

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA THÉORIE NÉO-BRENTANIENNE DE LA CONSCIENCE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA

MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

AURÉLIEN JOSEPH

MARS 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

Ce travail de mémoire concerne un phénomène que nous connaissons tous, mais dont on ne sait au fond que très peu de choses, à savoir celui de la conscience. Comme du « temps », nous en faisons tous quotidiennement l'expérience, fort heureusement, mais il subsiste toutefois toujours un *vide* entre l'idée que nous nous en faisons et les explications que nous pouvons en donner. La notion de conscience est une notion *fuyante* qui échappe à toutes tentatives de compréhension, et c'est pourquoi elle inspire encore chez certains des *inspirations mystiques*, fort malheureusement. Entre ce que nous disent les sciences du cerveau, et ce que nous dit l'« homme de la rue », le philosophe tend à décrire, analyser et expliquer, de manière rigoureuse, les différentes formes sous lesquels se manifestent ce phénomène en cherchant à comprendre *ce que c'est que* d'avoir une conscience pour l'homme. Sa démarche, qui n'est certainement pas incompatible avec celle de la science, bien au contraire, et qui reste tout autant informative, culmine dans l'élaboration d'une théorie de la conscience.

Les raisons qui ont motivé le choix de ce projet proviennent en bonne partie d'expériences académiques sans lesquelles celui-ci n'aurait peut-être pas vu le jour, sinon sous une autre forme. Durant l'hiver 2008, j'ai suivi un cours dispensé par le Pr. Denis Fisetite intitulé « Le mouvement phénoménologique ». De ce premier contact avec les enseignements de Reinach, Husserl, Meinong, Ehrenfels, etc., et bien sûr Brentano, considéré pour beaucoup comme le « grand-père » du mouvement, est né un intérêt théorique spécial pour l'objet (« les phénomènes psychique ») et la méthode de la phénoménologie, et plus particulièrement pour l'une de ses notions séminales, à savoir celle d'« intentionnalité ». Durant l'hiver 2009, j'ai encore suivi un cours d'auteur sur « Husserl », - le « père » de la phénoménologie, ainsi que participé à une « lecture dirigée », avec le Prof. Denis Fisetite, qui comprenait deux volets : l'un historique à propos du mouvement phénoménologique, l'autre théorique qui concernait

plutôt les principes et la méthode phénoménologiques. Deux cours de *psychologie*, « Histoire de la psychologie » et « Processus cognitifs », ainsi que « Philosophie de l'esprit et science cognitive », m'initient à la littérature et aux problèmes contemporains liés à ce domaine d'étude. Durant mon programme de maîtrise, trois cours m'ont considérablement aidé dans l'élaboration de ce projet. Le cours « Philosophie de l'action » (automne 2009) consacré à la théorie de la conscience de Brentano et à ses interprétations contemporaines, un thème qui sera présenté à nouveau par D. Fisette, mais sous une autre perspective, lors du séminaire « Activités de recherche en philosophie I », ainsi que dans un séminaire de doctorat (automne 2011) suivi à titre d'étudiant libre. C'est donc à travers ces enseignements, mais aussi grâce à de nombreuses discussions sur le sujet avec le Prof. Denis Fisette, que mon intérêt envers la théorie de la conscience de Brentano et sa réception contemporaine s'est cristallisé au point que je décide un jour d'en faire mon sujet de mémoire.

Je dois enfin remercier un certain nombre de personnes qui m'ont grandement aidé dans l'élaboration et la réalisation de ce projet, et sans lesquelles celui-ci n'aurait peut-être jamais abouti. Je dois d'abord remercier mes parents qui m'ont beaucoup soutenu tant sur le plan financier qu'émotionnel, et c'est la raison pour laquelle je leur dédie ce premier écrit qui marque la fin d'une expérience longue mais enrichissante. Je manque certainement de mots pour leurs exprimer toute ma reconnaissance. Je tiens ensuite à remercier le Prof. Denis Fisette pour lequel j'ai une forte admiration intellectuelle, mais, aussi et surtout, une grande sympathie. La rigueur, la détermination et la profondeur qu'il accorde aussi bien à ses travaux de recherches qu'à ses enseignements sont une *véritable* source d'inspiration pour tout étudiant férut de philosophie. Je remercie donc aussi bien l'homme que le philosophe. Je tiens ensuite à remercier vivement le Prof. Pierre Poirier pour ses conseils avisés, ainsi que pour toutes les activités qu'il a organisé et auxquelles j'ai participé. Les groupes de lectures et les tables rondes ont toujours été pour moi non seulement un stimulant pour mes recherches personnelles, mais aussi un lieu de rencontres chaleureuses et de bonnes discussions. Un grand merci aussi au Prof. G. Fréchette pour tout le temps qu'il m'a accordé dans ses heures de libre, et pour les discussions philosophiques profondes que nous avons partagés. Je me dois enfin de remercier le département de philosophie de l'UQAM ainsi que ses membres pour m'avoir très bien accueilli dans cette institution et pour m'avoir soutenu

tout au long de mes études. Je souhaite enfin remercier tous mes amis de Montréal sans lesquels les hivers canadiens auraient été un peu longs et ennuyeux. Merci donc à A. Meier, D. Meier M. Leblanc, G. Hardy, T. Mathieu, C. Kinsh, ainsi que M. Julien et Siegfried M, mes amis *philosophes*.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|------|
| AVANT-PROPOS..... | iii |
| RÉSUME/ABSTRACT..... | viii |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| 0.1. Le contexte général du projet et sa place en philosophie de l'esprit | 1 |
| 0.2. Les théories représentationnelles de la conscience | 3 |
| 0.3. Le projet du mémoire | 5 |
| 0.3. Les théories néo-brentaniennes de la conscience en contexte | 5 |
| 0.5. Le débat néo-brentanien ou la problématique du mémoire | 6 |
| 0.6. Le plan du mémoire | 8 |
| CHAPITRE I | |
| LA THÉORIE DE LA CONSCIENCE-INTENTIONNELLE DE BRENTANO | 10 |
| 1.1. La définition brentanienne de l'intentionnalité et ses sources scolastiques | 10 |
| 1.1.1. Intentionnalité, intention, et intension | 11 |
| 1.1.2. L'histoire du concept d'intentionnalité | 13 |
| 1.1.3. La définition brentanienne de l'intentionnalité | 18 |
| 1.1.4. La portée de la définition brentanienne | 21 |
| 1.1.5. Conclusion : l'intentionnalité comme « marque du mental »! | 23 |
| 1.2. La théorie de la conscience | 25 |
| 1.2.1. Les actes psychiques, l'intentionnalité et la conscience | 25 |
| 1.2.2. La structure de la conscience interne | 27 |
| 1.2.3. Le problème de la régression à l'infini | 29 |
| 1.2.4. L'argument de la non-duplication | 29 |
| 1.2.5. La thèse de la constitution ou de l'unité de la conscience | 31 |
| 1.2.6. La perception interne | 32 |
| 1.3. Conclusion : le problème de la conscience chez Brentano | 37 |

| | |
|---|----|
| CHAPITRE II | |
| LA THÉORIE DES PENSÉES D'ORDRE SUPÉRIEUR DE ROSENTHAL : L'INTÉRPRÉTATION <i>CHAUDE</i> DE LA CONCEPTION BRENTANIENNE | 40 |
| 2.1. Introduction | 40 |
| 2.2. Le réquisit de la théorie : un examen critique de la thèse cartésienne | 43 |
| 2.3. Concepts de conscience | 47 |
| 2.4. Le principe de transitivité et la pensée d'ordre supérieur | 50 |
| 2.4.1. La pensée d'ordre supérieur | 56 |
| 2.5. Les états mentaux | 58 |
| 2.6. La lecture chaude de la théorie brentanienne | 59 |
| CHAPITRE III | |
| LA THÉORIE DE LA CONSCIENCE AUTO-REPRÉSENTATIONNELLE : LA LECTURE NEO-BRENTANIENNE DE KRIEGEL | 63 |
| 3.1. Introduction : qu'est-ce qu'une théorie néo-brentanienne ? | 63 |
| 3.2. La théorie néo-brentanienne en trois thèses | 64 |
| 3.3. La conscience de <i>soi</i> et ses modes | 65 |
| 3.4. Le principe d' <i>intransitivité</i> de la conscience de <i>soi</i> | 68 |
| 3.5. La structure auto-représentationnelle de la conscience de <i>soi</i> | 70 |
| 3.6. La relation entre les théories de Brentano et de Kriegel | 72 |
| CONCLUSION : LE DÉBAT NÉO-BRENTANIEN | 75 |
| APPENDICE A | |
| BIBLIOGRAPHIE | 81 |

RÉSUMÉ

Ce travail de mémoire consiste en une analyse de deux types de théories représentationnelles de la conscience, à savoir la théorie des pensées d'ordre supérieur de D. Rosenthal (1993, 2005), et la théorie de la conscience auto-représentationnelle de Kriegel (2008, 2009), en regard de leurs interprétations respectives de la théorie brentanienne de la conscience (1874). Un état mental conscient est toujours un état dans lequel le sujet est conscient de s'y trouver, ce que l'on appelle aujourd'hui le principe de transitivité. Et être conscient de s'y trouver consiste dans le fait d'avoir une perception à propos de l'état mental en question. Cette idée est au centre de la conception de Brentano suivant laquelle la conscience est une sorte de perception interne. Nous pouvons trouver deux lectures rivales de cette théorie. Suivant Rosenthal, cette perception interne consiste en une *méta-représentation*, et donc un état mental est conscient si il est représenté d'une manière adéquate (Armstrong, 1968). Tandis que selon la lecture de Kriegel, la perception interne est une forme d'*auto-représentation*, si bien qu'un état mental est conscient si et seulement si il se représente lui-même de manière adéquate (avec Williford 2006). Notre tâche consiste alors en une présentation de ces deux lectures de la conception brentanienne en vue de comprendre les deux modèles de la conscience qui en découlent, puisque la théorie de Rosenthal constitue la théorie paradigmatique des modèles d'ordre supérieur, tandis que celle de Kriegel se qualifie explicitement et in contrario de la théorie néo-brentanienne de la conscience.

«Mots-clés : Brentano; intentionnalité; conscience; représentation d'ordre supérieur; auto-représentation; théorie néo-brentanienne ; conscience de *soi*».

À mes parents...

INTRODUCTION

LA THÉORIE NÉO-BRENTANIENNE DE LA CONSCIENCE

0.1. Le contexte général du projet et sa place en philosophie de l'esprit.

La « philosophie de l'esprit » désigne ce champ d'étude de la philosophie qui consiste surtout en une réflexion sur « la nature des phénomènes mentaux et leurs manifestations » (Fisette & Poirier, 2000, p. 11). Dans un ouvrage de référence, cette discipline est située par rapport à la philosophie contemporaine de la manière suivante :

Few philosophers would disagree with the claim that philosophy of mind is one of the most active and important sub-fields in contemporary philosophy. [...] Many would make and defend the stronger claim that philosophy of mind is unequivocally *the* most important sub-field in contemporary philosophy. Its status can be attributed to at least two related factors: the importance of the subject matter and the diversity of the field. (Stich et Warfield, 2003, p. 9)

Il est vrai que la philosophie de l'esprit peut compter des alliés : elle entretient, une relation spéciale avec les autres sciences de la cognition de par son orientation profondément naturaliste (biologie, neurosciences, psychologie empirique). Mais aussi, comme le rappelle Searle, le caractère spécial de celle-ci réside surtout dans l'attrait que suscite son objet de son étude ;

it takes a while to see that illocutionary acts and quantified modal logic are important subjects in philosophy, but everyone can see immediately that the mind is central to our life. The operation of the mind [...] is not so much an aspect of our lives, but in a sense, it is our life. (Searle, 2004, p. 10).

Si la philosophie de l'esprit tire donc sa richesse de la diversité de ses thèmes, elle suscite un intérêt *viscéral* en raison de la familiarité de son objet d'étude, à savoir l'esprit, ou ce que

l'on nomme plutôt aujourd'hui, la conscience. Dans la mesure où ce travail se présente comme une étude de la conscience, l'on peut dire qu'il concerne principalement le domaine de la philosophie de l'esprit.

Qu'est-ce que l' « esprit » ? Quelle est la nature de l'esprit ? Quelle est la relation entre l'esprit et le corps ? Qu'est-ce que la conscience ? La conscience est-elle une espèce naturelle ? Comment la conscience représente-t-elle le monde ? Quelle est la relation entre la conscience et l'intentionnalité, ou la représentation ? Quelle est la relation entre la conscience et les états mentaux ? Qu'est-ce que le *soi* ? Sommes-nous capables d'expliquer l'expérience subjective en des termes objectifs ?

Ces questions générales de la philosophie de l'esprit nous renvoient à distinguer différentes catégories de problèmes, car si cette discipline - que l'on nomme aussi la philosophie de la psychologie¹ - est définie comme « ce champ de la philosophie qui concerne principalement la nature des phénomènes mentaux et ses manifestations » (Fisette & Poirier, 2000, p. 11), sa définition varie considérablement selon la méthodologie que l'on emploie, ainsi que suivant le type et la classe de problèmes que l'on choisit d'aborder. Il y a donc des manières différentes de *pratiquer* la philosophie de l'esprit, et cette section vise à clarifier non seulement le cadre de la problématique de notre travail mais encore son orientation méthodologique.

On subsume d'habitude l'ensemble des problèmes de la philosophie de l'esprit sous trois catégories générales (Chalmers, 2002). La première catégorie concerne les problèmes relatifs à la fondation ou à la nature de l'esprit : quelle est la nature de l'esprit ? Comment les états mentaux sont-ils reliés à des états physiques, tels que les états du cerveau et du corps ? Ce type de discussion est alors axé sur des questions de nature métaphysique ou ontologique puisque son objet d'étude est précisément celui de la relation entre le physique et le mental : raison pour laquelle on considère d'habitude le problème corps-esprit (*mind-body problem*)

¹ La méthode de la philosophie de l'esprit, et plus encore celle d'une enquête phénoménologique, correspond à celle présentée dans la psychologie descriptive de Brentano dont la tâche consiste en l'analyse et la classification des phénomènes psychiques.

comme en étant l'exemple paradigmatique². Ces problèmes touchent donc au thème général du *naturalisme*, c'est-à-dire à l'idée générale que la conscience est une espèce naturelle, et que son étude requière un outillage scientifique, plus particulièrement celui des sciences de la nature (biologie, neuroscience). Bien que la plupart des théories en philosophie de l'esprit souscrivent à cette thèse générale du naturalisme³, telles que les théories de Rosenthal et de Kriegel, il y a toutefois des versions très distinctes du naturalisme (radicales ou modérées) ainsi que des théories multiples (physicalisme, réductionnisme, dualiste, fonctionnaliste, béhavioriste). La seconde catégorie de problèmes concerne surtout le thème de la conscience : comment la conscience doit-elle être comprise ? Comment décrire les structures de la conscience ? Quelle est sa relation avec des propriétés mentales, telle que l'intentionnalité ? La dernière catégorie concerne quant à elle la caractérisation du contenu des états mentaux, et par le fait même, s'intéresse particulièrement aux notions d'intentionnalité ou de représentations mentales : comment l'esprit peut-il représenter le monde, quelle est la nature de nos pensées, et par quoi le contenu de nos états mentaux est-il déterminé ?

Ces catégories de problèmes ne sont certes pas indépendantes les unes des autres, mais représentent plutôt différents axes de discussions dans la littérature en philosophie de l'esprit. Et si notre travail se présente en premier lieu comme une étude de la conscience, cette étude a inévitablement des ramifications avec des questions de nature métaphysique, comme par exemple à propos de la nature de la conscience, mais aussi à des questions portant plus spécifiquement sur la relation entre la conscience et les états mentaux ainsi qu'avec les propriétés qu'on leur attribue, tels que la propriété d'« intentionnalité ».

0.2. Les théories représentationnelles de la conscience

Les théories de la conscience occupent une place centrale en philosophie de l'esprit et soulèvent deux grands débats. Le premier concerne le projet de naturalisation de la

² Bien qu'il soit aussi considéré comme étant aussi le problème paradigmatique de la philosophie de l'esprit.

³ Cette thèse comprend deux principes généraux qui sont, premièrement, qu'il n'existe pas d'entités *supranaturelles*, et donc, que la « science is a possible route (if not necessarily the only one) to important truths about the 'human spirit' » (Papineau, 2007).

conscience, tandis que le second porte sur les théories *positives* de la conscience. Ces deux débats sont certainement liés l'un à l'autre vu que la plupart des théories de la conscience s'inscrivent dans une tendance naturaliste, ce qui veut pas dire pour autant qu'elles souscrivent toutes à l'idée selon laquelle une explication de la conscience phénoménale est réductible à une explication proprement physicaliste. On peut donc les concevoir aussi comme logiquement distincts, dans la mesure où premièrement, une théorie réductible n'est pas nécessairement physicaliste (Searle, 1992), de la même manière qu'une théorie de la conscience n'est pas nécessairement réductible (Crane, 1998, 2003 ; Chalmers, 1996). Les théories représentationnelles de la conscience représentent une tentative naturaliste d'explication de la conscience.

Trois types de théories représentationnelles de la conscience dominent les lieux de la philosophie de l'esprit : la théorie représentationnelle, la théorie méta-représentationnelle ou d'ordre supérieur, et enfin la théorie auto-représentationnelle. Selon la première, un état est conscient *s'il représente* quelque chose de manière adéquate. Selon la seconde, un état est conscient *s'il est représenté* de manière appropriée, et enfin, selon la dernière, un état est conscient *s'il se représente lui-même* de manière adéquate. La thèse centrale aux théories représentationnelles de la conscience étant qu'un état mental est conscient en vertu de sa fonction représentative, elles diffèrent toutefois entre elles en raison de la fonction qu'elles assignent à la représentation dans leur explication de la conscience. Autrement dit, elles ne s'accordent pas sur quelle est la condition suffisante et nécessaire qui fait qu'un état mental est conscient. Car, dans le premier cas, c'est une simple *représentation* qui confère à un état mental sa conscience, dans le second, c'est une *méta-représentation*, et dans le dernier cas, c'est en vertu de sa structure *auto représentationnelle* qu'un état mental devient conscient. Donc, si nos trois théories sont bien des théories représentationnelles de la conscience, elles incarnent toutefois des versions différentes du représentationalisme, et défendent donc *eo ipso* des conceptions distinctes de la conscience. Notons enfin que si la caractéristique commune à ces théories est de fournir une explication de la conscience en termes de représentation, elles expliquent notamment toutes la référence ou la directionnalité des états mentaux conscients en ayant recours à la notion d'intentionnalité (Brentano, 1874 ; Rosenthal, 1985 ; Crane, 2007), et assument ainsi que « intentionality is representation. »

(Lycan, 2006, Stanford Encyclopaedia)

0.3. Le projet du mémoire

Notre travail consiste en une étude conceptuelle, et en partie herméneutique, de la seconde et de la troisième théorie en regard de leurs relations théoriques respectives avec la théorie brentanienne de la conscience qui se présente comme une version du premier type. Plus précisément, ce mémoire fait l'analyse de deux conceptions adverses et distinctes de la conscience interne, celle de la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal (1986, 1993, 2005) et celle de la théorie de la conscience auto-représentationnelle de Kriegel (2006, 2009), eu égard à leurs interprétations respectives et distinctes de la théorie de la conscience-interne de Brentano (1874/1995, p. 94). Si la théorie de Rosenthal constitue la version paradigmatique et radicale⁴ des théories d'ordre supérieur (Armstrong 1968 1984 ; Dennett 1978, 1991 ; Carruthers 1996, 2000, 2005 ; Lycan 1987, 1996 ; Rosenthal 1986, 1993, 2005), celle de Kriegel, bien qu'elle représente elle-même une version de la théorie d'ordre supérieur, se qualifie *in contrario* de théorie néo-brentanienne de la conscience (Kriegel, 2003 ; Carruthers, 2000 ; Gennaro, 1996 ; Kriegel, 2002 ; Thomasson, 2000 ; Van Gulick.

