons. Mais si cela était vrai remarque Leibniz, il serait impossible de comprendre qu'un grand bruit nous réveille⁸⁰.

Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que la coutume fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps ; mais les impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupants⁸¹.

Il est clair que ces petites perceptions, si leur existence est attestée, contredisent le critère épistémologique de distinction du corps et de l'esprit : les pensées ne sont plus immédiatement et infailliblement accessibles, l'esprit cesse d'être transparent à lui-même. Nous pouvons porter des jugements erronés sur nos actes mentaux, dire que nous ne percevons rien alors que nous (petit)percevons quelque chose.

Avant de passer à la troisième objection à l'encontre du critère épistémologique, nous voudrions mentionner brièvement une réponse possible à l'objection leibnizienne, pour le partisan de ce critère. Ce dernier peut concéder que pour expliquer notre vie mentale consciente, nous avons besoin de supposer des processus inconscients, tout en soulignant que ces processus n'ont nul besoin d'être *mentaux*. En effet, s'il existe bien une distinction entre le corps et l'esprit, quelle raison avons-nous de placer les petites perceptions et autres

⁸⁰ Préface, p.42.

⁸¹ Préface, p. 41.

phénomènes non conscients du côté de l'esprit plutôt que du côté du corps ? Le partisan des phénomènes mentaux inconscients peut répondre à son tour que si ces phénomènes doivent être placés du côté de l'esprit, c'est parce qu'ils nécessitent manifestement une certaine complexité et une intelligence que nous refusons ordinairement d'accorder aux phénomènes physiques. Ainsi le savant allemand Hermann von Helmholtz a-t-il soutenu dans son célèbre *Traité d'optique physiologique* (1856-1966) que dans la perception visuelle, le processus qui nous permettait d'avoir l'impression de voir non les stimulations nerveuses mais l'objet distant qui les causait était une *inférence inconsciente* (ce qui n'est pas sans rappeler la théorie lockéenne des *jugements inconscients* que nous venons d'évoquer). Il s'agit là selon lui d'un véritablement raisonnement de notre esprit, à cette différence près qu'il ne nous est pas accessible subjectivement. La question est donc de savoir comment nous passons des sensations suscitées en nous par la stimulation des nerfs optiques à la perception des objets extérieurs, c'est-à-dire à la représentation de la forme et de la position de ces objets. Les inférences inconscientes viennent y répondre ainsi :

Les activités psychiques qui nous conduisent à inférer qu'ici en face de nous, à une certaine place, il y a un certain objet d'un certain caractère ne sont généralement pas des activités conscientes mais des activités inconscientes. Dans leurs résultats, elles sont équivalentes à une *conclusion*, dans la mesure où l'action observée sur nos sens nous permet de former une idée de la cause possible de cette action ; bien que, dans les faits, ce soit invariablement les seules stimulations nerveuses qui sont perçues directement, c'est-à-dire les actions, mais jamais les objets extérieurs en eux-mêmes. Mais ce qui semble les différencier d'une conclusion, dans le sens ordinaire de ce mot, est qu'une conclusion est un acte de pensée consciente. Un astronome, par exemple, parvient à de véritables conclusions conscientes de cette sorte quand il calcule les positions des étoiles dans l'espace, leurs distances, etc., à partir des images perspectives qu'il a eues d'elles à différents moments, et telles qu'elles sont vues de différents points de l'orbite de la terre. Ses conclusions sont basées sur une connaissance consciente des lois de l'optique. Dans les actes de vision ordinaires, cette connaissance consciente des lois de l'optique fait défaut. Il reste pourtant acceptable de décrire les actes psychiques de la perception ordinaire en termes de *conclusions inconscientes* [...]. Et alors qu'il est vrai qu'il y a eu et qu'il y aura probablement toujours un doute quant à la similarité de l'activité psychique dans les deux cas, il ne peut y avoir de doute quant à la similarité des résultats de telles conclusions inconscientes avec ceux de conclusions conscientes⁸².

L'emploi qu'Helmholtz fait ici du terme « conclusion » est quelque peu ambigu : si la conclusion dénote le résultat de l'inférence, comme cela semble être le cas au début du

⁸² Helmholtz, *Traité d'optique physiologique*, livre III, réimprimé in R. Schwartz,(éd.), *Perception*, Blackwell 2004, p. 42-49.

passage (« Dans leurs résultats, elles sont équivalentes à une *conclusion* »), alors il est étrange de dire que cette conclusion est inconsciente, car nous avons précisément l'impression de percevoir non les stimulations nerveuses, mais leur cause lointaine. Plus loin, Helmholtz semble, de façon plus cohérente, entendre par « conclusion » l'acte qui consiste à conclure plutôt que le résultat de cet acte de conclusion (comme en atteste le fait qu'il parle des « résultats de telles conclusions »). Il sera en ce sens moins trompeur de parler d'*inférences* inconscientes⁸³. En dépit de cette ambiguïté, l'idée de base reste claire : la perception suppose l'intervention de phénomènes mentaux inconscients, qui sont de véritables raisonnements perceptifs⁸⁴. Cette idée a exercé et exerce encore une grande influence sur de nombreux philosophes et psychologues de la perception. Dans un article intitulé « Inference in perception », le psychologue Irvin Rock a récemment soutenu que « la perception est intelligente en ce qu'elle est basée sur les mêmes sortes d'opérations que celles qui caractérisent la pensée »⁸⁵. Si les mécanismes inconscients qu'il faut supposer pour expliquer la perception fonctionnent sur le mode du raisonnement et de la pensée, il y a de bonnes raisons d'affirmer que ces mécanismes se situent du côté de l'esprit plutôt que du côté du corps. Il existerait donc des phénomènes mentaux inconscients et le critère épistémologique serait invalidé. Le partisan de ce critère a cependant encore une réponse à faire valoir. Est-il si certain que la nature inférentielle des processus inconscients interdise de les identifier aux phénomènes physiques, que ces processus soient intelligents au point de ne pouvoir être réduits à des interactions biologiques ? En réponse à Rock, la neurobiologiste Patricia S. Churchland a fait valoir que nous disposons aujourd'hui de modèles algorithmiques certes complexes, mais parfaitement stupides et inertes (dans la mesure où un ordinateur peut les mettre en œuvre) qui permettent d'expliquer bien des « inférences » perceptives⁸⁶. Autrement dit, il n'y aurait nul besoin de placer ces processus inconscients du côté de l'esprit sous prétextes qu'ils seraient intelligents : on peut sans problème, selon Churchland, réduire ces processus à des interactions causales physiques complexes. De façon générale, nous verrons effectivement que la conscience est ce qui semble résister le plus aux tentatives de réductions