0. 4. Le débat néo-brentanien ou la problématique du mémoire

Si les théories d'ordre supérieur⁵ ont occupé le devant de la scène philosophique pendant une longue période, elles font depuis quelques années l'objet de fortes critiques (Rey, 1983 ; Block, 1997 ; Dretske, 1993 et 1995 ; Zahavi, 2004). En réaction face à cette situation théorique fâcheuse, certains philosophes se sont mis à revisiter la conception brentanienne de la conscience en vue de trouver une alternative à la théorie d'ordre supérieur (Zahavi, 2004, p. 66 ; Thomasson, 2000, p. 190 ; Kriegel, 2003 ; Textor, 2006, p. 412). En philosophie de l'esprit, le terme de « théories néo-brentaniennes de la conscience » désigne ainsi cet

⁴ La version *workout* selon Kriegel (Kriegel, 2011)

⁵ On distingue deux types de théorie d'ordre supérieur: la théorie des pensées d'ordre supérieur (Rosenthal) et la théorie de la perception d'ordre supérieur (Locke, 1690 ; Armstrong, 1968, 1984 ; Lycan, 1996).

ensemble de théories⁶ qui, en vue de fournir une alternative nouvelle à la théorie d'ordre supérieur, se sont mises à reconsidérer la conception brentanienne de la conscience. L'acte de fondation des théories néo-brentaniennes prend donc originellement source dans un réexamen de la théorie brentanienne de la conscience et dans une critique de la théorie d'ordre supérieur. Il est important de distinguer deux axes critiques, bien que ceux sont reliés : l'un concerne spécifiquement une certaine lecture de la conception brentanienne, et plus particulièrement l'idée reçue selon laquelle la théorie de Brentano *préfigure* une conception d'ordre supérieur de la conscience. Bref, qu'elle est une « proto-HOT »⁷. L'autre tend vers une critique générale de la conception de la conscience adoptée par les théories d'ordre supérieur.

Le problème qui est au cœur de ce que nous nommons ici le débat néo-brentanien, c'est-à-dire celui qui oppose le modèle d'ordre supérieur au modèle néo-brentanien de Kriegel, concerne en fait la conception que l'on se fait d'un état mental ou acte psychique conscient, et par le fait même, de la relation entre un état mental et la conscience (de cet état). Avant de formuler ce problème, il nous faut au préalable présenter une distinction très importante concernant la manière dont nous utilisons le terme de conscience.

La notion de conscience est non seulement complexe, mais encore hybride⁸. Sa complexité provient surtout du fait que le terme de conscience désigne des phénomènes très différents (Block, 1995 ; V. Gulick, 2004) L'on peut dire d'une personne qu'elle est consciente, et ceci en des sens différents, par exemple qu'elle est consciente des nuages dans le ciel, ou encore qu'elle a retrouvé conscience après un grave accident. Mais l'on peut aussi dire de nos pensées, désirs ou encore souvenirs qu'ils sont conscients. C'est de ce fait une notion hybride puisqu'elle ne peut recevoir de définition unique, et comme le remarque très justement S. Blackmore dans son livre d'introduction à la discipline, « if you think you have a solution to the problem of consciousness, you haven't understood the problem. » (2004, p. 1) Le terme

⁶ Selon Kriegel, ces auteurs ont tous défendus une certaine version de la théorie néo-brentanienne: Carruthers (2000, chap. 9), Caston (2002), Gennaro (1996, chap. 2), Kriegel (2002), Thomasson (2000), Van Gulick (2001), et Zahavi (1999)

⁷ Expression utilisée par Gennaro, 2006.

⁸ Block qualifie le concept de conscience de « mongrel concept » (Block, 1995, p.1)

de « conscient » est donc hétérogène car s'applique aussi bien à l'organisme tout entier (animal, personne) qu'aux états mentaux en particulier (pensées, désirs, etc.), raison pour laquelle on distingue différents concepts de conscience (Rosenthal 1986 ; Block, 1990 ; Gennaro 1995, Carruthers 2000).

On peut maintenant formuler le problème comme suit : est-ce que ce qui confère à un état mental sa conscience est distinct de l'état mental en question, ou bien alors est-ce quelque chose qui fait partie de cet état ? Autrement dit, est-ce que l'acte qui rend le sujet conscient de son état mental est un acte *intégré* à, ou qui fait partie de l'état mental même, ou bien alors est-ce un acte distinct de l'état mental en question ? Cette idée que l'on nomme le « principe de transitivité » (chapitre 2, section) selon lequel, lorsqu'un sujet est dans un certain état mental conscient, celui-ci est toujours (d'une manière ou d'une autre) conscient de cet état, est donc au cœur du débat. Et si toutes nos théories représentationnelles s'accordent pour dire que c'est en vertu d'une représentation que le sujet prend conscience de ces états mentaux conscients, elles implémentent toutes ce principe d'une manière différente, et considère dès lors entre elles de facons très distinctes la nature de cette représentation et de sa relation avec l'état mental. Selon Brentano c'est en vertu d'une perception que l'on devient conscient de nos propres états mentaux, tandis que selon la conception de Rosenthal, c'est par le biais d'une pensée d'ordre supérieur qu'un sujet prend conscience de ses états mentaux. Quant à Kriegel, il explique tout simplement la conscience que l'on a de nos états mentaux en terme d'une conscience de *soi*.

Ce problème divise donc les positions *intrinsèques*⁹ de Brentano et de Kriegel qui défendent donc une version *indépendantiste* de la relation entre la conscience et les états mentaux, à la position *extrinsèque* de Rosenthal, qui défend une version *séparatiste* de la relation entre la conscience et les états mentaux. Suivant les premiers, la conscience et l'état mental ne constituent pas deux entités séparées, mais bien au contraire deux entités indépendantes, tandis que la nature de la pensée chez Rosenthal est extrinsèque.

Ces versions *séparatistes* et *indépendantistes* soulèvent aussi des questions liées à la manière

⁹ En anglais on parle de l' « intrisicalism view » (Rosenthal, 2006)

dont on conçoit la nature des états mentaux. Quelles sont les caractéristiques fondamentales de nos états mentaux ? Cette question divise en fait la tradition aristotélicienne de la tradition cartésienne selon laquelle la conscience est au cœur de notre explication du mental. Selon la thèse cartésienne que Brentano soutient, il ne peut y avoir d'état mental dont le sujet ne soit conscient. Le mental équivaut à la conscience et en ce sens l'on ne peut considérer l'existence d'états mentaux non-conscients. Aristote, ainsi que Rosenthal et Kriegel, tendent à considérer les propriétés intentionnelle et sensibles comme étant plus fondamentales que celles de la conscience. Selon eux, on reconnaît donc qu'un état puisse être mental sans pour autant être conscient. Or, notons enfin qu'une position intrinsèque n'aboutit pas nécessairement à l'adoption de la thèse cartésienne, et que comme Kriegel, l'on peut être *intrinsécaliste* sans pour autant être *cartésien*. Or, une position *séparatiste* est par principe critique vis-à-vis de la thèse cartésienne.

0.5. Le plan du mémoire

Le mémoire est divisé en trois chapitres principaux suivi d'une conclusion que nous nommons le « débat néo-brentanien ». Le premier chapitre est divisé quant à lui en deux parties, l'une portant spécifiquement sur la définition brentanienne de l'intentionnalité (section 1.1), l'autre sur sa théorie de la conscience (section 1.2) La théorie de l'intentionnalité n'est pas indépendante de la façon dont Brentano construit sa théorie de la conscience. Cette remarque qui est à la source du « problème de la régression à l'infini » (section 1.2.3) est aussi à l'origine du « le problème de la conscience chez Brentano » (section 1.3) qui se trouve être le point de divergence des deux interprétations que nous présentons dans les chapitres suivants. Les éléments caractéristiques de « la théorie des pensées d'ordre supérieur » de Rosenthal (section 2.2.) sont présentés dans le second chapitre de manière à faire clairement ressortir les principes de base de son interprétation *extrinsécaliste* de la théorie de Brentano (section 2.7) auquel s'oppose bien sûr l'interprétation *intrinsécaliste* défendue par Kriegel (section 3.6). La théorie néo-brentanienne que défend Kriegel est non seulement fondée sur son concept de « conscience de soi » (section 3.3), mais encore sur son idée selon laquelle la nature de la conscience est auto-représentationnelle (section 3.5). Le « débat néo-brentanien » (la conclusion) résume enfin les éléments principaux de notre travail en essayant modestement d'en souligner son

son intérêt, sa valeur et sa portée théorique respectivement à son orientation dans le domaine de la philosophie de l'esprit.

CHAPITRE 1

LA THÉORIE DE LA CONSCIENCE-INTENTIONNELLE DE BRENTANO

Si la théorie de l'intentionnalité de Brentano, qui par ailleurs précède sa théorie de la conscience dans *Psychologie du point de vue empirique*¹⁰, peut s'expliquer indépendamment de sa théorie de la conscience, l'inverse semble plus difficile. C'est pourquoi nous avons décidé de présenter les deux théories de manière conjointe. En effet, sa conception de l'intentionnalité a des implications fortes sur sa manière de concevoir les états mentaux et la conscience, au point que certains philosophes considèrent même « that the mental, the conscious, and the intentional or representational were all co-extensive for Brentano » (Kriegel, *à paraître*). En effet, si la conscience est par définition intentionnelle, nous serions alors porté à croire qu'il existe une certaine relation de dépendance entre ces deux phénomènes, une relation conflictuelle qui, comme nous le verrons plus loin (section 1.4.), soulève « le problème de la conscience chez Brentano »

1.1. La définition brentanienne de l'intentionnalité et ses sources scolastiques

La terminologie du concept d'intentionnalité prend source dans la philosophie médiévale et scolastique, mais c'est le principe brentanien de la « référence intentionnelle »¹¹ qui est à l'origine de la définition contemporaine du terme (Spiegelberg, 1981, p. 5). En effet, si l'idée d'« inexistence intentionnelle » prend racine dans la définition scolastique du terme *intentional*, une définition de l'intentionnalité comme « relation ou référence mentale » n'apparaît nulle part au Moyen-Âge. Par ailleurs chez Brentano, l'intentionnalité est définie

¹⁰ La théorie de la conscience de Brentano suit sa définition de l'intentionnalité qui est développée dans le chapitre 1, livre II.

¹¹ D'autres également la signification husserlienne (Zahavi, 2004, p. 66).

comme étant une propriété élémentaire et exclusive du mental, tandis que dans le contexte de la philosophie scolastique, les notions d'*intentio* ou d'*intentional* sont surtout confinées dans les domaines de la logique et de l'épistémologie, et ne concernent donc pas le domaine de l'esprit. Du point de vue de l'histoire, la conception brentanienne de l'intentionnalité est très intéressante car elle occupe une position transitive en puisqu'elle représente « a strange position on the dividing line between the medieval and the modern conception » (Spiegelberg, 1981, p. 16).

Cette partie est divisée en trois sections. Tout d'abord, comme les études sur l'intentionnalité ont coutume de le faire, nous commençons par établir une distinction entre cette notion et celles d'« intention » et d'« intension » (§1.2.1). Nous procéderons ensuite à une analyse du contexte scolastique et terminologique dans lequel la définition de Brentano prend ses sources. Cette section concerne donc l'histoire et la sémantique (et l'étymologie) du concept d'« intentionnalité » (§1.2.2). Nous concluons enfin cette partie par une brève présentation de la définition brentanienne en partant de l'interprétation que Chisholm en fait (§1.2.2).

1.1.1. Intentionnalité, intention, et intension

Toute étude à propos du concept d'intentionnalité doit commencer par établir une distinction préliminaire entre cette dernière et ses homonymes suivants (A. Byrne, Routledge, forthcoming ; P. Jacob, 2003, révisé en 2010, p. 1 Searle, 1983, chap. 1, p. 3 ; Crane, 1998, p. 2 et 9 ; Chisholm, 1967, p. 705) : intension et intention. Bien que dans les discussions à propos du projet de naturalisation de la conscience le terme d'« intentionnalité » soit trop souvent associé à tort à celui d'intension, par principe, nous devons les distinguer. Le mot « intensionnel », que l'on traduit aussi par l'expression « non extensionnel », désigne une propriété logique du langage qui s'applique aux mots et aux phrases. Prenons pour exemple les phrases « créature avec un cœur » et « créature avec un rein ». Toutes les créatures avec un cœur *sont* des créatures avec un rein, et corrolairement, toutes les créatures avec un rein *sont* des créatures avec un cœur : donc, si tous les A (créature) sont C (cœur), et que tous les R (rein) sont A (créature), alors tous les R (rein) sont C (cœur). Selon un point de vue *extensionnel* tel qu'on le trouve développé dans la logique aristotélicienne, ce syllogisme aboutit à la conclusion valide selon laquelle nos deux propositions – à savoir, « créature avec

un cœur » et « créature avec un rein » - sont équivalentes dans la mesure où elles désignent un ou des objets similaires. L'extension d'une proposition est donc déterminée par l'ensemble des objets auquel la proposition s'applique, et lorsque deux propositions réfèrent aux mêmes objets, alors on peut dire qu'elles sont équivalentes sur le plan extensionnel. Or, selon la perspective *intensionnelle*, les deux propositions ne sont pas équivalentes. Si c'était vraiment le cas, elles devraient non seulement avoir un contenu, mais aussi une signification similaire. Si la proposition « Casanova avec cœur ardent » a bien la même extension que celle « Casanova avec reins ardents », il ne fait aucun doute que l'une et l'autre n'expriment pas du tout le même sens. Alors, pourquoi devrait-on encore les considérer comme équivalentes si elles n'ont pas le même sens ? L'intension (ou la compréhension) d'une proposition est quant à elle déterminée par les éléments ou caractères dont on se sert pour la définir : par exemple, l'extension du terme « homme » désigne cette classe d'objets que le concept « homme » subsume, tandis qu'une définition en compréhension de l'« homme » constituerait, par exemple, en une énumération des qualités ou caractéristiques fondamentales qu'on lui attribue dans notre définition : être vivant, être mortel, bipède, etc. La notion d'intension ne pouvant s'appliquer qu'à un contexte logique (R. Scruton, 1970-1971, p. 187), elle n'a – en principe - rien à voir avec la notion d'intentionnalité qui désigne quant à elle une propriété élémentaire du mental. Selon la définition que nous venons de donner à ce terme, il devient évident que les états mentaux ne peuvent pas être intensionnels.

En ce qui concerne maintenant la distinction entre « intention » et « intentionnalité », si le premier ne désigne qu'un type d'états intentionnels parmi tant d'autres, et ceci au même titre que les jugements, les désirs, les croyances, etc., le concept d'intentionnalité, qui se trouve au fondement de la conception que l'on se fait des états mentaux, fait référence à une propriété *sui generis* ou élémentaire du mental. En effet, si les intentions exhibent une forme d'intentionnalité, et s'il est possible de concevoir ce genre d'états mentaux comme étant dépendant de l'intentionnalité, cette dernière reste pour sa part entièrement autonome et indépendante des autres états mentaux. Les intentions ne désignent donc qu'un type particulier d'états mentaux qui, en raison de leur capacité à guider le comportement, jouèrent un rôle plus prépondérant dans l'étiologie des actions (P. Jacob, 2003, p. 1) que dans l'étude du mental ;

[...] the obvious pun on "Intentionality" and "intention" suggests that intentions in the ordinary sense have some special role in the theory of Intentionality; but on my account intending to do something *is* just one form of Intentionality along with belief, hope, fear, desire, and lots of others [...] Intentionality is directedness; intending to do something is just one kind of Intentionality among others. (Searle, 1983, p. 3)

Si la distinction traditionnelle entre les concepts d'« intention » et d'« intentionnalité » ne nécessite pas de justifications supplémentaires, ce qui est en grande partie dû aux contributions majeures qu'ont apportés les travaux de Brentano et d'Husserl¹², le contexte terminologique des notions n'a pourtant pas été suffisamment exploré. La prochaine section, qui est en grande partie basée sur l'enquête de H. Spiegelberg¹³ intitulée « Intention and Intentionality in the the Scholastics, Brentano and Husserl » (1936, republié en 1981), fournit alors un aperçu général sur les origines et le développement terminologique de la notion d'intentionnalité dans la philosophie scolastique.

1.1.2. L'histoire du concept d'intentionnalité

Bien que les mots « intention » et « intentionnalité » n'aient pas le même sens, ils partagent une source étymologique commune. Tout deux sont en fait dérivés du terme médiéval latin « *intentio* » (Crane, 1998, p. 2 ; P. Jacob, 2010, p. 1) qui veut dire littéralement, « une tension » ou « un étirement » : le terme « *intentio* » provient en fait du verbe *intendere* qui signifie « being directed towards some goal or thing », mais qui peut aussi être utilisé « to denote the act of stretching a bow string with the aim of propelling an arrow into its target » (P. Jacob, 2010, p. 1 : 2005, p. 708). Depuis l'Antiquité jusqu'à l'avènement de la philosophie scolastique, la signification originale du terme « *intentio* » est surtout de nature pratique. Ce n'est que plus tardivement qu'apparaît, suite à la traduction des ouvrages du philosophe Arabe Ibn Sinâ (Avicenne) par Dominicus Gundisalpinus and Johannes Hispanus

¹² « On the basis of this evidence it no longer seems to me to be doubtful that the modern meaning of the term "intentional," and not just that of the term "intention," is first arrived at in Husserl. Husserl was the first to separate the concept of intentionality from the notion of immanent inexistence and interpreted it, or, speaking more precisely, reinterpreted it, as relatedness to, direction toward, the object. » (H. Spiegelberg, 1981, p. 16)

¹³ L'analyse et les résultats de Spiegelberg ne font pas l'unanimité dans les milieux philosophiques. V. Caston, par exemple (2003, révisé en 2007), critique vivement la place que Spiegelberg attribue à la définition de l'intentionnalité de Brentano dans l'histoire en remettant sérieusement en doute sa supposée originalité.

Toledo¹⁴, une définition théorique ou extra pratique de l'*intentio* (Spiegelberg, 1981, p. 14-15). Selon Spiegelberg, il faut donc rechercher les sources de la définition actuelle de l'intentionnalité non pas dans les occurrences pratiques du terme « *intentio* », mais bien dans les « intentions extra pratiques » ou « théoriques »¹⁵.

La définition théorique de l'*intentio*, qui apparaît autour du XII et XIIIème siècles, est plutôt confinée dans les milieux académiques. Une description détaillée des étapes de son processus d'intégration dans la philosophie médiévale n'est certes pas possible, si ce n'est qu'en raison du manque d'informations que nous détenons sur la littérature de cette époque. Mais même si ce n'était pas le cas, notre étude ne pourrait pas éviter deux autres difficultés théoriques majeures : le premier problème est dû aux nombreuses et diverses occurrences de l'*intentio*¹⁶ dans la littérature médiévale, le second, qui découle en partie du premier, provient du fait que l'*intentio* est considérée comme l'une des notions les plus complexe de la philosophie scolastique (Spiegelberg, 1981, p. 6). Puisque aucune définition paradigmatique ou standard de l'*intentio* ne peut être proposée ici, ceci en raison des problèmes susmentionnés, nous chercherons donc surtout à identifier certains principes communs et récurrents aux diverses occurrences de l'*intentio* que l'on trouve dans la littérature scolastique.

Dans la philosophie arabe du XIII et XIVème siècle, le terme d'*intentio* correspond au mot arabe « *ma'na* »¹⁷ qui désigne au fond « tout ce qui précède la pensée dans l'esprit » (Crane, 1998, p. 2). Les termes « *noema* », « *ma'qul* », « *ma'na* » et « *intentio* » peuvent alors être considérés comme synonymes, et chacun d'eux peut se traduire par l'un des termes suivants :

¹⁴ Dans Ueberweg-Geyer. 1928. *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, p. 343.

¹⁵ Si Spiegelberg cherche à montrer qu'il existe un lien sémantique entre les intentions extra pratiques et la notion d'intentionnalité, il reconnaît aussi, plus loin dans le texte, que la distinction entre les termes d'« intention » et d'« intentionnalité » est très complexe au point qu'il devient parfois difficile de la maintenir. Au fond, « it is impossible to give a complete history of the problems of intention; not only would this be a very ambitious task, but the necessary material has not yet been made sufficiently accessible. » (Spiegelberg, 1981, p.5).

¹⁶ Une autre raison est plutôt l'idée de *disponibilité*

¹⁷ Le terme « *ma qul* » correspond à la traduction du mot grec « *noema* » par Al-Farabi du mot « *noema* »

signification¹⁸, idées, concepts ou encore matière. Apparaît également à cette époque une distinction importante qui anticipe l'apparition du concept d' « intention extra pratique », à savoir celle établie entre les « *intentiones primae* » et *intentiones secunda*, qui s'apparente notamment à celle d'Avicenne¹⁹ entre les *intentio primo* et *secundo intellecta*. Le concept d' « intention première » désigne des « objets extra mentaux » (Crane, 1998, p. 2), c'est-à-dire des objets qui se situent *par-delà* ou *au-delà* ce qui est mental, tandis que le concept d' « intention seconde » renvoie aux intentions premières, bref, au concept sous lequel se subsume l'objet *de* l'intention première (un objet extra mental). Le mot « chien », par exemple, tombe sous la classe des « intentions premières » en tant qu'il désigne une entité du monde physique, dans ce cas, un chien. Le concept « espèce » désigne quant à lui une « intention seconde » puisque'il concerne l'objet sur lequel porte l' « intention première », à savoir l'« intention-chien ». Si la notion d'*intentio* reçoit bien une signification théorique ici, il n'en demeure pas moins qu'il désigne « something which is the object of an act, never as something act-like or mental » (Spiegelberg, 1981, p. 5). L'idée générale qui se cache derrière l'usage du terme « *intentio* » est que tout acte psychique engage une forme de construction cognitive, une idée qui d'une participation active du sujet. L'objet est toujours un « *objet-donné* » qui ne nécessite aucunement l'intervention de la part du sujet.

Si Thomas d'Aquin, Simonin et Thomas sont familiers avec la signification des « intentions extra pratiques » d'Avicenne, chacun d'eux lui attribuent pourtant une signification différente. D'abord, le sens de l'*intentio* se détache peu à peu de l'idée selon laquelle c'est un acte cognitif qui nous met en relation avec des objet-connus (ou « intention première ») mais désigne plutôt « l'idée de ressemblance ou de similitude » qui semble constitutive de nos images mentales, ou encore de la représentation grâce à laquelle nous acquérons une certaine connaissance à propos de l'objet. Une dimension *nouvelle* apparaît donc dans la définition de l'*intentio* ;

thus *intentiones* are here first and foremost imprints of things, cognitive images in the human mind which I terminate the (sensory or intelligible) cognition and at whose

¹⁸ Dans les écrits d'Avicenne notamment, le terme d'*intentio* désigne le plus souvent le sens d'un mot.

¹⁹ Beaucoup de philosophes médiévaux, incluant Roger Bacon, Thomas Aquinas et John Duns Scotus, ont suivi Avicenne (dans *Métaphysique*, livre I et II) en confirmant la position centrale du concept d'« *intentions secondes* » dans le domaine de la logique (Crane, 1998, p. 3).

production this knowledge aims. They are, thus, the means for grasping the objects to be known, not the known objects themselves. (Spiegelberg, 1981, p. 6)

Dit d'une autre manière, le terme d'*intentio* fait référence aux représentations et images qui sont à la base de l'*acte* de constitution (ou de présentation) de cet objet. Cette idée coïncide bien avec le sens du concept d'*intentio sensibilis*²⁰ qui s'appuie sur l'idée selon laquelle, dans le cas des perceptions sensibles, le mental reçoit la forme de l'*objet-perçu* sans la matière.

La signification du terme *intentio* est tout de même obscure et relative, désignant de manière arbitraire tantôt un contenu, un objet de pensée, une présentation, ou bien encore un concept. En outre, la conception des « intentions extra pratiques », y compris la doctrine des intentions premières et secondes, suscita un certain embarras parmi les philosophes de l'époque tardive du scolasticisme. En réaction face à cette situation, de nouvelles théories virent le jour. Pour la première fois, dans la 23^{ième} *Distinctio* de Peter Aureol, l'*intentio* est conçue comme une forme d'acte, un *actus rationis* (ou *actus intellectus*). Mais c'est surtout dans la théorie thomiste d'Hervaeus Nathalis²¹ que l'on trouve les premières idées qui suppose une participation du sujet puisqu'elle soutient que l'*intentio* « is first and foremost everything that is found in the subject that represents the object and that leads to it. » (Spiegelberg, 1981 p. 7) Finalement, au début du XVII^{ème}, on trouve une distinction importante dans la conception paradigmatique de l'*intentio* formulée dans le *Lexicon de Goclenius*. Selon lui, nous devons distinguer deux sens de l'*intentio* de manière à marquer une distinction entre la connaissance et son objet : l'*intentio formalis* désigne alors la cognition, tandis que l'*intentio objectiva* fait référence à l'objet sur lequel porte la cognition.

En ce qui concerne le terme d'*intentional*, nous pouvons relever enfin trois significations générales qui lui sont attribuées durant la période scolastique. Cette notion est importante pour notre travail puisqu'elle est à la source du concept brentanien d'« inexistance intentionnelle », mais plus encore, parce que c'est Brentano lui-même qui résuma le premier

²⁰ Qui coïncide avec le concept de « *species sensibilis* »

²¹ Bien que chez Nathalis, l'*intentio* désigne moins l'idée d'une relation *sui generis* entre le sujet connaissant et l'objet connu qu'un schéma de relations entre les propriétés constitutives de l'objet. Le terme d'*intentio* fait plutôt référence à la relation entre les caractéristiques de l'objet connu qu'à la forme de la représentation cognitive en tant que tel.

l'usage de ce terme (Spiegelberg, 1981). La notion d' *intentional* a certainement été utilisée par les scolastiques, toutefois, la première occurrence du terme dont nous disposons remonte à la distinction de Thomas Aquinas entre *esse intentional* et *esse reale* : la première signifiant un type d'existence dont le mode est entièrement déterminé par la forme de l'*intentio*²². Puis, durant l'époque tardive du scolasticisme, on retrouve cette notion dans l'expression « *intentional existence* » qui désigne en fait le mode d'existence (dépendant) des actes psychiques (du sujet), et ceci même dans le cas des actes de volonté. En troisième lieu, et dans un sens assez proche du précédent, Durandus de S. Porciano utilise l'expression *esse intentionale* pour désigner le statut ontologique des objets visés par un acte intellectuel. Il l'utilise aussi dans un second sens pour désigner le mode d'existence inférieur des choses dont l'*essence* n'aurait pas atteint son développement ultime.

Bien que le tableau historique et terminologique des « intentions extra pratiques » est très complexe, « [...] the great diversity of the medieval conception stays within certain bounds, which accounts for their relative unity [...] » (Spiegelberg, 1981, p. 8). Car, quelle que soit la version d' « intention extra pratique » que l'on trouve dans la philosophie scolastique, que ce terme désigne un acte, un concept, une relation, un objet ou encore une entité objective, (i) toutes ces significations sont associées au domaine de la connaissance, et reste plutôt confiné dans les lieux de la logique et de l'épistémologie : raison qui explique certainement pourquoi, à la même époque, les « intentions extra pratiques » mettent l'accent sur la dimension cognitive ou intellectuelle des actes psychiques qui sont par nature définis comme des actes de connaissance. Puis, même dans le cas où le terme d'*intentio* dénote l'idée d'un acte, ou d'une relation, le principe de « directionnalité vers un objet » n'est jamais vraiment développé. Enfin, l' *intentio* conçue comme propriété relationnelle est simplement définie comme relation entre l'objet et l'acte, et jamais comme un acte actif de la part du sujet. En conclusion,

what is the situation with regard to the meaning of the term "intention" in contemporary philosophy? Bearing in mind the distinction between "intention" and "intentionality", it should be made clear that Franz Brentano did not revive the independent term "intention," at least not in those of his writings published up to 1936. As I will point out, he spoke

²² Ce qui veut dire « to have an existence of the sort that the *intentio* has » (Spiegelberg, 1981, p. 13)

only of intentional objects and intentional relations. Presumably someone who knew the Scholastics as well as Brentano did had a reason for avoiding the expression *intentio*, with was all too reminiscent of the various theories of knowledge connected with this term, and, in particular, of the Thomistic species doctrine. Thus the actual term "intention" first re-emerges, as far as I can see, in Edmund Husserl. (Spiegelberg, 1981, p. 9)

1.1.3. La définition brentanienne de l'intentionnalité

Brentano définit l'intentionnalité de la manière suivante dans *Psychologie du point de vue empirique* (1874, livre II, chap. 1) :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou l'objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré, et ainsi de suite.

Il complète son propos en précisant que :

Cette inexistence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne présente rien de semblable. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont des phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet en eux.

Suivant Chisholm²³, ainsi que la majeure partie des étudiants de Brentano dont O. Kraus, A. Marty, E. Husserl, et K. Twardowski²⁴ (Chisholm, 1967 ; D. Jacquette, 2006; Fisette, 2007),

²³ Nous suivons ici de Chisholm en ce qui concerne son interprétation de la théorie intentionnelle de Brentano même si de nos jours on constate une vague critique à son égard (Antonelli ; Mc Alister ; Bartok). Le fait que nous acception la thèse de Chisholm repose sur plusieurs raisons : (i) cette thèse a été acceptée par la majeure partie des étudiants de Brentano (Kraus, Marty, Husserl, Twardowski, Meinong, Kaufmann ?, Ehrenfels ?), (ii) également créditée par la plupart des commentateurs sérieux de Brentano (Chisholm, Spiegelberg, Crane en partie, Mulligan en partie, Fisette) (iii) elle a l'avantage d'être claire, rigoureuse et fidèle aux propos de Brentano (qui de toute façon portent à confusion vu le nombre d'interprétations différentes auxquelles elle a donné lieu lieux : Mc Alister, Moran, Chisholm, Husserl, Twardowski, Bartok.

²⁴ On retrouve notamment une critique de cette interprétation dans les articles suivants : Mc Alister, 1974, p. 328-338 ; M. Antonelli ; D. Moran, 1996.

cette définition *exhibe* deux thèses essentielles²⁵. Une thèse psychologique qui concerne la structure des actes mentaux, à savoir qu'ils font tous références à, ou sont tous toujours *dirigés vers* quelque chose. Et une thèse ontologique qui touche à la nature *spéciale* des objets de pensées. Nous nommons la première, la thèse de la référence intentionnelle, la seconde, la thèse de l'inexistence intentionnelle²⁶.

Selon la première, le concept d'intentionnalité désigne cette faculté, propriété, structure ou mode qu'ont les états mentaux de référer à quelque chose, ou encore d'être toujours *dirigés vers* quelque chose, quoique puisse être au fond *ce quelque chose* : un objet, une représentation mentale, un souvenir, etc. Lorsque je perçois, lorsque je désire, ou bien encore lorsque j'espère, - je perçois, je désire et j'espère toujours *quelque chose* : par exemple, je perçois *une balle de tennis*, je désire *une pinte de bière*, j'espère *que l'économie mondiale va reprendre*, etc. L'intentionnalité désigne donc cette faculté qu'ont les états mentaux *d'être toujours en relation avec* un objet, ou dit autrement, de *toujours* représenter quelque chose²⁷. Dit d'une manière plus formelle, « un acte M est psychique si et seulement si M est dirigé sur un objet X » (Textor, 2006). La question qui se pose maintenant est au fond : de quel type d'objets parle-t-on ?

La seconde thèse, celle de l'« inexistence-intentionnelle »²⁸ (D. Jacquette, 2006) ne concerne pas l'acte psychique en tant que tel, mais bien l'objet ou le contenu (ces deux termes n'étant pas distingué chez Brentano) auquel celui-ci réfère. Comme le rappelle M. Antonelli²⁹, cette thèse a souvent été interprétée comme une « théorie de la relation intentionnelle, autrement dit de la relation entre l'acte mental et son objet immanent ou intentionnel, c'est-à-dire interne à la conscience. » (2009, p. 467). Quand Brentano utilise plus haut l'expression

²⁵ Le terme d'« intentionnalité » n'apparaît pas dans les écrits de Brentano où il l'utilise seulement en tant que complément d'objet, c'est-à-dire sous la forme d'« *intentional* » que nous avons relevées plus tôt.

²⁶ Cette thèse sera abandonnée par Brentano en 1901 lors de l'*ImmanenzKrise*.

²⁷ Voir la relation établie par Lycan quelques passages plus haut.

²⁸ La Thèse de l'inexistence intentionnelle a suscité une pléthore de commentaires, de la part même des étudiants de Brentano qui ont vivement critiqué cet aspect de la définition de l'intentionnalité. Il s'ensuivra que Brentano abandonnera cette thèse pour ne conserver que la Thèse de la référence-intentionnelle, moment qui souligne le « tournant *réiste* » de la philosophie brentanienne.

²⁹ L'article de M. Antonello se présente toutefois comme une critique de l'interprétation de Chisholm.

ambiguë³⁰ de « relation à un contenu », il cherche précisément à caractériser cette relation qui tient entre l'acte intentionnel, une pensée par exemple, et l'objet qu'il contient, à savoir un « objet-intentionnel » (Crane, 2001), ou autrement dit, un objet interne. La thèse de l'inexistence intentionnelle se présente alors comme une thèse ontologique qui concerne la nature des objets de pensées.

L'utilisation du terme « intentionnel » chez Brentano est intimement liée à l'idée selon laquelle l'objet sur lequel porte l'expérience est lui-même contenu dans cette expérience, et c'est en ce sens que le terme « " intentionnel (mental) inexistence" expresses this immanence in the *mens* especially clearly; it seems to denote an embeddedness in the sense of a Scholastic or, in particular, a Thomistic *intentio*. » (Spiegelberg, 1981, p. 14) Cette signification thomiste de l'*intentio* tend à désigner la nature incorporelle d'une représentation mentale, telle l'empreinte d'une image cognitive. Cette sorte d'existence des représentations ou images mentales, qui s'oppose à l'existence réelle (*esse reale*) désigne explicitement le statut ontologique immanent des objets intentionnels (Spiegelberg, 1981, p. 13). D'une manière plus générale, mais pour des motifs sûrement très différents, on retrouve une idée assez proche dans l'argument ontologique de St. Anselm suivant lequel lorsque l'on pense à Dieu, Dieu existe dans notre pensée (Chisholm, 1967, p. 705). Le concept d'inexistence intentionnelle fait donc référence à la propriété d'un objet qui est immanent à la conscience, et alors ici « the intentional is nothing but that which is present, immanent, in consciousness, as opposed to that which actually exists. » (Spiegelberg, 1981, p. 15). L'on peut donc considérer la notion d'« *intentional* » comme synonyme avec celle d'« immanent », et d'une manière analogue, l'expression « *intentional object* » comme équivalente avec celle d'« objet immanent » (Spiegelberg, p. 14). Suivant cette analogie, la notion d'*immanence*, qui cherche à traduire le mode de relation que nous entretenons avec les objets internes, fait contraste avec celle de *transcendance* qui caractérise le mode de relation que nous entretenons avec les

³⁰ La plupart des problèmes que rencontre la conception brentanienne de l'intentionnalité proviennent soit de sa définition de l'intentionnalité en termes d'inexistence intentionnelle, soit de son absence de distinction entre la notion de « contenu » et celle d'« objet ». Les problèmes de la non substituabilité des expressions coréférentielles ou coextensives (Frege), des représentations sans objets (Twardowski & Husserl), de l'illusion ou des hallucinations (Husserl) découlent de ses deux éléments.

objets physiques qui existent *par-delà* le mental³¹. De plus, contrairement aux objets physiques ou *actuels* qui existent dans l'espace et dans le temps, les objets mentaux *inexiste intentionnellement* dans l'acte psychique : « [this is the] so-called early immanence intentionality or intentional in-existence thesis » (Jacquette, 2006, p. 101). Cette thèse, qui implique nécessairement le postulat d'une classe additionnelle d'objet, d'où le fait que Chisholm la considère comme une tentative de réponse au problème des représentations sans objet³² (Chisholm, 1967, p. 704). On peut finalement formuler la thèse comme suit : « Un acte M est psychique si et seulement si M contient X (objet) en lui-même »

1.1.4. La portée de la définition brentanienne

La définition de l'intentionnalité de Brentano occupe une position *transitive* dans l'histoire de la philosophie puisque celle-ci se situe au carrefour de deux tendances philosophiques et historiques distinctes : la philosophie scolastique du Moyen-Âge et la psychologie descriptive ou intentionnelle qui émergea au XIX^{ème}, et que beaucoup considère comme la source de la phénoménologie du XX^{ème} siècle. D'un côté, Brentano « resumed the use of the term intentional and in so doing he referred explicitly to the Scholastics usage of the term » (Spiegelberg, 1981, p. 14) : la définition de l'intentionnalité comme « inexistence intentionnelle » fait explicitement référence au principe scolastique d'« immanence », et semble plus précisément dénoter l'idée d'*incorporéité* dans le sens Thomiste de l'*intentio* comme nous préciserons dans la section suivante. (ii) De l'autre, le concept de « référence mentale » est *original* et représente le versant, ou la source moderne du concept d'intentionnalité. L'originalité de la conception brentanienne n'est donc pas remise en doute selon Spiegelberg. Tout d'abord parce que Brentano est le premier à avoir réuni les caractéristiques de l'*intentionnel* (*intentional*) en une définition unique dont le principe de « référence » ou de « directionnalité mentale » est totalement nouveau : étranger aux caractéristiques fondamentales de l'*intentio* que nous avons résumées plus haut, et n'ayant nulle part d'équivalents philosophiques, il représente le versant, ou la source moderne du concept d'intentionnalité. Notons enfin que suite à l'*Immanenzkrise* de 1905, une crise qu

³¹ Spiegelberg utilise l'expression « objets extra-mentaux » en opposition avec celle d'« objet immanent ».

³² Voir le débat entre Twardowski & Husserl (1894).

provient d'une suspicion envers l'idée d'une intentionnalité immanente ou envers la thèse de l'inexistence intentionnelle de 1874, cette dernière disparaît progressivement des textes de Brentano jusqu'à en être totalement éliminée dès 1911, année à partir de laquelle il ne parlera plus que de la « référence mentale ». Enfin, l'intentionnalité, chez Brentano, est également une condition suffisante et nécessaire du mental, donc *eo ipso* un critère à partir duquel nous pouvons distinguer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. Spiegelberg confirme donc que

Brentano thus occupies a strange position on the dividing line between the medieval and the modern conception. On the one hand, his use of the term "intentional" is highly Scholastic; on the other hand, the concept of mental reference, which does not yet receive the designation "intentional," is modern.

Si certains auteurs³³ ne remettent pas en doute l'originalité de la conception brentanienne (Spiegelberg ; Husserl ; Rosenthal ; Kriegel ; Chisholm) d'autres vont plutôt interpréter celle-ci comme étant le fruit d'une culmination de conceptions révisées ou d'interprétations dans l'histoire ; en ce sens la définition brentanienne constituerait une forme de reconstruction de la théorie aristotélicienne comme l'indique R. Sorabji : « Brentano's interpretation should not be taken at face value, but seen for what it is, the culmination of a series of distortions. The moral is that in the history of philosophy the distortions of commentators can be more fruitful than fidelity. » (1991, p. 228-248) Cette position fait contraste avec une autre interprétation de la définition brentanienne qui met plutôt l'accent sur une certaine continuité historique entre Aristote, la philosophie scolastique, Thomas d'Aquin et Brentano. Selon cette perspective, la définition brentanienne doit être interprétée suivant les canons uniformes à cette tradition qualifiée de « Christian View³⁴ » (D. Jacquette, 2006 ; V. Caston, 1998 ; Marras, 1978 ; D. Moran, 1996 ; Burnyeat, article non publié). L'idée centrale à cette

³³ Des informations supplémentaires peuvent être trouvées dans les articles suivants qui traitent du même sujet : Linda McAlister's, l'article « Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality » par Ausonio Marras ; Klaus Hedwig, *Etudes philosophiques*, 1978, pp. 259- 72 sur « La discussion sur l'origine de l'intentionnalité husserlienne » ; *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978) p. 67-82 sur " Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano." Autres articles importants sur le sujet: H. Spiegelberg, 1981 ; R. Sorabji, 1991 ; F. Amerini, 2011 ; V. Caston, 1998, pp. 249 – 298 ; D. Moran, 1996, p. 1-27.)

³⁴ L'article de Burnyeat, « Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible ? » qui est non-publié est cité par Sorabji et défend, selon lui, une version chrétienne de l'interprétation de Brentano.

tradition est que

[...] Brentano did not think he was being original at all. He saw himself as belonging to a tradition reaching all the way back to Aristotle that recognized the "directedness" of mental acts. » (Caston, 1998, p. 249-250). Les propos de Jacquette sont assez similaires lorsqu'il affirme que « Brentano did not invent the concept of intentionality, nor was he the first to recognize the intentionality of mind. (D. Jacquette, 2006, p. 9)

1.1.5. Conclusion : l'intentionnalité comme « marque du mental » !

Dans son programme de psychologie descriptive, dont la méthode consiste en l'analyse et en la classification des phénomènes psychiques³⁵, Brentano établit une distinction entre deux types de phénomènes. Les phénomènes physiques, tels une *couleur* que l'on voit, un *son* que l'on entend, ou encore une *odeur* que l'on sent, etc. (1995, p. 94), et la classe des phénomènes psychiques³⁶, comme par exemple le fait d'*écouter un son*, de *voir une couleur*, d'avoir une pensée à propos de quelque chose, etc. (1995, p. 60) Les actes psychiques comprennent trois classes fondamentales qui sont : la représentation, le jugement et les émotions³⁷. La classe des représentations est la classe la plus élémentaire des actes psychiques, et c'est pourquoi tout jugement ou toute émotion est nécessairement dépendante d'une représentation. Ceci va dans le sens de la thèse représentationaliste défendue par Brentano qui est que tout phénomène psychique est soit une (re)présentation, ou soit est fondé sur une (re-) présentation (1995, p. 4-61). Un quelconque acte mental engage donc la présence d'une représentation. Suivant son projet de délimitation des deux types de phénomènes, Brentano relève enfin deux traits caractéristiques aux phénomènes psychiques. Le premier trait est que tout acte mental fait l'objet d'une perception interne³⁸ (1995, p. 4),

³⁵ Brentano distingue la psychologie descriptive ou intentionnelle qui s'intéresse à la manière (*le comment*) dont les phénomènes psychiques sont perçus par le sujet de la psychologie génétique, expérimental ou encore physiologique qui s'occupe quant à elle de découvrir les causes physiologiques qui sont à l'origine des actes psychiques (*le pourquoi*).