⁸³ Nous soulignons cependant que la citation que nous proposons est approximative car elle est traduite d'une version anglaise elle-même traduite de la version originale allemande.

⁸⁴ Pour une présentation détaillée et critique de la position de Helmholtz, voir Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, 1995, chapitres I et II.

⁸⁵ ROCK, Irvin, 1982, « Inference in Perception », in *Proceedings of the Philosophy of Science Association* 2, p. 525-540. Réimprimé in Schwartz 2004 p. 200-216.

⁸⁶ CHURCHLAND, Patricia Smith, 1982, « Is the Visual System as Smart as It Looks ? », *Proceedings of the Philosophy of Science Association* 2, pp. 541-552. Réimprimé in Schwartz 2004, p. 217-228.

matérialistes de l'esprit. La réduction des phénomènes inconscients en revanche, ne semble pas poser de problèmes de principe insurmontables.

Un troisième problème peut enfin être soulevé à l'encontre du critère épistémologique. Descartes dit clairement, dans la citation plus haut, que cette évidence n'a pas besoin d'être expliquée. Nous sommes alors en droit de nous demander si ce critère nous apporte une nouvelle information permettant de clarifier la distinction intuitive entre le corps et l'esprit, ou s'il ne fait rien d'autre que formuler cette distinction en d'autres termes. Quand bien même tout phénomène mental serait conscient, il resterait douteux que les termes « mental » ou « esprit » auraient une signification différente du terme « conscient ». Dire que l'esprit est conscient pourrait n'être qu'une tautologie tant que nous n'avons pas de caractérisation plus précise de ce qu'il faut entendre par « conscience ».

Par comparaison, le critère de l'intentionnalité de Brentano évite cet écueil, dans la mesure où il précise selon quel modèle il faut penser cet accès infaillible à son propre esprit : selon le même modèle que celui avec lequel nous concevons notre accès faillible aux objets physiques, exception faite du fait que les phénomènes mentaux qui se prennent eux-mêmes pour objets secondaires le font de manière *réflexive*. Dire que l'esprit est conscient n'est pas une tautologie si et seulement si nous avons un moyen de comprendre la conscience autrement qu'en référant, implicitement ou non, à l'idée que nous nous faisons de l'esprit. C'est certainement la raison principale pour laquelle le critère brentanien a retenu l'attention des philosophes : le critère spatial est certes informatif, mais il n'est pas neutre car il semble imposer d'emblée l'adoption d'une position dualiste. Le critère épistémologique de la conscience est apparemment plus neutre, mais il n'est peut-être pas très informatif. Le critère de l'intentionnalité en revanche semble être à la fois neutre et informatif. Il est neutre car il n'interdit pas en principe de penser certaines relations d'identité, totales ou partielles, entre le corps et l'esprit (comme en atteste l'existence de multiples travaux sur la « naturalisation de l'intentionnalité »). Il est informatif car il nous donne un modèle selon lequel penser l'immédiateté de la conscience de ses propres états mentaux : qu'elle concerne la présentation des phénomènes mentaux ou des phénomènes intentionnels, la relation d'intentionnalité demeure la même. En définitive, le critère de l'intentionnalité n'est sans doute pas exempt de difficultés, mais il est probablement le plus à même de donner une spécification substantielle de l'esprit et du corps qui n'engage nullement à adopter telle ou telle position relativement à leur nature métaphysique respective ou à leur relation.

Il présente enfin l'avantage de permettre une formulation simple des trois problèmes du corps et de l'esprit évoqués en introduction. Le problème de la corrélation, pour commencer, se réduit à la question de savoir comment expliquer que les phénomènes intentionnels (mentaux) soient si fortement corrélés à des phénomènes non intentionnels (physiques). Est-ce parce qu'il faut réduire, identifier les uns aux autres ? Parce qu'il existe des interactions causales entre les uns et les autres ? Parce que les uns et les autres sont pré-réglés pour fonctionner de façon parallèle ? Le problème du corps propre, ensuite, peut être formulé ainsi : notre corps est-il un objet intentionnel (c'est-à-dire un phénomène physique) comme les autres ? Si non, relève-il pour autant des phénomènes mentaux ? Ou faut-il admettre, outre les actes mentaux et les objets physiques, un règne intermédiaire qui serait celui du corps propre ? Enfin, on peut présenter le problème de la prévention de l'esprit à l'égard des corps à l'aide de la question « Tous les objets intentionnels sont-ils des corps ? Si non, pourquoi les corps semblent-ils être néanmoins des objets intentionnels privilégiés ? »