³⁶ Nous utiliserons aussi parfois les termes d'actes ou d'états mentaux comme synonyme de phénomènes psychiques chez Brentano, puisque les phénomènes psychiques désignent aussi bien ce type de phénomène en général, que les actes psychiques en particulier. Et comme nous le verrons plus loin, il est aussi utilisé par Brentano comme synonyme de « conscience » en un sens très large.

³⁷ La classe des émotions sera abandonnée par la suite.

³⁸ Il faut noter que, dans la littérature philosophique, et particulièrement dans le contexte actuel des discussions sur la conception brentanienne de la conscience, c'est l'intentionnalité (ou l'« inexistence intentionnelle ») qui est toujours citée comme étant le critère exclusif et distinctif des phénomènes psychiques. C'est certes le critère qui est le plus à la mode. Mais dans l'introduction de son œuvre (1874), Brentano affirme aussi : « In modern terminology the word "soul" refers to the substantial

contrairement aux phénomènes physiques qui ne sont accessibles que par la perception externe. La seconde caractéristique, qui est de loin celle sur laquelle les auteurs mettent l'accent³⁹, est l'intentionnalité⁴⁰ ; «this is Brentano's thesis that intentionality is the mark of the mental»⁴¹ (Crane, 1998, p. 1 ; Bartok, 2005, p. 437 ; Chisholm, 1955, 1956-1957 ; Fiset, 2007).

Trois hypothèses à propos de cette thèse circulent dans la littérature philosophique (Kriegel, *forthcoming*). La première qui se nomme l'*intentionnalisme pur* (Crane, 1998 ; Chalmers, 2004) stipule qu'un état mental conscient est entièrement et uniquement déterminé par son contenu intentionnel. On trouve ensuite deux versions différentes de cette thèse. La première version, l'*intentionnalisme pur radical* (Tye 1995, p. 137) dit que le caractère conscient (ou phénoménal) d'une expérience est identique à son caractère intentionnel ou représentationnel. L'*intentionnalisme pur faible* qui dit que le caractère conscient (ou phénoménal) d'une expérience est déterminé ou survient sur son caractère intentionnel (ou représentationnel) (Byrne 2001, p. 7; McLaughlin 2003)

bearer of presentations (*Vorstellungen*) and other activities which are based upon presentations and which, like presentations, are only perceivable through inner perception. » (1995, p. 4) La « perception interne » est donc aussi citée comme critère du mental.

³⁹ Un grand nombre d'interprètes de Brentano mettent l'accent d'une manière exclusive sur le fait que c'est l'intentionnalité qui est le critère de distinction entre le mental et le physique chez Brentano en omettant souvent de relater qu'ils peuvent aussi être l'objet d'une perception interne.

⁴⁰ La définition originale de Brentano semble plutôt dire que c'est la notion d'inexistence intentionnelle qui constitue plutôt le critère entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques. Toutefois, vu que Brentano a abandonné la doctrine de l'inexistence intentionnelle, vu la pluie de critiques qui se sont abattues sur cette doctrine, et vu que la caractéristique élémentaire et inconditionnelle de l'intentionnalité qu'on retrouve encore aujourd'hui est le principe de « référence mentale », nous privilégions ici plutôt l'idée selon laquelle c'est le principe de « directionnalité mentale » qui est la marque distinctive des phénomènes psychiques même si la définition de Brentano nous dit que c'est l'« inexistence intentionnelle [qui] appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. » La critique virulente du concept de l'inexistence intentionnelle par Husserl et l'exclusion complète de cette doctrine et des notions qui y sont rattachées, sont des arguments qui jouent en faveur de la définition husserlienne de l'intentionnalité comme le remarque Spiegelberg : « On the basis of this evidence it no longer seems to me to be doubtful that the modern meaning of the term "intentional," and not just that of the term "intention," is first arrived at in Husserl. Husserl was the first to separate the concept of intentionality from the notion of immanent inexistence and interpreted it, or, speaking more precisely, re-interpreted it, as relatedness to, direction toward, the object. » (Spiegelberg, 1981, p. 16) La position de D. Zahavi (*Back to Brentano*) rejoint celle de Spiegelberg quant à la véritable définition moderne du concept d'intentionnalité puisque comme ce dernier il l'a fait plutôt remonter à Husserl qu'à Brentano.

⁴¹ Cette thèse, que l'on nomme la Thèse de l'irréductibilité de Brentano (Gregory, 1987), ou encore la Thèse intentionnelle de Brentano (Bartok, 2005).

1.2. La théorie de la conscience de Brentano

Si l'intentionnalité est la « marque du mental », est-elle aussi la marque de la conscience ? Et si c'est le cas, alors que pourrait bien être la conscience si ce n'est *de l'intentionnel* ? Comme nous le verrons dans cette section ainsi que dans le reste du travail, ces deux notions peuvent refléter des dimensions opposées de nos états mentaux qui sont très souvent difficiles à accommoder. Car si l'intentionnalité rend compte effectivement du caractère référentiel des actes psychiques, à savoir qu'ils sont toujours dirigés vers un objet externe, bref, vers un objet du monde, elle n'explique par pour autant de quelle manière nous en arrivons à être conscients de nos propres états mentaux conscients, qui, suivant la thèse de l'inexistence intentionnelle, sont des objets internes ou immanents à la conscience. Selon une formulation proprement brentanienne, si l'intentionnalité explique la *conscience d'objet*, elle n'explique pas pour autant comment nos états mentaux deviennent *objets de conscience* (section 1.3.2). Or, cette seconde qualification ne tient pas, surtout en raison du problème de la régression à l'infini (section 1.3.5) qui trouve une solution dans l'argument de la non-duplication (1.3.6) qui, comme nous le verrons est au fondement de la conception intrinsèque et immédiate de la perception interne (1.3.7).

1.2.1. Les actes psychiques, l'intentionnalité et la conscience⁴²

Face aux nombreuses tentatives infructueuses de définitions de la conscience à son époque (Bain, Horwitz)⁴³, Brentano choisit de traiter la notion de conscience comme synonyme avec celle d'états mentaux⁴⁴ (1995, p. 78). En identifiant la conscience au mental, Brentano affirme implicitement le caractère intentionnel de la conscience. Or, il se trouve aussi dans la

⁴² Nous parlons de conscience au sens général du terme, même si cette définition est plutôt une définition des états mentaux conscients. L'usage du terme présuppose donc se second sens.

⁴³ C'est un fait connu depuis longtemps dans le monde de la philosophie que le concept de conscience résiste à toute définition, et que face à la complexité de ce phénomène il nous faille distinguer différents sens de la conscience (Brentano, 1874 ; Rosenthal, 2009). C'est, comme le disent les Américains, un « hybrid or mongrel concept » (Block, 1990, p. 1)

⁴⁴ « I prefer to use it as synonymous with "mental phenomenon," or "mental act." For, [...] the constant use of these compound designations would be cumbersome, and furthermore, the term "consciousness," since it refers to an object which consciousness is conscious of, seems to be appropriate to characterize mental phenomena precisely in terms of its distinguishing characteristic. » (Brentano, 1995, p.102).

position de devoir justifier le fait que nous n'avons pas de raisons de postuler des états mentaux non-conscient (Thomasson, 2000, p. 191).

Si l'on conçoit que c'est dans la nature même des états mentaux d'être *intentionnels*, alors il semble qu'il soit dans la nature de la conscience de l'être aussi. Lorsque nous sommes conscients, nous sommes toujours conscients de quelque chose. Par exemple, dans le cas où un voleur perçoit une montre en or, il y a lieu de dire que le voleur *est* conscient de cet objet (la montre en or). Et dans une certaine mesure, c'est bien parce qu'il est capable de se représenter cet objet, qu'il peut en être conscient. Toute conscience est en ce sens une *conscience d'objet* pour Brentano⁴⁵, ce qui présuppose alors une certaine relation d'unité entre la conscience et l'intentionnalité⁴⁶ (Brentano, 1874 ; Thomasson, 2000). Or, cette équivalence entre les deux termes implique surtout la thèse cartésienne⁴⁷ de la co-extension entre le mental et la conscience suivant laquelle tout ce qui est mental est conscient – ainsi que rien de non mental n'est conscient. (Thomasson, 2000, p. 191 ; Kriegel, *forthcoming*). Donc, « there is no unconscious mental activity » (Brentano, 1995, p.105). Il faut cependant attribuer un sens particulier à cette idée. Brentano ne veut certainement pas dire par là que nous sommes dans des états de conscience de manière permanente, ce que les états de rêves, de somnambulisme, ainsi que d'autres états pathologiques ou déviants contredisent (schizophrénie). Il veut plutôt dire par là que lorsque nous sommes dans un certain état que l'on peut considérer comme étant mental (c'est-à-dire intentionnel pour Brentano, ce que ne sont pas les états de rêve par exemple), alors nous en sommes nécessairement conscients. Et si nous en sommes conscients, c'est parce que tout état mental devient obligatoirement *objet de conscience* (Brentano, 1995, p. 79), et qu'ainsi, un état qui est considéré comme mental ne peut pas être en même temps considéré comme non-conscient

⁴⁵ « We have seen that no mental phenomenon exists which is not, in the sense indicated above, consciousness of an object. However, another question arises, namely, whether there are any mental phenomena which are not objects of consciousness. » (Brentano, 1995, p. 79)

⁴⁶ Brentano dit : « The term "consciousness," since it refers to an object which consciousness is conscious of, † seems to be appropriate to characterize mental phenomena precisely in terms of its distinguishing characteristic, i.e., the property of the intentional in-existence of an object, for which we lack a word in common usage. » (Brentano, 1995, p. 79)

⁴⁷ Descartes dit que « we cannot have any thought of which we are not aware at the very moment when it is in us. » (4^{ième} Méditation)

1.2.2. La structure de la conscience interne

Être dans un état mental particulier implique nécessairement que nous en soyons conscient pour Brentano. Et une manière de rendre compte de cette conscience de notre état est de dire que nous sommes conscients de nous trouver dans un certain état mental en raison du fait que nous sommes capables de le *percevoir*. Cette idée ne peut être formulée plus clairement par Brentano : « do we perceive the mental phenomena which exist within us? This question must be answered with an emphatic, “yes,” » (1995, p. 99) Si le concept de *perception interne* fait référence au processus de perception des états mentaux chez Brentano, celui de *conscience interne* réfère, d'une manière analogue, au processus par lequel nous prenons conscience de nos états mentaux⁴⁸. C'est précisément en ce sens que nous disons que toute conscience consiste en la perception interne de nos états mentaux (1995, p. 107).

En raison des équivoques que cette théorie a soulevées, il vaut mieux suivre un chemin prudent et partir directement de l'exemple dont Brentano se sert pour décrire la structure d'un simple acte mental conscient, à savoir celui qui consiste en « l'écoute d'un son »⁴⁹ :

when I hear a sound the sound is the “primary” object of the hearing and the hearing is its own “secondary” object” [...] We can say that the sound is the *primary object* of the *act* of hearing, and that the act of hearing itself is the *secondary object*. [...] Along with the presentation of a sound we have a presentation of the presentation of this sound at the same time. We have, therefore, *two* presentations, and presentations of very different sorts at that. [...].

Tout acte mental conscient est dirigé sur deux objets. Il est non seulement dirigé sur un objet primaire, le « son », mais il est aussi dirigé sur un objet secondaire, l'« écoute du son ». Lorsqu'un adolescent désire un « iPhone » par exemple, cet adolescent est certainement conscient de l'*objet* de son désir (« cet iPhone »). Mais il ne fait aucun doute aussi qu'il est tout autant conscient du fait qu'il est en train de *le désirer*, ou dit autrement, qu'il se trouve lui-même dans cet état de désir (« *mon désir* du iPhone »). C'est pourquoi, s'il y a deux

⁴⁸ Brentano dit : « Just as we call the perception of a mental activity which is actually present in us “inner perception,” we here call the consciousness which is directed upon it “inner consciousness. » (1995, p. 78)

⁴⁹ Nous utiliserons parfois l'expression « perception d'un son » dans le sens brentanien de la conscience comme perception.

objets, il doit y avoir deux types d'actes qui son engagés dans le processus : un acte de externe de représentation d'un objet primaire, et un acte distinct qui consiste en la représentation interne d'un objet secondaire. Plus précisément, nous avons une représentation dont le contenu de premier ordre *représente* le « iPhone », et une représentation concomitante dont le contenu *représente* le « désir du iPhone ». En plus de la représentation du « iPhone », nous avons donc la représentation de la représentation du « iPhone » (Brentano, 1995, p. 94). La perception interne consiste donc en une forme de représentation de nos états mentaux (objet secondaire). Mais quelle est alors la règle psychologique qui structure la relation entre ces deux types de représentations ?

Le son est la cause externe et efficiente du phénomène, l'objet représenté, si bien qu'il ne peut y avoir de représentation de la représentation du son sans qu'il y ait au préalable de représentation du son, ce qui serait une « contradiction évidente » dans la chaîne causale des événements mentaux (Brentano, 1995, p.98) : autrement dit, il ne peut y avoir de représentation sans objet représenté (son), donc d'états mentaux sans une certaine source d'intensité. Et suivant Brentano, l'intensité de la représentation est égale à l'intensité avec laquelle nous apparaît l'objet représenté, si bien que l'intensité de la représentation est toujours égale à l'intensité du phénomène qui en constitue son contenu. Ainsi, si l'intensité de la représentation du son est égale à l'intensité avec laquelle nous apparaît le phénomène physique du son, alors l'intensité de la représentation de la représentation du son est égale à l'intensité de la représentation du son. Cette règle psychologique fixe les termes du rapport fonctionnel entre ces deux entités, une relation qui est alors basée sur le principe mathématique de complète égalité. Une moindre modification de la représentation correspondante est toujours la conséquence d'une différence d'intensité, soit positive ou négative, de la représentation de premier ordre qui l'accompagne. Tout nos états mentaux sont donc conscients, puisque l'intensité de la représentation qui accompagne la représentation du son est toujours proportionnellement égale à l'intensité de l'état mental qu'elle accompagne⁵⁰ ;

⁵⁰ Brentano dit : « [...] This is a far cry from proving the existence of unconscious mental acts. It is so far from it, in fact, that we have to draw the opposite conclusion instead. There are no unconscious mental acts, for wherever there exists a mental act of greater or lesser intensity, it is necessary to attribute an equal intensity to the presentation which accompanies it and of which this act is the

this is a far cry from proving the existence of unconscious mental acts. It is so far from it, in fact, that we have to draw the opposite conclusion instead. The accompanying phenomenon and the one it accompanies have the same intensity throughout and this proves that there never exists within us a mental phenomenon of which we have no presentation. » (Brentano, 1995, p. 93)

1.2.3. Le problème de la régression à l'infini

Tout état mental est conscient car il est inconcevable qu'un état mental, quel qu'il puisse être, soit dépourvu d'intensité. Pourquoi ? Car, pour Brentano, ce ne serait simplement pas un état qui puisse être considéré comme « mental », ce qui veut en fait dire « intentionnel » pour lui. Même un état mental de moindre intensité est toujours accompagné d'une conscience corrélative, car il n'existe pas d'états mentaux dont nous n'ayons pas une représentation. Tout état mental est conscient car tous les états mentaux *font* l'objet d'une représentation interne. Et c'est en vertu du fait d'être représenté qu'un état mental est conscient, ce qui pose en fait un sérieux problème. Car si un état mental M est conscient si et seulement s'il est l'objet d'un état mental M*, alors il semble que cela implique que l'état M* ait lui aussi besoin d'être l'objet d'un état M**, et ainsi de suite. Les représentations et leurs contenus se trouveraient alors multiplié *ad infinitum*, et un phénomène aussi simple que le fait de désirer un iPhone impliquerait alors une infinité d'acte complexe, ce qui semble non seulement absurde, mais surtout fort improbable. Ce problème, qui est celui de la régression à l'infini (1995, p. 94), contraint donc Brentano à réviser sa conception ; « our present problem is whether mental phenomena are merely objects of presentation or whether they can be in our consciousness in still other ways. » (1995, p. 107).

1.2.4. L'argument de la non-duplication⁵¹

Comme nous venons de le voir, toute conception représentationnelle acte/objet de la conscience interne mène à une régression à l'infini et c'est précisément ce problème que la théorie de Brentano doit maintenant affronter. Un état mental ne peut donc faire l'objet d'une représentation interne puisque ceci entraînerait une multiplication des représentations cocommittantes. Rosenthal, comme nous le verrons, choisit de concevoir cette représentation

object. » (1995, p. 93)

⁵¹ Nous reprenons ici la terminologie de Textor (2006, p. 417)

comme étant elle-même inconsciente, ce lui qui permet alors de stopper la régression. Mais comme nous l'avons vu plus tôt, Brentano refuse le postulat d'états mentaux non-conscients. Selon Brentano donc, il lui semble qu'il ne lui reste plus qu'une solution ; « there is only *one* hypothesis which seems to allow us to avoid the conclusion that there is an infinite complication of mental life. This hypothesis assumes that the act of hearing and its object are one and the same phenomenon. » (1995, p.127) La représentation de l'objet secondaire ne peut donc plus être distincte de la représentation de l'objet primaire. Or, comment un seul acte peut-il représenté deux objets?

Considérons un cas dans lequel nous écoutons une sonate et sommes en mêmes temps conscient d'écouter celle-ci. Dans ce cas, combien de représentations sont impliquées dans l'acte psychique ? Selon Brentano, il faut donc un critère de distinction à partir duquel l'on puisse distinguer les représentations. Le test de Brentano est le suivant : si la représentation singulière *m* présente *a*, et que la représentations *n* présente *b*, alors $a \neq b$ et donc *m* et *n* sont distincts (Textor, 2006, p. 744). En effet, puisque la représentation de premier ordre représente la « sonate » et que la représentation de second ordre représente l' « écoute de la sonate », alors nous avons bien affaire à deux objets distincts et donc à deux représentations distinctes.

Or, on peut voir le problème suivant une autre perspective. Par exemple, on constate que le son *est contenu* dans les deux représentations : une première fois de manière *explicite* dans la représentation de premier ordre, et une autre fois de manière *implicite* dans la représentation de second ordre. Comment expliquer que le son ne soit représenté qu'une fois dans l'acte mental conscient alors que celui-ci implique deux représentations distinctes?

If in painting A and painting A hitting B, I have painted A only once, the two acts of painting cannot be distinct. It seems natural to say that the painting of A is contained in my painting A hitting B. Similarly, if the sound is not presented twice over, once in the first-order presentation, a second time in the higher-order presentation, the presentations cannot be distinct. The mental acts are interwoven or fused. (Textor, 2006, p. 418)

Il faut donc appliquer cet exemple d'une manière presque concrète à la conception brentanienne de la conscience interne. La représentation de second ordre est à propos du même objet que la représentation de premier ordre, puisque la représentation de la

représentation du son est à propos du « son » en vertu du fait qu'elle contient en elle-même « l'écoute du son »⁵². Nous n'avons donc pas affaire à deux objets distincts, puisqu'au fond un seul objet est représenté, et suivant notre principe de distinction, les représentations ne peuvent donc plus être considérées comme distinctes. Ainsi, « the presentation of the sound and the presentation of the presentation of the sound form a single mental phenomenon; it is only by considering it in its relation to two different objects, one of which is a physical phenomenon and the other a mental phenomenon, that we divide it conceptually into two presentations. » (Brentano, 1995, p. 127)

1.2.5. La thèse de la constitution ou de l'unité de la conscience

L'une des idées au cœur de l'argument de la non-duplication consiste à dire que la représentation de second ordre est presque fusionnée ou intégrée à celle de premier ordre, d'où le fait qu'on la considère comme une partie constitutive de cet état. Comme le dit Brentano, « the hearing of the sound is a constituent of the presentation of the hearing. » (1995, p. 418), et ce n'est que sur le plan conceptuel que les deux représentations peuvent être considérées comme des parties distinctives. Que la conscience interne soit constitutive de nos états mentaux, c'est ce que l'on appelle la thèse de la constitution. Burge formule cette thèse de la manière suivante :

when one knows that one is thinking that *p*, one is not taking one's thought (or thinking) that *p* merely as an object. One is thinking that *p* in the very event of thinking knowledgeably that one is thinking it. It is thought and thought about in the same mental act. (Burge, 1988, p. 654; Voir aussi Siewert, 2001, p. 554)

Du même ordre, on peut dire que « une poule est un animal » fait référence à « une poule » du fait qu'il la contient. Cette thèse de la constitution permet donc à Brentano non seulement d'infirmer l'idée que la représentation seconde est à propos d'un objet similaire à celui auquel la représentation première fait référence, mais aussi que l'objet d'un acte mental ne peut être représenté deux fois (Textor, 2006, p. 418), car en effet, si la représentation de second ordre contient celle de premier ordre sur laquelle elle porte, l'occurrence de cette représentation seconde nécessite de toutes façons un bagage de concepts qui constituent la

⁵² Idée qui notons-le concorde parfaitement avec le concept d'inexistence intentionnelle.

représentation de premier ordre, « hence, the higher-order presentation will indirectly present the objects of the lower-order presentation. » (Textor, 2006, p. 419). Nous retenons ici deux conséquences majeures liées à la thèse de la constitution, bien que d'autres conséquences soient relevées ailleurs⁵³. Tout d'abord, la thèse de la constitution peut se présenter comme une précondition à l'idée suivant laquelle nous avons une conscience immédiate et évidente de nos états mentaux. Etant donné la relation de dépendance unilatérale qui tient entre les deux représentations, dans tous les mondes possibles où la représentation de premier ordre existe, la représentation de second ordre existe aussi. La seconde conséquence qui nous intéresse ici concerne l'hypothèse d'unité de la conscience qu'elle présuppose. Cette unité est attestée par la relation de dépendance nécessaire qui tient entre les actes mentaux M2 et M1, et par la relation de dépendance partielle qui tient entre M1 et M2⁵⁴ : en effet, si la représentation de second ordre contient la représentation de premier ordre, alors la représentation de premier ordre n'est qu'en partie dépendante de la représentation de second ordre⁵⁵. Et du moment où il existe une dépendance réciproque entre les deux, alors les deux actes forment une unité ou un Tout. Brentano dira même qu'ils forment des « parts of a unified real being » (1995, p. 120)⁵⁶. Les actes doivent donc être interprétés comme des parties non-spatiales indistingables et qui pourtant appartiennent au même complexe. Ces parties sont qualifiées de « distinctive parts » (« distinktionelle Teile »), ou encore, suivant un certain sens, de « divisive », un terme dont nous allons ensuite préciser le sens (Brentano, 1996, p. 155-164).

1.2.6. La perception interne

Qu'est ce que la perception interne? Où d'abord, plutôt, qu'est-ce qu'elle n'est pas? En raison du problème de la régression à l'infini, la perception interne ne peut consister en une simple représentation d'un état mental. Cette remarque a pour conséquence que « one of the characteristics of inner perception is that it can never become inner observation. » (Brentano,

⁵³ Voir l'article de Textor (2006, p. 419) où il identifie quatre conséquences intéressantes liées à la thèse de la constitution chez Brentano.

⁵⁴ Brentano dit « the being of the first-order act *m1* includes the being of the second-order act » mais il dit aussi que « The higher-order act is contained in the lower-order act in the sense that the second is ontologically dependent on the first. »

⁵⁵ « For in every possible world in which the higher-order act exists, the lower-order act exists also. » (Textor, 2006, p. 419)

⁵⁶ Voir aussi Mulligan et Smith (1985, p. 632).

1995, p. 34)⁵⁷ Pour qu'il y ait « observation », il faut d'abord que le contenu de l'objet soit par nature discernable de l'acte d'observation en tant que tel. Seul la « recollection » d'un acte mental peut faire l'objet d'une observation, mais ici encore, l'observation est distincte de l'acte de recollection. En outre, toute observation ou introspection requiert un acte de considération attentive, ce qui est une chose impossible dans le cas de la conscience interne. Que pourrait bien être le contenu de ma perception d'un état de désir si ce n'est celui (le contenu) qui est constitué par l'objet représenté, enfin, par l'objet de mon désir ? Y a-t-il quelque chose *de plus* à percevoir dans cet état ? Comme le note Brentano,

in observation, we direct our full attention to a phenomenon in order to apprehend it accurately. But with objects of inner perception this is absolutely impossible. [...] We can observe the sounds we hear, but we cannot observe our hearing of the sounds, for the hearing itself is only apprehended concomitantly in the hearing of sounds. (1995, p. 99)

Un autre exemple concerne les états de colère (Brentano, 1995, p. 22). Lorsque nous sommes en colère, nous sommes immédiatement conscients d'être dans cet état, d'en *faire l'expérience*, bien que nous ne puissions à aucun moment *observer* cet état. Ceci sans compter que l'observation même de cet état (de colère) aurait pour conséquence de le modifier (atténuer ou amplifier), car

if someone is in a state in which he wants to observe his own anger raging within him, the anger must already be somewhat diminished, and so his original object of observation would have disappeared. [...] The same impossibility is also present in all other cases. It is a universally valid psychological law that we can never focus our *attention* upon the object of inner perception. (Brentano, 1995, p. 22)

Un état mental est certes accompagné d'une conscience interne, mais il ne peut faire l'objet d'une observation. La perception interne ne consiste donc pas en un processus standard d'observation ou de perception puisqu'elle ne peut porter sur un objet à proprement parler, et

⁵⁷ « One of the characteristics of inner perception is that it can never become inner observation. We can observe objects which, as they say, are perceived externally. In observation, we direct our full attention to a phenomenon in order to apprehend it accurately. But with objects of inner perception this is absolutely impossible. This is especially clear with regard to certain mental phenomena such as anger. If someone is in a state in which he wants to observe his own anger raging within him, the anger must already be somewhat diminished, and so his original object of observation would have disappeared. The same impossibility is also present in all other cases. It is a universally valid psychological law that we can never focus our *attention* upon the object of inner perception. » (Brentano, 1995, p. 22)

qu'en plus, même si elle en était capable, elle ne pourrait porter sur un objet *à la fois*. En outre, la « perception interne » n'est pas de la même nature que la « perception externe » puisque « inner perception, in contrast to every other kind, is the perception of mental phenomena », et que bien plus encore, « it is really the only perception in the strict sense of the word », la seule qui puisse être aussi infaillible⁵⁸ pour Brentano (Brentano, 1995, p. 70).

Contrairement à la perception externe qui consiste en une perception *faillible et médiate* des objets du monde, la perception interne consiste en une perception *évidente*, ou infaillible, et *immédiate*⁵⁹ de nos états mentaux. En effet, si notre accès au monde extérieur se fait par l'intermédiaire d'une représentation, c'est-à-dire de manière nécessairement indirecte, nous percevons au contraire de manière immédiate et évidente l'état mental dans lequel nous nous trouvons. En effet, si la relation entre la perception interne et son objet était de la même sorte que celle entre la perception externe et les objets extérieurs, c'est-à-dire comme un effet relativement à une cause, alors celle-ci pourrait elle aussi être victime d'*actes manqués* (de cas d'illusion, d'hallucination, etc.). Dans le cas de la perception externe et sous certaines conditions, il est facile de confondre un objet avec un autre, de prendre par exemple un mannequin de cire pour un homme selon ce célèbre exemple d'Husserl (1901, Hua XXIII, §1, p. 52). Or, il semble que cela soit peu probable dans le cas de la perception interne. Car si cela était le cas, il lui serait alors possible de se tromper sur le mode (en confondant par exemple un acte d'audition avec un acte de vision) ou sur le contenu (en confondant par exemple des qualités pourtant distinctes des deux objets) d'un état mental. Or, la perception interne « cannot confuse seeing and hearing, neither can it mistake a strong auditory sensation for a faint one nor a faint for a strong one » (1995, p. 93). En effet, la relation entre la perception interne et *son objet* est par nature très différente de celle entre la perception externe et le sien, et c'est pourquoi

we cannot do this in so-called external perception because in this case only the presentation of the object but not the actual object exists within us. External perception, therefore, is and always will be unreliable. On the other hand, we are absolutely certain of

⁵⁸ Nous n'aborderons pas ici l'aspect épistémologique et cartésien de la thèse brentanienne suivant lequel la perception interne est infaillible, contrairement à la perception externe qui est trompeuse.

⁵⁹ Brentano dit : « inner perception possesses another distinguishing characteristic: its immediate self evidence. [...] inner perception alone possesses this characteristic. » (1995, p. 70)

the veracity of inner perception, because in this case both the presentation and the real object of the presentation exist within us. (1995, p. 108)

Ces remarques imposent d'établir une distinction nette entre les deux types de modèles de la perception – externe et interne, et implique un rejet du modèle acte/objet qui consiste en fait en une application du modèle de la perception (externe) à celui de la conscience (-interne) (Shoemaker, 1996 ; Thomasson, 2006). L'argument ontologique de l'unité étant une précondition à l'argument psychologique de l'évidence chez Brentano (Textor, 2006, 417), nous terminerons alors cette section en présentant ce principe et ses implications sur sa conception de la perception interne.

Précédemment, nous avons expliqué la relation entre la représentation de premier ordre (état mental) et de second ordre (conscience) comme étant des « parts of a unified real being » (1995, p. 120)⁶⁰. Ce « unified real being » est à concevoir comme un complexe contenant des « distinctive parts » (« distinktionelle Teile »), ou encore, des *divisives*, entités qui a priori peuvent être distinguées mais qui ne sont pas pour autant séparables. Par exemple, « there may be physical things (atoms) that are not composed from other physical things, and yet one can distinguish in atoms parts that cannot be separated from them: there is a half an atom, a quarter and so on. These parts are called "distinctive parts". » La perception interne (P) et l'état mental (M) sont en fait des entités distinctive (donc a priori distinguishable) d'un acte psychique globale et complexe dans lequel les deux actes se trouvent *intégrés* et unifiées : et une fois unifiée au tout, elle sont inséparables. Ces parties sont donc nécessairement dépendantes l'une de l'autre sur le plan ontologique (voir aussi 1.3.5) puisque « the presentation of the sound is connected with the presentation of the presentation of the sound in such a peculiarly intimate way *that its being at the same time contributes inwardly to the being of the other.* » L'existence de l'acte mental de premier ordre (M1) inclus l'existence de l'acte mental de second ordre (M2), et M2 est contenu dans M1 en vertu du fait que le second est ontologiquement dépendant du premier. La perception interne est donc un élément ontologiquement dépendant de l'état mental avec lequel il forme unité, et c'est précisément cette unité qui deviendra l'*objet* même de la perception interne.

⁶⁰ Voir aussi Mulligan et Smith (1985, p. 632).

Il semble peu probable que le simple fait de regarder un coucher de soleil engage une multiplicité d'actes psychiques et que chacun de ceux-ci soient accompagné d'une perception interne. Et pourtant, « in a single mental activity [. . .] there is always a plurality of references and a plurality of objects. » (Brentano, 1995, p. 215). Toutefois, ces actes psychiques distinct nous apparaissent d'une manière globale et unifiée. C'est pourquoi Brentano va dire, dans la lignée d'une idée qui est au coeur du *Tonpsychologie* de C. Stumpf, que les actes mentaux sont fusionnés ('verschmolzen'). Selon un exemple de Stumpf, lorsque l'on écoute le son d'une corde, une pluralité de notes sont entendues et pourtant pas l'une d'entre elle est perçue indépendamment du tout (le son globale). La perception interne est donc comme la perception d'un groupe d'élément (acte psychiques) qui pourtant (comme les notes) ne peuvent être distingués par celui qui les perçoit. Donc,

these results show that the consciousness of the presentation of the sound clearly occurs together with the consciousness of this consciousness, for the consciousness which accompanies the presentation of the sound is a consciousness not so much of this presentation as of the whole mental act in which the sound is presented, and in which the consciousness itself exists concomitantly⁶¹ (Brentano, 1995, p. 100).

Selon la thèse de la constitution et le principe de la dépendance ontologique, la perception interne apparaît comme étant intrinsèque aux états mentaux, comme en étant une partie constitutive, distinctive mais non-séparable. Cette structure méreologique de la relation entre la perception interne et les états mentaux est pertinente du point de vue phénoménologique puisqu'elle explique bien des exemples tels que la colère, état duquel nous sommes immédiatement conscient, sans nous le représenter préalablement (*la* colère), donc nécessairement sans l'intervention d'un quelconque processus de réflexion⁶². Les états de peurs, de douleurs, de désirs intenses, etc. nous montrent bien qu'il semble peu probable que la conscience puisse être détachée des états mentaux tant « the presentation of the sound is connected with the presentation of the presentation of the sound in such a peculiarly intimate way *that its being at the same time contributes inwardly to the being of the other.* » Et c'est principalement parce que la perception interne et l'état mental fusionnent ensemble pour former un tout que notre expérience nous apparaît comme une unité. Par exemple, dans le cas

⁶¹ Une descriptions bien plus détaillé de la structure de cette relation est faite par Textor (2006, p. 427).

⁶² C'est pourquoi la perception interne sera parfois interprétée comme étant une forme de conscience préreflexive (Thomasson, 2000 ; Kriegel, à paraître, 2004)

de l'écoute d'une œuvre musicale, si nous faisons bien l'expérience de toutes les notes qui composent une harmonie ou un groupe de notes, il n'est pourtant pas possible de faire l'expérience de chacune d'entre elles de manière individuelle, c'est-à-dire d'une manière individuelle et indépendante du complexe de notes auquel elle appartient.

1.3. Conclusion : le problème de la conscience chez Brentano

Brentano propose une explication de la conscience en termes de perception interne de nos états mentaux. Être conscient d'un état consiste en la perception de cet état, et donc, être conscient, c'est se percevoir comme tel. La conscience interne est donc une *perception interne*. Même si Brentano ne le formule pas explicitement de cette manière, on peut résumer cette idée en disant, dans le sens de Textor, que « X est un état mental conscient si et seulement s'il existe une perception interne de X » (2006, p. 413). Or deux principes nous apparaissent contradictoires dans l'explication que Brentano donne de cette thèse, d'où le fait qu'on puisse parler de deux types de descriptions de la conscience Brentano. La divergence entre ces deux types de descriptions prend source lorsque l'on confronte sa manière de décrire la structure d'un acte mental conscient à la thèse de la constitution et de l'unité⁶³. En effet, Brentano nous dit à la fois que « when I hear a sound the sound is the "primary" object of the hearing and the hearing is its own "secondary" object » », mais aussi que (ii) « the presentation of the sound and the presentation of the presentation of the sound form a single mental phenomenon » (Brentano, 1995). Ses propositions *a priori* contradictoires⁶⁴ soulèvent ce que nous appelons ici le problème de la conscience chez Brentano.

Le problème est le suivant. Selon la proposition (i), tout acte mental conscient porte sur deux objets, - un objet primaire et un objet secondaire, et engage donc deux représentations, - une représentation de l'objet primaire et une représentation de l'objet secondaire. Or, la proposition (ii) nous dit qu'un état mental conscient n'engage pourtant qu'un seul acte psychique, et qu'alors, les deux représentations se trouvent fusionnées en une seule représentation. Donc, comment un seul acte psychique peut-il représenter deux objets

⁶⁴ Ceci bien que Brentano pense le solutionner à l'aide de l'argument de la non-duplication et la thèse de la constitution.

distincts? Si Brentano nous offre lui-même une solution à ce problème, il n'est pas certain que sa solution est satisfaisante.

Nous nous trouvons donc en face deux descriptions du phénomène de la perception ou conscience interne. Selon une première lecture, la perception interne est de nature intentionnelle et toute conscience est *une conscience d'objet*, ainsi que tous les états mentaux sont *objets de conscience*. Car il ne peut y avoir une conscience d'objet sans que cet objet soit préalablement représenté. Cette description transitive de la conscience interne s'appuie donc sur la proposition (i), et aboutit donc aux conclusions suivant lesquelles la perception interne est un acte distinct de l'acte psychique de premier ordre, mais aussi extrinsèque (séparées ou indépendantes), d'où le fait qu'il puisse le prendre pour objet. Cette première lecture est certainement aussi appuyée par la thèse intentionnaliste que défend Brentano et que nous avons présenté dans la première partie du chapitre. La seconde lecture, qui est tirée de la thèse de la constitution supposée dans (i), mais qui s'appuie également sur l'argument de la non-duplication, aboutit à la conclusion selon laquelle la perception interne est une propriété intrinsèque ou constitutive des états mentaux⁶⁵ : on constate par ailleurs une analogie assez forte avec la signification du principe d' « inexistence intentionnelle » pris en un sens littéral, c'est à-dire au sens selon lequel « the object exists in the mental act. » (Textor, 2006, p. 413) En tant que telle, c'est à-dire en tant que parties distinctives de l'acte psychique, elle ne peut en aucun cas être séparée de cet acte, et par le fait même elle ne peut que difficilement être définie comme étant extrinsèque à celui-ci. En outre, nous avons vu que la perception interne est d'une certaine manière dépendante de l'état mental de premier ordre, et même que « its very existence constitutes an intrinsic prerequisite for the existence of this presentation [...] we found *inner perception* to be his primary source (1995, p. 32.) »⁶⁶. Cette conception intrinsèque de la perception interne exclut le modèle acte-objet ou réflexif sur lequel la conception de la conscience intentionnelle est fondé.

Qu'est-ce qui fait donc qu'un état mental est conscient ? Est-ce que ce qui confère la conscience à un état mental est séparé de cet état ? Ou bien est-ce que cette entité fait partie

⁶⁵ Cette hypothèse vise aussi à régler le problème de la régression à l'infini (section 1.2.3)

⁶⁶ « Inner perception, therefore, constitutes the ultimate and indispensable precondition of the other two sources of knowledge. » (Brentano, 1995, p. 32)

de l'état mental lui-même ? Suivant la lecture *extrinsécaliste* de la conception brentanienne, ce qui confère à un état mental sa conscience est séparé de cet état, et être conscient consiste dans le fait d'avoir une représentation indépendante à *propos de*, ou qui porte sur cet état. Selon la perspective *intrinsécaliste* toutefois (Rosenthal, 2006), ce qui confère à un état mental sa conscience fait partie de, ou est constitutif de l'état mental en question. On dit alors que la perception interne est intrinsèque à l'état mental qu'elle rend elle-même conscient. Ces réponses respectives distinguent les interprétations des deux théories qui vont suivre, dans la mesure où Rosenthal défend une la lecture *extrinsécaliste* de la conception brentanienne, tandis que Kriegel, en bon néo-brentanien, fournit une lecture *introspectionniste* de Brentano.

CHAPITRE II

LA THÉORIE DES PENSÉES D'ORDRE SUPÉRIEUR DE ROSENTHAL : L' INTERPRÉTATION *CHAUDE*⁶⁷ DE LA CONCEPTION BRENTANIENNE

2.1 Introduction

Qu'est-ce qui fait d'un état mental un état mental conscient ? Par quelle mécanisme, un état mental quelconque est-il transformé en un état mental conscient ? Une tradition qui remonte à Locke, et Brentano (suivant la présente perspective) conçoit alors la conscience comme une sorte de *conscience d'ordre supérieur*. Selon John Locke, la conscience est « the perception of what passes in the own mind ». Ce qui fait donc d'un état mental, un état mental conscient, c'est le fait que cet état mental devienne l'objet d'une représentation d'ordre supérieur. Cette idée est au cœur des théories d'ordre supérieur (Rosenthal, 1986, 1990, 1993, 2000, 2004 ; Armstrong, 1968, 1988 ; Lycan, 1996, 2001) dont il convient de distinguer deux types: les théories de la pensée d'ordre supérieur (Rosenthal) et la théorie de la perception d'ordre supérieur (Lycan, 1986). Il y a différents modes par lesquels un état mental devient l'objet d'une représentation d'ordre supérieur, et autrement dit, il y a des manières distinctes de concevoir la nature de la représentation d'ordre supérieur. Dans le cas de la théorie de Rosenthal, c'est une pensée qui confère un état mental sa conscience, tandis que dans le second cas elle est de nature perceptuelle. En raison de la nature cognitive de la représentation, cette dernière hérite alors d'un contenu intentionnel, donc conceptuel, tandis que la théorie de la perception d'ordre supérieur conçoit le contenu de cette perception comme pouvant être non-conceptuel ; c'est aussi pourquoi on qualifie ou rapproche ce type

⁶⁷ Le terme « chaude » est tiré de l'abréviation anglaise de la théorie des pensées d'ordre supérieur qui est « HOT ».

de théorie des « inner-sense theories », ce qui met l'accent sur la dimension sensorielle ou perceptuelle de la représentation. Cette distinction repose alors sur la manière dont elles conçoivent le contenu de la représentation d'ordre supérieur. Enfin, il y a lieu de souligner que si la théorie de Rosenthal est une théorie *actualiste*, la théorie de la perception d'ordre supérieur est *dispositionaliste*. Suivant la première, un état mental conscient est un état qui est l'objet d'une pensée d'ordre supérieur, et qui cause cette pensée de manière non-inférentielle (Carruthers, 2011). Tandis que suivant la seconde, un état mental conscient est un état qui est disponible à causer (« available to cause/availability » (Dennett 1978; Carruthers 1996, 2000, 2005, 2011) de manière non-inférentielle ou immédiate une pensée ou une perception (Carruthers) à propos de lui-même. Ici, la représentation n'est pas actuelle, mais bien potentielle, c'est-à-dire relative aux conditions sous lesquelles elle est causée. Enfin, malgré ces distinctions, certains auteurs prétendent soit que la différence entre les deux n'est au fond pas si marquante (Gennaro, 1996 ; Van Gulick, 2000), ou encore que la théorie de la perception d'ordre supérieur, dans son ensemble, se réduit à la théorie de la pensée d'ordre supérieur (Güzeledere, 1995) C'est pourquoi, dans la littérature philosophique, la théorie de Rosenthal est souvent citée comme étant l'exemple paradigmatique des théories d'ordre supérieur.

La question préliminaire à laquelle toute théorie de la conscience est confrontée est celle-ci: comment un état mental conscient diffère d'un état mental qui ne l'est pas ? Et même dans le cas où l'on rejette l'idée suivant laquelle il peut y avoir des états mentaux non-conscients, comme Descartes et Brentano (selon une certaine interprétation), cette distinction est utile ne serait-ce que mettre l'accent sur le fait que tous les états mentaux sont conscients (Rosenthal, 1993, p 355). Ce qu'une théorie doit donc chercher à comprendre ce que cela veut dire pour un état mental d'« être conscient » ? Ce projet de la théorie de Rosenthal n'est donc ni scientifique, ni même conceptuelle comme il le fait remarquer: « is there some way to explain consciousness that is neither a matter of giving a scientific theory or of understanding conceptual connections ? It is arguable that there is » (Rosenthal, 2002, p. 235). Son projet ne consiste donc pas de découvrir des lois ou des mécanismes qui gouvernent la conscience, mais bien à trouver une réponse à cette question préliminaire qui est plutôt de l'ordre du *sens commun*. Car ce type d'explication ne se réduit pas non plus à une description sémantique des

connections conceptuelles qui nous servent à décrire ce phénomène. Lorsque nous disons que « la neige est blanche », ou que « telle personne est célèbre », etc., nous n'exprimons pas foncièrement des *vérités conceptuelles*, mais plutôt des *vérités de faits* (en un certain sens). Notre connaissance du sens commun excède ou surpasse alors notre analyse conceptuelle. En effet, notre connaissance du monde tient à des régularités et des connections causales et nous avons une tendance fâcheuse à systématiser et à expliquer ces choses tout en restant enfermé, d'une certaine façon, dans notre cadre du sens commun. Nous attribuons alors certaines croyances, désirs émotions aux gens. Or, ces connections n'expriment pas des vérités conceptuelles, car nous en arrivons à apprendre ces choses non pas d'une manière *a priori*, mais bien par l'expérience. Ce sont, pour reprendre l'expression de Russell, des « knowledge by acquaintance ». Nous ne déduisons pas les connections que nous établissons entre les différentes manifestations des états mentaux conscients, nous les découvrons. Ces connaissances sont donc incarnées dans notre « commonsense psychological theories », théorie qui peut elle-même être « redefined and even explained in turn by genuine scientific theory. It is this kind of commonsense theory that I am concerned with here. I want to develop a commonsense theory that explains what is it for a mental state to be conscious state. » (Rosenthal, 2002, p. 237)

La théorie de Rosenthal se dévoile ainsi comme une théorie de la psychologie du sens commun, théorie qui elle-même peut se concevoir comme une propédeutique à l'enquête scientifique puisqu'elle vise à identifier l'*explanandum*, c'est-à-dire le *phénomène* que la science doit expliquer. En ce sens, c'est une théorie qui a eu un certain succès dans les sciences cognitives, ou qui a intéressé certains psychologues ou neuroscientifiques, « because they suggest a very natural realization in the brain structure of humans and other animals. » (Gennaro, 2004, p.2 ; voir aussi par ex. Rolls 1999; Weiskrantz) De plus, la structure hiérarchique ou itérative de cette théorie, ce qui a été appelé « double tiered theories » (Güzeledere, 1995), convient bien à explication fonctionnaliste de la conscience. Toutefois, « unlike some other theories of consciousness (Crick & Koch 1990; Crick 1994), they are not reductionist in the sense that they do not attempt to explain consciousness directly in physicalistic (e.g. neurophysiological) terms. » (Gennaro, 2004, p.2) En ce sens, selon Rosenthal, une compréhension des mécanismes neuro physiologiques sous jacents à la

conscience est difficilement entreprenable sans avoir au préalable une certaine idée de ce qu'est la conscience. En effet, si nous n'arrivons pas comprendre ce que c'est que pour un état mental d'être conscient, quelle espoir avons-nous de comprendre le « mind-body problem » ?

2.2. Le réquisit de la théorie de Rosenthal : un examen de la thèse cartésienne

La question préliminaire suppose une hypothèse de départ. En effet, si le projet théorique de Rosenthal cherche à comprendre qu'est-ce qui fait qu'un état mental est conscient (et pas autre chose), et par le fait même, qu'est-ce qui nous permet de distinguer cet état de tout autre état mental non-conscient, alors un tel projet n'a d'autre choix que de postuler l'existence d'états mentaux non-conscients. Le réquisit de la théorie de Rosenthal, c'est non seulement d'arriver à démontrer que tous les états mentaux ne sont pas des états mentaux conscients, mais encore à expliquer qu'est-ce qui fait qu'un état mental est conscient, une exigence qui lui impose de trouver un critère de distinction entre les état mentaux et les états mentaux conscients (section 2.4.). L'existence d'états mentaux non-conscients remettrait alors en cause l'idée selon laquelle la conscience est la propriété élémentaire du mental, et avec elle évidemment, la thèse cartésienne de la co-extension entre le mental et la conscience.

Freud, qui a été un étudiant de Brentano et avec lequel il a échangé une certaine correspondance, décrivait il y a une soixantaine d'année, de la manière suivante la manière dont les gens percevaient la relation entre la conscience et le mental (*mind*) :

Everyone—or almost everyone—was agreed that what is [mental] ... *has* a common quality in which its essence is expressed: namely the quality of *being conscious*—unique, indescribable, but needing no description. All that is conscious ... is [mental], and conversely all that is [mental] is conscious; that is self-evident and to contradict it is nonsense⁶⁸.

Freud était déjà bien au courant de cette mode qui concerne aussi bien l'homme de rue que le

⁶⁸ « Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis. » Dans *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Traduit et édité par James Strachey (London: The Hogarth Press, 1966–74) (Edition standard), p. 283.

philosophe⁶⁹, et dont l'écho retenti encore dans les paroles de Descartes ou de Locke. Le premier affirmait que « no thought can exist in us of which we are not conscious at the very moment it exists in us. » Même un siècle après Descartes, John Locke affirmait que « thinking consists in being conscious that one thinks, une idée qui elle-même rappelle le dicton d'Aristote suivant lequel « thinking implies that thinking that one thinks and that perceiving always involves peceiving that ones perveives » (Rosenthal, 2002, p. 229). Certes, cette idée semble bien convenir à certains phénomènes mentaux tels que par exemple celui de la douleur. En effet, comment une personne ne pourrait-elle ne pas être consciente d'une douleur ? Lorsque une douleur apparaît suite au déplacement d'un nerf dans le dos par exemple, il semble peu probable que la personne n'ait pas conscience de cette douleur. En plus, dans la vie de tous les jours, nous attribuons constamment de la conscience aux états mentaux des autres ; par exemple, si quelqu'un nous dit depuis quelques temps qu'il a vraiment le désir de partir en voyage, nous attribuons une certaine conscience associée au désir de cette personne.

Or, une certaine catégorie d'états mentaux semble échapper à cette mise en relation *évidente* avec la conscience. Nous croyons et désirons beaucoup de choses, toutefois toutes ces croyances ne sont pas conscientes d'une manière permanente fort heureusement. Nous n'avons donc pas à choisir parmi des croyances conscientes distinctes avant de nous exprimer par exemple. Tout au contraire, la pensée naît spontanément, sans que nous en soyons conscients. Pour reprendre un exemple familier à Rosenthal, nous savons bien tous que « $3+3 = 6$ » sans pour autant que cette croyance soit constamment *présente à notre conscience*. Et pourtant, lorsque l'on pose la question à une personne minimalement éduquée en mathématique, celle-ci répondra presque instinctivement et ceci sans hésitation. Il semble alors ne pas être le cas que « all our beliefs and desires are conscious belifs and desires. » (Rosenthal, 2002, p. 228).

Les croyances et les désirs sont d'habitude considérés comme des états dispositionnels (section 2.1) Le terme de disposition a hérité de multiples synonymes dans l'histoire de la philosophie, tels que « potentialité », « disponibilité », « aptitude », « capacité »,

⁶⁹ Freud, « Some Elementary Lessons », p. 282.

etc. (Sungho Choi, 2012). Une disposition est au fond une propriété que l'on attribue à une certaine entité et qui, sous certaines conditions, fait en sorte de modifier le comportement globale de cette entité : être soluble est par exemple une disposition que l'on attribue à certaines entités qui se dissolvent dans l'eau ou d'autre liquide. On considère souvent les croyances et les désirs comme des dispositions à agir d'une certaine façon sous certaines conditions déterminées. Suivant une telle perspective, la croyance paranoïaque suivant laquelle « la Fin du monde est proche » est une *disposition* (pour la personne qui y croit vraiment) à faire des réserves de nourriture par exemple. Cette vision pose certains problèmes car il est très difficile d'identifier la disposition avec le comportement attendu. Suivant notre exemple, la personne peut tout aussi bien prévoir la construction d'un abri atomique, changer de pays, etc. Plus encore il devient quasiment impossible d'identifier toutes les croyances et désirs autres qui sont associées au comportement : par exemple, celui la croyance de faire des réserves et associées avec une croyance liée à la famine dans le monde, etc. Cette croyance engage nécessairement un réseau de croyances qui devient presque impossible à démêler. Pour ces raisons entre autres, selon Rosenthal, les croyances et les désirs ne sont pas des états dispositionnels, mais bien plutôt « dispositions to be in other mental states that are themselves not dispositional. » Dans le cas où j'ai une croyance dispositionnelle suivant laquelle $3+3 = 6$, alors, lorsque l'on me posera la question combine fait $3+3$, alors j'aurai une pensée occurrente et non-dispositionnelle suivant laquelle $3+3=6$. Il nous faut donc redéfinir les termes de la relation qui tient entre la conscience et le mental d'une manière à accommoder les états mentaux dispositionnels ;

this is not difficult. We can say simply that dispositional mental states need not be conscious, but occurrent mental states must be. I'll take this qualification for granted, and assume that we are talking about occurrent, nondispositional, mental states (Rosenthal, 2002, p. 229).

Il existe alors des états mentaux non dispositionnels et non conscients qui pourtant, semble-t-il, doivent être considérés comme des états mentaux. Mais quels rôles de tels états peuvent-il bien jouer si l'on adopte la thèse cartésienne ? En effet, si l'on considère que la conscience est essentielle à l'esprit, alors non seulement ce type d'états mentaux représenteraient des « exemples dégradés » du mental et se trouveraient alors à la périphérie du concept d'esprit. Mais encore, de tels états ne seraient mentaux que de façon dérivée, et il n'aurait droit à leur

statut mental que dans la mesure où ils sont reliés à des états conscients. De telles considérations indiquent, semble-t-il, que nous n'avons pas plus de raisons d'identifier les états mentaux aux états conscients qu'il y en a « d'identifier les objets physiques aux objets physiques perçus par quelqu'un. » (Rosenthal, 2003, p. 164)

En effet, si selon Rosenthal, la perspective cartésienne ne pose pas de sérieuses difficultés au « mind-body problem », contrairement à Freud pour qui c'est le problème central de celui-ci, cette thèse soulève un problème d'autant plus grave. Adopter le principe d'équivalence entre le mental et la conscience empêche toute théorie d'établir une distinction entre un état mental *tout court* et un état mental conscient. En fait, la question à laquelle la perspective cartésienne n'arrive pas répondre est bien : pourquoi un état mental est-il conscient plutôt que non-conscient ? Puisque, selon Rosenthal, ce projet est central dans notre explication de ce qu'est un état mental conscient, la perspective cartésienne, ne pouvant apporter de réponse à cette question, ne peut non plus pas dire en quoi consiste la nature - c'est-à-dire ce qui fait que cet état est tel qu'il est - d'un état mental conscient.

Si l'on considère la conscience comme étant une propriété nécessaire du mental, alors nous manquerons forcément d'avoir une explication éclairante de la conscience, car il est dès lors impossible d'établir une distinction entre un état mental et un état mental conscient. « En effet, si le mental équivaut au conscient, aucun phénomène mental quel qu'il soit ne peut être invoqué pour expliquer ce que cela signifie pour un état que d'être conscient. » (Rosenthal, 1985, p. 183). Car, si tous les états mentaux sont conscients, alors deux solutions se présentent à nous si l'on veut établir cette distinction : premièrement, on peut expliquer la conscience en faisant appel à un autre état mental. Or, cet état mental devra être conscient à son tour afin de conférer *une forme de conscience* à l'autre état, et « this will not do. If all mental states are conscious states, then the other mental phenomena to which our explanation appeals will themselves be conscious. So this kind of explanation results in a vicious regress. » (Rosenthal, 2002, p. 235) Nous n'entrerons pas plus dans les détails de cet argument puisque nous l'avons présenté dans le premier chapitre. La seconde possibilité est de refuser de faire appel à tout autre état ou processus mentaux pour expliquer la conscience, mais cette stratégie est vouée à l'échec pour Rosenthal. Il semble donc peu probable que face

à un phénomène si complexe, quelque chose de non mental puisse venir expliquer en quoi consiste un état mental conscient ;

consciousness is the most sophisticated mental phenomenon there is and the most difficult to understand; nothing in nonmental reality seems to be at all suited to help us grasp its nature. If we are to have any informative explanation of what it is for a mental state to be conscious, it is all but certain that it will have to make reference to mental phenomena of some sort or other. (Rosenthal, 2002, p.236)

Donc, si la conscience est considérée comme une propriété nécessaire du mental, nous ne pourrions aboutir à une explication approfondie de la conscience, sans compter qu'il devient aussi impossible d'établir une distinction entre un état mental et un état mental conscient. «En effet, si le mental équivaut au conscient, aucun phénomène mental quel qu'il soit ne peut être invoqué pour expliquer ce que cela signifie pour un état que d'être conscient. » (2003, p. 183).

Le projet principal de Rosenthal est donc très clair : accéder à une meilleure compréhension de ce que sont les états conscients en trouvant des conditions nécessaires et suffisantes qui font qu'un état mental est conscient. Ce n'est que de cette manière que nous pourrions établir une frontière précise entre un état mental conscient et un état mental *tout court*. Mais encore, c'est l'unique stratégie qui nous permet d'offrir une définition informative, systématique et théorique de la conscience. Il faut donc chercher de quelle manière un état est un état mental, et proposer alors une définition de ce qui fait qu'un état puisse être considéré comme mental. En expliquant donc les états mentaux conscients par rapport à une définition du mental, il est possible de conserver nos intuitions du sens commun.

2.3. Concepts de conscience

Si la notion de conscience est complexe (section 4 de l'introduction), on distingue tout de même trois phénomènes distincts auquel le terme fait d'habitude référence dans les sphères scientifiques ou populaires. Puisque ces phénomènes nous apparaissent d'une manière *uniforme* dans la vie de tous les jours, il y a une tentation naturelle à les concevoir comme indistincts. Or, suivant Rosenthal (1993, 2007, 2009) ces trois phénomènes n'apparaissent pas *ensemble*, et alors, une distinction entre trois concepts de conscience devient cruciale sur

le plan théorique⁷⁰.

Le terme de conscience s'applique à des choses distinctes. Le phénomène le plus général que l'on appelle « conscience » désigne une propriété qui s'applique à la créature ou à l'Homme. Être conscient en ce sens s'oppose à être endormi, comateux ou tout simplement inconscient. Nous disons alors d'une personne qu'elle est consciente tant que son système sensoriel est réceptif « in the way normal for a waking state » (Rosenthal, 1993, p. 355). Des phrases telles que « John a repris conscience après avoir été dans le coma », ou encore, « la victime n'est plus consciente suite à son agression », traduisent typiquement ce genre de phénomènes. Puisque cette propriété de la conscience s'applique à une créature *en son entier*, il convient de l'appeler *conscience de la créature*.

La description du second phénomène traduit quant à lui la propriété relationnelle de la conscience, c'est-à-dire le fait que lorsque nous avons une pensée *à propos de* (Crane parle d' « aboutness », 1998), ou encore lorsque nous croyons quelque chose, il y a un sens à dire que nous sommes conscient de quelque chose, bref, conscient d'un objet. « We say that the creature is conscious *of* that thing. » (Rosenthal, 1993, p. 355), ce implique, dans toute description rigoureuse, de préciser ce dont la créature est conscient, de quoi il est conscient. Puisque cet usage du terme requiert une particule « de » accompagnée d'un nom, ou alors précède un connecteur « que » (Janzen, 2008, p. 13), bref, qu'elle requiert la référence à un objet grammatical, il convient de l'appeler, *conscience transitive*. Rosenthal distingue alors deux manières dont nous pouvons être transitivement de quelque chose : soit l'on peut avoir une pensée à propos de quelque chose, et en ce sens, « avoir une pensée » est suffisant « pour être transitivement conscient de cette chose ; ensuite, l'on peut sentir cette chose, acte qui lui-même nous rend conscient de cet objet et de ses qualités. (Rosenthal, 1993, p. 360)

La troisième propriété que l'on appelle « conscience » se doit d'être distinguée des deux suivantes puisque ce n'est ni une propriété qui s'applique à la créature, et ce n'est non plus une propriété qui peut se décrire en terme des ses objets distinctifs. Comme nous l'avons

⁷⁰ « Distinguishing these different concepts of consciousness is crucial in evaluating the major theories (Rosenthal, 2009, p.1)

dit plus tôt, une distinction entre les états mentaux et les états mentaux conscients est requise si l'on veut expliquer ce qui fait qu'un tel état est conscient plutôt que non. Suivant cette tournure, nous parlons alors d'états mentaux conscients, et la propriété d'un état mental doit par nature être différente de la propriété d'une créature qui est consciente « for the simple reason that mental states are states of creatures and the properties of such states cannot be the same as the properties of creatures which have them. » (Rosenthal 1986, 1990). La propriété d'un état mental conscient est donc distincte de la propriété d'une créature qui est consciente selon cette perspective. Puisque cette dernière propriété s'applique aux états mentaux en particulier, il convient de l'appeler *conscience d'état*.

Rosenthal distingue ensuite deux modes de la conscience d'état. Lorsqu'un état mental est conscient, le sujet est d'habitude conscient de cet état mental, en tout cas à un certain degré. C'est pourquoi, selon lui, lorsqu'un état mental est conscient, le sujet est, d'une manière ou d'une autre, conscient de cet état. Or, il tombe aussi sous le sens que nous ne pouvons pas être « délibérément » conscients de nos états mentaux (voir aussi section 1.2.6.). Il convient plutôt de dire que nous avons une certaine conscience, périphérique certains diront (Kriegel), de nos états mentaux. Rosenthal distingue donc le phénomène suivant lequel nous sommes de manière délibérée et attentive conscient de nos états mentaux, ce qu'il appelle *être introspectivement conscient*. L'autre mode habituel par lequel nous prenons conscience de nos états de manière non délibérée, inattentive, périphérique, etc. est ce qu'il appelle *être non-introspectivement conscient*. Il semble donc qu'il y ait un lien très fort entre le sens du concept de conscience d'état, et l'idée suivant laquelle nous sommes, d'une manière ou d'une autre, conscient de nos états mentaux. (Rosenthal, 1993, p. 359)

Enfin, puisque ces concepts sont présentés de manière distincte, chacun d'eux hérite également de propriétés distinctes. C'est pourquoi l'intentionnalité et les qualités sensibles constitueront selon Rosenthal les deux traits caractéristiques de la conscience d'état (section état mentaux), tandis que la conscience de la créature sera considérée comme étant transitive et inconsciente (sections principes de transitivité et états mentaux conscients). Il convient finalement de noter que la distinction entre les concepts de conscience de la créature et celui de conscience d'état est déterminante quant à l'explication de ce que c'est que pour un état

d'être conscient. En effet,

failing to distinguish creature consciousness from state consciousness may encourage the view that mental states never occur without being conscious. And since many mental states are states in virtue of which one is conscious of things, identifying consciousness with mentality will invite the view that a state's being conscious consists simply in its being a state in virtue of which one is conscious of something. This has come to be known as a first-order theory of consciousness. (Rosenthal, 2009, p. 4)

En revanche, la distinction en revanche entre conscience de la creature et conscience sert toute théorie d'ordre supérieur dans la mesure où celle-ci peut alors expliquer la conscience de nos états mentaux en termes de la conscience transitive de la créature. C'est précisément ce phénomène que cherche à expliquer le principe de transitivité.

2.4 Le principe de transitivité et la pensée d'ordre supérieur

Arriver à une meilleure compréhension de ce que sont les états mentaux conscients exige au préalable d'avoir une meilleure compréhension de ce que sont les états mentaux, et par le fait même, de ce qui les distingue des états mentaux conscients. Il faut alors postuler des conditions suffisantes et nécessaires qui attestent du fait qu'un état mental puisse être considéré comme conscient. Plutôt donc que de proposer une définition de ce qu'est un état mental conscient, le principe de transitivité se présente plutôt comme une « hypothesis about what it is for mental states to be conscious. » (Rosenthal, 2000, p. 272) Et suivant Rosenthal, un état mental conscient se distingue d'un état mental non-conscient dans le fait que la créature ou la personne est elle-même consciente de cet état. Dans le cas inverse, celle-ci n'est simplement pas conscience d'être dans cet état, et c'est précisément le fait que cet état mental est non conscient qui explique que cette personne ne s'en rende pas compte.

Si Descartes et Locke⁷¹ n'ont jamais utilisé le terme de « conscient » comme prédicat de celui d'« état mental », et qu'en ce sens, n'ont jamais pu considérer les pensées, sentiments ou perceptions comme étant eux-mêmes conscients, tout deux insistent pourtant sur l'idée suivant laquelle « whenever these states occur in somebody, that individual is conscious of

⁷¹ La citation de Locke était (voir introduction): « consciousness is the perception of what passes in a Man's own mind. » (Locke 1975, livre II, ch. 1, §19 ; cité dans G. Janzen, 2008, p. 87).

them. » Si ces auteurs tiennent donc pour équivalent la conscience d'une personne (de ses états mentaux) de la conscience des états mentaux (des objets intentionnels)⁷², ils affirment pourtant qu'il est impossible pour une personne d'avoir un état mental conscient sans que *cette personne* soit elle-même *consciente de s'y trouver* (dans l'état mental conscient en question). Pour Rosenthal, cette idée paraphrase (Rosenthal, 2008, p. 240) l'idée centrale du principe de transitivité⁷³ qui est qu'un état mental est conscient si et seulement si le sujet est conscient de cet état, une perspective qui explique alors la propriété d'un état mental conscient via la manière dont la créature prend conscience de cet état. En effet, « what we describe as a state's being conscious was traditionally described in terms of one's being conscious of that state. Because it appeals to transitive consciousness, we can refer to the view that a state's being conscious consists in one's being conscious of that state as the Transitivity Principle (TP) » (Rosenthal, 2009, p 4 : voir aussi 2000, 2005). En résumé, un état conscient est toujours, d'une manière ou d'une autre, un état dont le sujet est conscient de s'y trouver (dans l'état mental en question), et un tel état conscient est alors toujours un état mental dont le sujet est conscient *de*. Puisque ce principe explique donc la conscience d'état en terme de transitivité (bien que la conscience d'état est séparée la conscience transitive), il y a lieu de l'appeler principe de transitivité.

Les défenseurs d'une théorie d'ordre supérieur formulent à de nombreuses reprises (Rosenthal, 2000, 2005, 2008, 2009; Janzen, 2008 ; Lycan, 2001 ; Armstrong, 1968, 1984), ce principe qu'ils tiennent comme étant le principe fondateur du modèle d'ordre supérieur. Qui plus est, la façon dont ce principe est implémenté justifie de la distinction entre les

⁷² Ils confondent, ou n'établissent pas de distinction, entre les concepts de « conscience de la créature » et « conscience d'état ».

⁷³ On peut comprendre de deux façons le principe de transitivité. L'on peut tout d'abord dire qu'un « a conscious state is a state whose subject is conscious (or aware) of *being in it* », mais il est aussi possible de l'interpréter dans le sens suivant lequel un état conscient est toujours un état dont le sujet est conscient de (Janzen, 2008, p. 69). Nous traitons ici ces deux significations de manière équivalentes, bien que comme nous le verrons plus tard, il existe une différence subtile entre les deux idées. Le principe de transitivité (Rosenthal, 2000, 2005 ; Lycan, 2001) est le principe fondateur des théories d'ordre supérieur dans la mesure où « because being conscious of a state involves some higher-order awareness, theories that adopt TP are known as higher-order theories. » (Rosenthal, 2009, p. 4) Or, tandis que pour Brentano les théories de la perception d'ordre supérieur conçoivent la représentation d'ordre supérieur sur le modèle de la perception, c'est-à-dire comme une forme de *perception* des états mentaux, la théorie de Rosenthal la conçoit en terme de *pensées d'ordre supérieur*.

différentes théories d'ordre supérieur puisque cette méta-représentation peut tout aussi bien être conçue comme une perception (Aristote, Locke, Brentano, Lycan, Armstrong, Carruthers) ou comme une sensation (*inner-sense theories*). Si le principe de transitivité est donc conservé, il peut être implémenté de différentes façons suivant sur quel modèle on bâtit notre concept de conscience (modèle perceptif, sensitif, ou cognitif). Si, donc ce qui fait donc qu'un état mental est conscient, par rapport à un état mental *tout court*, consiste dans le fait que cet état conscient est un état dont le sujet est conscient *de*, il est possible de concevoir cette conscience interne du sujet soit comme étant de la nature d'une perception, d'une sensation, ou encore d'une pensée.

L'argument de l'*immédiate reportabilité* justifie l'adoption du principe de transitivité, et de ce fait, il est partagé par les théories d'ordre supérieur. Toutefois, comme nous le verrons, cet argument laisse place à, ou anticipe deux autres arguments en faveur de la théorie des pensées d'ordre supérieur : « the Argument from Reporting and Expressing » (Rosenthal, 1990, p. 746) et « the Argument from Speech and Thought » (Rosenthal, 1993). Dans un premier temps, nous présentons l'idée générale et le sens de l'*argument de l'immédiate reportabilité* dont on retrouve certains principes chez Sartre. Nous enchaînerons ensuite avec la distinction que Rosenthal établit entre « faire rapport » et « exprimer ». Cette distinction, comme nous le verrons, est au fondement de la conception de la conscience de Rosenthal et de sa manière de concevoir sa relation avec les états mentaux. En outre, « the Argument from Speech and Thought » se trouve à la source de la rupture théorique entre les théories de Rosenthal, Brentano et Kriegel.

Selon l'une des implications du principe de *reducio* de Sartre « since all consciousness is consciousness *of* something, if one's consciousness of something were not a consciousness of itself, then it would be a consciousness ignorant of itself, an unconscious consciousness, which, according to Sartre, is absurd. » (Janzen, 2008, p. 74). L'*argument de la reportabilité spontanée*⁷⁴ (Janzen, 2008) stipule, en un sens assez similaire, que tout état mental qui est inaccessible ou inconnu à la première personne, c'est-à-dire un état dont le sujet ne peut rien

⁷⁴ Janzen appelle cet argument, l'« Argument from Spontaneous Reportability » et considère que c'est une version assez proche de l'argument de Rosenthal qui est formulé à plusieurs endroits (1990, 1993, 2002).

dire, est un état qui ne peut pas alors être considéré comme un état mental conscient. Selon lui, si l'état mental conscient ne peut pas être *identifié* à première personne, c'est-à-dire par le sujet lui-même, alors cet état ne peut être considéré comme tel. En effet, si c'est bien dans la nature de la conscience d'être intentionnelle, c'est-à-dire de toujours porter sur *quelque chose*, alors il semble « absurde » de penser que la conscience puisse porter sur *rien*. Un état mental conscient est toujours *objet* de conscience puisque « toute conscience qui cesserait d'être une conscience de quelque chose [y compris d'elle-même] cesserait *ipso facto* d'exister » (Sartre, *L'Imaginaire*, 1940). Un état mental conscient est alors toujours un état dont le sujet peut prendre connaissance *de*, bref, un état mental *connu* par le sujet, encore faut-il que l'on précise ce que l'on entend par « connu » ; à l'inverse, un état mental dont le sujet n'a pas connaissance doit être considéré comme un état *inconnu*, donc nécessairement comme un état mental *non-conscient*. C'est précisément ce que veut dire Janzen lorsqu'il parle d'états mentaux inconnus de la première personne. Un état mental dont le sujet n'a pas conscience, ne peut pas être un état mental conscient.

L'*argument de l'immédiate reportabilité* de Rosenthal met l'accent sur le fait que nous détenons une capacité à pouvoir rendre compte ou *rappporter* (report) nos états mentaux conscients, et ceci par le biais d'une pensée immédiate (qui porte précisément sur l'état en question). Cette faculté que l'on a de pouvoir rapporter de manière immédiate nos états mentaux conscients, c'est-à-dire de pouvoir rendre compte non seulement de ce sur quoi il porte, mais encore de la pensée qui nous rappelle que nous nous trouvons dans l'état en question. L'*argument de l'immédiate reportabilité* affirme donc que c'est en vertu de la capacité qu'à tout sujet de pouvoir rendre compte « in some intuitively immediate way » du fait qu'il se trouve dans un état mental particulier. De nos états mentaux conscients nous sommes donc capables d'en dire quelque chose, en revanche, rien ne peut être dit sur les états mentaux non-conscients. Un état mental conscient est toujours un état dans lequel nous pouvons *rappporter* nous y trouver⁷⁵ et ceci de manière intuitive et immédiate. En outre, ce *rappport* ne porte pas sur l'objet que représente le contenu de l'état mental est constitué par une pensée à propos de l'état, - celle précisément selon laquelle nous nous trouvons dans cet état. En effet, « since states are conscious when a report could occur, when one has a thought

⁷⁵ Rosenthal dit « to report being in ».

that such a report could express [...] states are conscious when one has such a thought » (Rosenthal, 1993). Cette pensée est alors définie comme immédiate, ce que nous expliquerons plus en détail après, en raison de la connexion spéciale qui tient entre la pensée et l'état mental sur lequel elle porte. C'est pourquoi, enfin, que Rosenthal dira que lorsque nous nous trouvons dans un état mental conscient particulier, nous sommes capable de le rapporter de manière spontanée, indirecte et immédiate.

Or, à ce stade, beaucoup de questions restent encore sans réponses. Par exemple, en quoi consiste cette pensée d'ordre supérieur ? Quelle est la nature de sa relation avec l'état mental sur lequel elle porte, et avec son contenu ? Est-ce un type de processus d'introspection ? Cette pensée est-elle pourvue d'un contenu, et dans tel cas, doit-on la considérer comme un acte intentionnel ou représentationnel ? Toutes ces questions vont d'abord nous permettre de clarifier certains éléments relatifs à cette conception de la conscience en terme de *pensée d'ordre supérieur*, comme par exemple, à propos la structure générale (propriétés élémentaires) de cette pensée, ainsi qu'à propos de la nature de sa relation avec les états mentaux. Et c'est précisément cette relation que « l'argument de la reportabilité et de l'expressivité » étaye.

Selon la conception brentanienne de la conscience, un acte psychique porte toujours en quelque sorte sur lui-même, c'est pourquoi, dans tout acte psychique, la conscience « simultaneously apprehend the mental phenomenon itself » (Brentano, 1995, p. 127). Selon l'argument de la non-duplication (chapitre 1), nous avons vu qu'il n'y avait pas de différence au niveau de l'acte intentionnel de percevoir, et celui qui désigne la conscience que nous en avons. Comme le dit Rosenthal, dans la mesure où l'état mental est individué par les actes mentaux, et non pas via les objets sur lesquels portent ses actes, alors « HOTs are indistinguishable from the mental states they are about » (Rosenthal, 1998, p. 746 ; Brentano, p. 127-128), et du coup, la conscience ne peut être conçue que comme étant une propriété intrinsèque à l'état mental. Selon Rosenthal, ces suggestions indiquent une autre manière de voir qui sert l'adoption du principe de transitivité. Car, si Brentano montre bien que les deux actes psychiques ont des conditions de « performance » identiques, et qu'à ce niveau, les deux actes sont indistincts, il n'en va pas de même au niveau des conditions de vérité que

l'un et l'autre doivent satisfaire. A ce niveau, les actes respectifs ont des conditions de vérité différentes, et sont donc distincts (Rosenthal, 1998, p. 747) Il découle donc de cette remarque de Rosenthal, que « reporting one's mental states is distinct from verbally expressing those states. » En effet, le contenu du « speech act », - défini par Rosenthal comme désignant l'expression d'une pensée, « il pleut », est différent du contenu du rapport que l'on fait de nos états mentaux conscients, dans notre cas, ce serait, « je pense qu'il pleut ». Si ces deux actes ont des conditions de performance identiques,

they are different in truth conditions. And though the speech act of asking whether it's raining would have the same performance conditions as the speech act of saying that I ask, the two are distinct not only in truth conditions, but in illocutionary force⁷⁶

Une identité au niveau des conditions de performance n'implique ni une identité au niveau des actes intentionnels, et moins encore au niveau de nos attitudes mentales : ce qui veut dire en fait que sur le plan phénoménologique et logique, il semble aussi bien absurde que dénué de sens de concevoir comme indistinct l'acte de juger, d'espérer, de croire, etc., par exemple, avec un acte de désir, de peur, etc. Cet argument a des implications théoriques importantes sur la conception de la conscience que défend la théorie des pensées d'ordre supérieur. La première conséquence est que, contrairement à la structure de la conscience interne chez Brentano, la pensée d'ordre supérieur doit être conçue comme, ou séparée, indépendante, et donc *distincte*, de l'état mental de premier ordre sur lequel elle porte (qui correspond à l'objet primaire chez Brentano) : ceci en vertu des conditions de vérités distinctes que doivent remplir les contenus respectifs aux actes psychiques. La pensée d'ordre supérieur d'un état mental doit donc être conçue comme *extrinsèque* à celui-ci puisque le contenu qu'elle exprime doit être distingué du contenu de l'acte de premier ordre, sans compter que tout deux représentent des actes intentionnels différents. Cette pensée doit donc être conçue comme une représentation de second ordre ou d'ordre supérieur portant sur un état mental de premier ordre.

Résumons les points précédents avant de clarifier la conception de la conscience que défend Rosenthal en terme de *pensée d'ordre supérieur*. Le principe de transitivité peut donc se

⁷⁶ Chez Rosenthal, ces attitudes sont qualifiées d'« attitudes mentales » (« mental attitude »).

définir par l'idée générale selon laquelle un état conscient est toujours un état dont le sujet est conscient *de* : à l'opposé, un état mental non-conscient est un état dont le sujet n'est en aucune manière conscient. Cette idée est appuyée par le fait que « if we restrict attention to creatures with the relevant linguistic ability, a mental state is conscious if, and only if, one can report being in that state » (Rosenthal, 1990, p.747), et ceci d'une manière intuitive et immédiate. Je ne peux rien dire à propos des états mentaux dont je ne suis pas conscient, en revanche, je peux parler de mes états mentaux conscients. En outre, la distinction entre le fait de rapporter se trouver être dans un état mental et exprimer le contenu de cet état mental mène Rosenthal à distinguer les conditions de performances d'un acte de ses conditions de vérités, et qu'alors les deux types d'états mentaux – de premier ordre et la pensée de second ordre – doivent être considérés comme distinct l'un de l'autre : non seulement en raisons des conditions de vérité mais également en raisons de leurs forces illocutoires différentes (Rosenthal, 1990, p. 747) : par exemple, l'expression du contenu de premier ordre d'une personne qui est dégoûtée serait « beurk », tandis que le rapport subjectif qui concerne cet état serait formulé comme « je suis dégoûté », ou je suis dans un état de dégoût. ». Il s'avère enfin que lorsqu'une personne rapporte se trouver être dans un certain état mental conscient, alors celle-ci exprime une *pensée* à propos cet état, donc « The ability to report a mental state is thus the same as the ability to express the very thought posited by the HOT theory. So a mental state is conscious if, and only if, one can express a suitable HOT about that state.» (Rosenthal, 1990, p. 747) Donc, puisque « being conscious of a state involves some higher-order awareness, theories that adopt TP are known as higher-order theories » (Rosenthal, 2009, p. 4).

1.4.1. La pensée d'ordre supérieur

Suivant la position que l'on présente ici, la conscience est un trait que partagent plusieurs états mentaux, mais elle n'est pas une condition nécessaire au fait qu'un état soit mental (2003, p. 164) : et ceci même si elle semble au fondement de la relation que nous entretenons avec nos états mentaux. Si la conscience est un aspect ou un trait que partagent certains états mentaux, « selon le concept non cartésien [...] la conscience n'est [donc] pas essentielle aux états mentaux, et elle peut ainsi très bien constituer une caractéristique extrinsèque de tout état mental qui la possède. » (2003, p. 187). En conséquence, la conscience doit être une

propriété relationnelle, comme nous l'avons vu, celle de s'accompagner de pensées d'ordre supérieur ; « the best explanation of our ability to express these HOTS about all our conscious states is that our conscious states are actually accompanied by such HOTS. Similarly, we can best explain our inability to report mental states when they are not conscious by assuming that we lack the relevant HOTS. » (Rosenthal, 1990, p.747) Un état mental est donc conscient lorsqu'il est accompagné d'une pensée adéquate d'ordre supérieur (2003, p. 174).

Toutefois, la pensée d'ordre supérieur n'est pas consciente puisque si c'était le cas, nous rencontrions le même problème que Brentano avait identifié, à savoir celui de la régression à l'infini. La pensée d'ordre supérieur porte alors sur l'état mental en question, et ceci d'une manière immédiate et intuitive qui exclut la possibilité d'une relation réflexive ou d'inférence entre l'état mental et la pensée d'ordre supérieur. Elle ne peut également être le résultat d'une stimulation perceptive.

Tout état mental a donc un rôle fonctionnel, et un quelconque processus causal doit donc servir d'intermédiaire entre les états mentaux et la conscience que l'on en a. D'abord, l'état mental a comme fonction de produire une pensée d'ordre supérieur, d'être dans un état mental particulier, ou identifiable (tel que des états de désirs, de croyance, etc.) Le processus de l'émergence de la pensée d'ordre supérieur est donc causal et naturel, et c'est pourquoi on peut alors fournir une explication fonctionnelle de l'émergence de la pensée d'ordre supérieur. Puisqu'un état mental est conscient lorsqu'il est accompagné d'une pensée adéquate d'ordre supérieur, on peut alors expliquer la conscience de l'état conscient en supposant que l'état mental lui-même est la cause de l'émergence de la pensée d'ordre supérieur. » (Rosenthal, 2003, p. 174)

Eu égard à nos distinctions préalables entre les différents concepts de conscience, il devient clair que Rosenthal caractérise la conscience comme extrinsèque et relationnelle. Ce qui confère à un état mental sa conscience tient ainsi à une relation entre l'état mental en question et la conscience. Un état mental conscient est donc selon lui simplement un état mental dans lequel nous sommes conscients de nous y trouver, et être conscient de s'y trouver, c'est avoir une pensée de cette chose [que de s'y trouver] » ou suivant laquelle on se trouve dans cet état

(Rosenthal, 2003, p. 174).

2.5. Les états mentaux

Suivant la perspective cartésienne, « a state's being conscious consists simply in its being a state in virtue of which one is conscious of something. » (Rosenthal, 2009, p. 4) Un état mental transitif ou intentionnel est nécessairement conscient selon cette perspective puisque c'est précisément en vertu du fait qu'il est transitif que cet état est considéré comme conscient. Selon la conception de la théorie d'ordre supérieur qui admet l'existence d'état nondispositionnel et inconscient, il existe un nombre considérable d'états mentaux intentionnels ou sensibles et qui pourtant ne sont pas conscients.

Mind plainly does not coincide with creature consciousness. A creature's being conscious is sufficient for its being mental states, since creature consciousness implies that a creature's sensory system are receptive. But creatures often function mentally even when they are not conscious, as dreams make clear. Similarly, state consciousness is sufficient for mental functioning, but not necessary. It is widely recognized that intentional states can occur without being conscious. (Rosenthal, 1993, p. 356).

De nombreuses expérimentations cliniques ou empiriques⁷⁷ attestent en plus qu'il existe des états intentionnels que ne sont pas conscients pour autant, sans compter le nombre de théories en sciences cognitives qui défendent cette hypothèse. Rosenthal va en fait même plus loin puisque selon lui même certains états qualitatifs ne sont pas conscients parce qu'ils ne peuvent être accompagnés d'une pensée d'ordre supérieur, tels que c'est le cas dans les cas de visions subliminales et de perception périphérique, et d'autres phénomènes dissociatifs tel que celui du *blindsight*⁷⁸ (Rosenthal, 1993, p.357) ; « perceiving itself can occur without being conscious, as happens with subliminal perception, peripheral vision, and exotic dissociative neurological deficits such as blindsight. » (Rosenthal, 1997, p. 1).

Ce qui distingue donc un état mental d'un état qui ne l'est pas ne réside pas dans le fait que celui-ci soit conscient, comme une théorie de premier ordre tend à le défendre, mais bien

⁷⁷ Tels que « Blindsight », « split brain », « Petite Mal Seizures », « Armstrong's truck driver », etc.

⁷⁸ A consulter sur le sujet : Weiskrantz, L. (1986) *Blindsight*. Oxford. Oxford University Press. Mais aussi du même auteur, « Outlooks for Blindsight : *Explicit Methodologies for Implicit Process*, « The Ferrier Lecture, 1989, Proceedings of the Royal Society, p.247-278

dans ses propriétés intentionnelles et qualitatives. « Les différences typiquement mentales entre les états mentaux sont, [...] fonction de leurs propriétés intentionnelles et sensibles, non seulement ces propriétés sont importantes pour expliquer comment il est possible de distinguer les divers types d'états mentaux entre eux, mais elles sont aussi nécessaires pour expliquer comment les états mentaux diffèrent de tout ce qui n'est pas mental. Rosenthal distingue deux critères distinctifs des états mentaux qui sont l'intentionnalité et les qualités sensibles. Tout état mental est donc soit un état qui a une intentionnalité, soit un état qui exhibe des qualités sensibles ou phénoménales, ceci bien qu'il y ait des états qui ont les deux, comme les perceptions sensibles par exemple. Il n'y a donc rien de mental qui ne soit ni intentionnel ni phénoménal, et intuitivement nous dit Rosenthal, la conscience joue un rôle bien plus crucial pour les états sensibles que pour les états intentionnels (2003, p 172).

Deux idées fortes découlent de ces remarques sur les états mentaux. D'abord, ce qui détermine tout état mental réside dans ses propriétés intentionnelles et sensibles (Rosenthal, 2003, p. 207). Ensuite, les états mentaux conscients et non conscients diffèrent entre eux eu égard à leurs qualités intentionnelles et/ou phénoménales : il est donc impossible de concevoir un état mental qui serait dépourvu à la fois de propriété sensible et intentionnelles. Donc « [...] les propriétés intentionnelles et sensibles occupent de toute évidence une place plus centrale dans notre concept d'état mental que la conscience. » (Rosenthal, 2003, p. 184)

2.6. La lecture *chaude* de la théorie brentanienne

La lecture *chaude* de la théorie de la conscience de Brentano est celle des théories d'ordre supérieur en général, et peut se définir suivant les principes de la lecture *extrinsécaliste* que nous avons identifié au préalable (section 1.3.). Cette lecture est à la source de la divergence entre les interprétations de Rosenthal et celle des néo-brentanien (Thomasson, 2000 ; Zahavi, 2004 ; Textor, 2006 ; Kriegel, 2003) bien que, comme nous le verrons plus tard, cette différence n'est pas aussi importante qu'elle ne le paraît, surtout entre les lectures de Rosenthal et celle de Kriegel⁷⁹ puisque leurs théories admettent dès le départ l'existence de

⁷⁹ Pour ce qui est de Thomasson, elle ne conçoit pas la théorie de Brentano comme une théorie d'ordre supérieur, tandis que Kriegel admet ce point. Pour ce qui est de Zahavi, il ne se réclame pas de la théorie brentanienne, bien qu'il participe au débat, et y préfère celle d'Husserl (Zahavi, 2004)

représentation d'ordre supérieur.

Le rapprochement que Rosenthal établit entre sa théorie et celle de Brentano repose sur le fait que toutes deux défendent, sous une forme ou une autre, le principe de transitivité selon lequel un état mental conscient est toujours un état dont le sujet est conscient *de* (Rosenthal, 2009, p. 7). La différence étant que chez Rosenthal, c'est par le biais d'une pensée qu'un état mental devient conscient, tandis que chez Brentano, c'est par le biais d'une perception. Si le principe reste similaire, et que tout deux définissent la conscience comme une forme de « conscience de soi » (Zahavi, 2003, p. 72), ce qui les différencie réside dans leurs manières respectives de l'implémenter. Le second point de rapprochement concerne le fait que « Brentano himself offered an explanation [...] of what it is for states to be conscious. » (Rosenthal, 2009, p. 2), et qu'en ce sens, il y ait établi des conditions précises sous lesquels un état mental est conscient (et pas non-conscient).

Tout comme Brentano, Rosenthal adopte une posture intentionnaliste ou représentationnaliste envers le mental et caractérise ainsi la nature des états mentaux en vertu de leurs propriétés intentionnelles (et de leurs qualités sensibles aussi pour Rosenthal). Et ainsi, tout comme la théorie de Brentano, « a mental state is conscious when, and only when, there is *another* mental state which represents it. The experience of the purple ball is conscious because *x* has *another* mental state, whose content is that *x* is having an experience of a purple ball. » Cette description d'un acte conscient par Kriegel correspond en tout point à celle que Brentano fait de la structure interne (section 1.2.2.), ce qui est corroboré par les propos de Zahavi : « while seeing a sun set, I am aware of seeing it. What is the structure of my consciousness in this case, according to Brentano? I have a perception of the sunset, and an awareness of the perception, and consequently two objects. [...] Brentano consequently claims that every intentional experience has a double object, a primary and a secondary. (Zahavi, 2004, p. 72) Dans ce cas, on peut dire que selon les théories de Brentano et de Rosenthal, un acte mental est conscient si et seulement s'il est représenté par un autre acte mental, bref, s'il devient l'objet d'une représentation d'ordre supérieur ou méta représentation. La pensée d'ordre supérieur et la perception interne portent sur, ou représentent quelque chose d'autre qu'elle-même puisque l'une et l'autre prennent un état mental comme objet. Comme le résume bien

les propos de Zahavi ;

how does Brentano's theory differ from the higher-order theories? At first sight the difference seems obvious. [...] But on closer inspection, this difference might conceal some striking similarities (cf. Kriegel, 2003c, pp. 486–9). Both the higher-order theories and Brentano's one level theory construe consciousness in terms of self-awareness. In both cases, consciousness is taken to be a question of the mind directing its intentional aim upon its own states and operations. Moreover, both types of theory argue that conscious states involve two representational contents. (Zahavi, 2003, p. 72-73)

Quant à la différence majeure entre les deux théories, elle découle surtout de leurs façons radicalement opposées de concevoir la relation entre la conscience et les états mentaux, ce qui se perçoit non seulement dans leurs examens respectifs de la thèse cartésienne de la coextension entre la conscience et le mental, mais aussi dans leurs traitements respectifs du problème de la régression à l'infini. Ces divergences sont à la source de la différence entre une lecture *extrinséciste* de la théorie de la conscience de Brentano et une lecture *intrinséciste*. La seconde différence étant que pour Rosenthal, la pensée d'ordre supérieur est *inconsciente* (pour éviter le problème de la régression à l'infini), ce qui est une preuve de l'existence d'états mentaux non-conscients, tandis que la position de Brentano exclut cette hypothèse (1995, livre II, chapitre 2) puisque selon lui, il ne peut y avoir d'états mentaux dont nous ne soyons pas nous-mêmes conscients.

Alors que Brentano cherche à démontrer que tous les états mentaux sont conscients (1995, livre 2, chapitre 2), le projet de Rosenthal, dans un souci naturaliste, vise plutôt à identifier un critère de distinction entre un état mental conscient et un état mental tout court. Si l'un et l'autre explique bien l'émergence d'un état mental conscient en vertu de l'intervention d'un autre acte mental (une pensée pour Rosenthal, et une perception interne chez Brentano), l'un situe cet acte à l'intérieur même de l'état mental, tandis que l'autre (Rosenthal) le conçoit comme indépendant et séparé de l'état mental; ceci en vue bien sûr de fournir une explication fonctionnaliste et non circulaire de la relation entre la conscience et les états mentaux, explication qui nécessite alors d'invoquer un phénomène mental dans notre explication de la conscience. Donc, si, dans un souci naturaliste, la pensée d'ordre supérieur se doit d'être extrinsèque à l'état mental sur lequel elle porte, selon Brentano, et dans un esprit plutôt phénoménologique, la perception interne doit au contraire être intrinsèque à l'état mental ce

qu'atteste la relation privilégiée et intime que nous entretenons avec notre *vie psychique*. Enfin, face au problème de la régression à l'infini, tout deux réfute la solution que l'autre choisit : si Rosenthal adopte la solution de postuler des états mentaux inconscients, ce qu'est la pensée d'ordre supérieur, Brentano réfute cette solution (1995, p. 100), et choisit donc de considérer la conscience comme étant *intrinsèque* aux états mentaux : ce qui par principe est incompatible avec le projet de Rosenthal⁸⁰. En résumé,

The two approaches are similar in that they construe consciousness in terms of self-awareness: in both theories, a mental state M being conscious depends on M being represented. They differ, however, in that while Brentano requires that M be represented by *itself*, the HOM theory allows, and in fact insists, that it be represented by a numerically *different* mental state. That is, while both agree that M must be represented by a mental state M^* , Brentano claims that $M = M^*$, whereas the HOM theorist claims that $M \neq M^*$. (Kriegel, 2003, p 477-478)

⁸⁰ Rosenthal dit : « Si la conscience est constitutive du mental, toute explication de cette sorte sera non informative » (2003, p. 165)

CHAPITRE III

LA THÉORIE AUTO-REPRÉSENTATIONNELLE DE KRIEDEL⁸¹ : UNE CONCEPTION NÉO-BRENTANIENNE DE LA CONSCIENCE

3.1. Introduction : qu'est-ce qu'une théorie néo-brentanienne ?

Au préalable (section 4 de l'introduction), nous avons vu que le terme de « théorie néo-brentanienne » renvoyait à un ensemble de théorie qui se réclame implicitement ou explicitement de la conception brentanienne de la conscience, et qui, d'une manière générale, se situait de façon critique vis-à-vis des théories d'ordre supérieur. Or, un problème survient lorsque l'on tente de définir cet ensemble de théories puisque effectivement il n'y en a aucun *modèle à suivre*, sinon celui que Kriegel en donne : et l'on ne peut pas vraiment dire qu'il *soit suivi* ! Ainsi, à défaut de pouvoir donner une définition générique de la théorie néo-brentanienne, nous pouvons quand même identifier certains traits qui attestent d'une tendance générale chez les *néo-brentaniens* (Thomasson, 2000 ; Zahavi, 2004 ; Textor,

⁸¹ Voici quelques écrits de Kriegel dans lesquels il expose sa théorie auto-représentationnelle de la conscience (*Self-Representationalism Theory of Consciousness*): « Brentano's Most Striking Thesis: No Representation Without Self-Representation » (forthcoming dans D. Fisette et G. Fréchette, *Themes from Brentano*) ; « In Defense of Self-Representationalism : Reply to Critics » (forthcoming) ; « Précis of Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory (forthcoming in *Philosophical studies*) » ; « Self-Representationalism and the Explanatory Gap » (sans date) ; *Subjective Consciousness, A Self-Representational Theory*, 2009 ; « Self-Representationalism and Phenomenology », 2009 ; « Locke on consciousness », avec A. Coventry, 2008 ; « Self-Consciousness », 2007 (dans Internet Encyclopedia of Philosophy) ; « Consciousness : Phenomenal Consciousness, Access Consciousness, and Scientific Practice », 2006 ; ; *Self-Representational Approaches to Consciousness*, édité avec K. Williford, 2006 ; « Introduction: Consciousness and Self-Representation », 2006 ; « The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness », dans U. Kriegel et K. Williford, 2006 ; « Consciousness and Self-Consciousness », 2004 ; « Consciousness as Intransitive Self-Consciousness : Two Views and an Argument », 2003 ; « Consciousness, Higher-Order Content, and The Individuation of Vehicles », 2003 (exposition de la Théorie Néo brentanienne) ; « Consciousness, Permanent Self-Awareness, and Higher-Order Monitoring », 2002 ; « Consciousness as sensory quality and as implicit self-awareness », 2002.

2006 ; Kriegel, 2003). Donc, s'il n'y a pas de définition propre de la théorie néo-brentanienne de la conscience, il y a tout de même un certain paradigme vers lequel tendent ses différentes théories. En quoi consiste donc ce paradigme ?

Les théories néo-brentaniennes défendent un modèle à un seul niveau de la conscience⁸², et réfutent par le fait même la conception réflexive et extrinsèque basée sur le modèle acte/objet de la perception (Thomas, 2003). Selon eux, ce qui confère la conscience à un état mental ne peut être séparé et indépendant de cet état. La conscience et l'état mental ne forment pas deux existences distinctes, au contraire, ils constituent un acte psychique unifié. La conscience est une partie constitutive ou intrinsèque de l'acte mental⁸³.

3.2. La théorie néo-brentanienne en trois thèses

Trois thèses néo-brentaniennes sont au fondement de la théorie de la conscience auto-représentationnelle de Kriegel⁸⁴. La première thèse, qui concerne la structure de la conscience, est que « tous et seuls les états mentaux conscients sont auto-représentationnels » (Kriegel, 2003, p. 480) Le critère qui distingue les états mentaux des autres « états » consiste dans le fait que les états mentaux ont la particularité de pouvoir se représenter eux-mêmes. Et c'est en vertu du fait qu'il s'auto-représente, qu'un état mental devient conscient. Le concept d' « auto-représentation » est la marque du mental. La seconde thèse se présente comme une critique radicale de la thèse cartésienne de la co-extension et concerne alors la nature de la relation entre les états mentaux et la conscience. Selon Kriegel, « tous, mais pas uniquement, les états mentaux conscients sont des états mentaux ». Enfin, si nous partons de l'hypothèse suivant laquelle l'origine du mental réside dans le cerveau, alors tous les états conscients *sont* des états cérébraux. Il existe donc une *relation d'identité psycho-physique* entre les états mentaux et le cerveau comme l'affirme cette dernière thèse de Kriegel : « tous les états

⁸² Comme nous allons le voir, il n'est pas si clair que la théorie de Kriegel soit vraiment une théorie à un niveau. Toutefois, cela n'enlève rien à la force du projet.

⁸³ « Rather, inner experience seems to prove undeniably that the presentation of the sound is connected with the presentation of the presentation of the sound in such a peculiarly intimate way *that its being at the same time contributes inwardly to the being of the other*. This suggests that *there is a peculiar interweaving* [‘eigentümliche Verwebung’] of the object of inner presentation and the presentation itself, and that both belong to one and the same act. » (cité dans Textor, 2006)

⁸⁴ C'est surtout la thèse auto-représentationnaliste qui nous concerne et que nous discuterons ici.

conscients sont des états physiques »⁸⁵. Notons enfin que ces trois thèses sont indépendantes les unes des autres, et que l'on peut tout à fait défendre TAR sans défendre TNC et TP (Kriegel, 2003; Thomasson, 2002), comme c'est le cas notamment chez Brentano. La thèse auto-représentationnelle est la thèse centrale de la Théorie de Kriegel⁸⁶. Elle se trouve au fondement de son concept de conscience de *soi* car c'est en vertu de structure auto-représentationnelle que toute forme de conscience est une conscience de Soi.

3.3. La conscience de *soi* et ses modes

Kriegel part des distinctions traditionnelles (Rosenthal, 1986) et les applique à son concept de conscience de *soi* ; puisque selon lui, la conscience est dépendante de la conscience de *soi*. Il distingue donc la conscience de la créature de *soi* et la conscience d'état de *soi*, et reprend également la distinction traditionnelle entre l'aspect transitif et intransitif de la conscience de *soi* que nous allons expliquer ici. Enfin, si sur le plan conceptuel nous devons distinguer les différentes propriétés dénotées par le terme de conscience, il est fort envisageable qu'au niveau empiriques toutes ces propriétés se trouvent inter-reliées, d'où peut être le projet de Kriegel de caractériser la conscience intransitive de *soi* comme forme élémentaire de l'expérience.

De manière analogue à Rosenthal (Rosenthal, 1986 ; Kriegel, 2004), Kriegel établit une distinction entre la conscience de *soi* de la créature et la conscience de *soi* d'état, en tant que la première s'applique à l'organisme tout entier, tandis que la seconde concerne uniquement les états mentaux. Il identifie ensuite deux modes possibles de la conscience de *soi*, à savoir le mode transitif et intransitif, de manière analogue à la distinction que l'on retrouve dans la tradition phénoménologique entre la conscience réflexive et pré-réflexive, notamment chez Husserl et Sartre :

To be sure, the phenomenologists themselves did claim to find it. From Brentano (1874), through Husserl (1928) and Sartre (1937, 1943), to recent work by the so-called Heidelberg School (FN15) Smith (1989), and Zahavi (1999), the distinction between reflective and non-reflective self-awareness has been consistently drawn on the European

⁸⁵ Notre traduction de la thèse de Kriegel (2003, p. 480)

⁸⁶ Et de la théorie brentanienne aussi selon lui.

continent. (FN16) My suggestion is that the distinction thus belabored in the phenomenological tradition is captured in the difference between transitive and intransitive modes of self-consciousness, that is, between being self-conscious of a thought or a percept and self-consciously thinking or perceiving. (Kriegel, 2004, p. 189)

La distinction entre la « conscience intransitive de *soi* » et la « conscience transitive de *soi* » correspond à celle entre la « conscience pré-reflexive » et « conscience réflexive » de Goldman que l'on retrouve aussi dans la conscience transitive de *soi* est donc premièrement définie comme une propriété relationnelle en tant qu'elle porte sur un objet, tandis que la conscience intransitive désigne une propriété non relationnelle et intrinsèque. Cette distinction est cruciale pour la thèse que Kriegel veut défendre, à savoir que « consciousness depends upon self-consciousness » et que contrairement aux idées reçues, consciousness indeed does not depend on transitive self-consciousness, it does depend on intransitive self-consciousness. » (Kriegel, 2004)

Une distinction supplémentaire est utile pour mieux cerner le sens des deux modes de la conscience de *soi*, à savoir celle entre le focal et le périphérique que l'on retrouve notamment dans les discussions autour de la perception. Si la conscience transitive de *soi* consiste dans le fait que le sujet est *focalemment* conscient d'être dans un état M ; la conscience intransitive de *soi* est engagée lorsque le sujet est conscient de manière périphérique qu'il se trouve dans l'état M⁸⁷, par exemple lorsque l'on dit simplement que « John is self-conscious ». Dans le premier cas, le sujet est non seulement conscient de lui-même mais encore de son état mental interne. Les seules entités qui peuvent être considérées comme l'objet de la conscience transitive de *soi* sont donc le sujet et son état mental interne, comme le révèle une phrase telle que « X is self-consciously thinking that P »⁸⁸. La conscience transitive de *soi* est alors non grammaticale puisqu'elle ne porte pas sur un objet identifiable ou déterminé (Kriegel, 2004, p. 4). Bref, « in transitive self consciousness (reflective self-awareness), we focus our attention on our internal state. We carefully attend to it and explicitly scrutinize it. » Ensuite, lorsque le sujet est implicitement conscient d'être le sujet de l'état mental en question, alors nous avons affaire à une forme de la conscience intransitive de *soi*; « in intransitive self-

⁸⁷ « That is, transitive self-consciousness is involved in cases where the subject is focally aware of being in M, whereas intransitive self-consciousness is involved in cases where the subject is only peripherally aware of being in M. » (Kriegel, 2004 p. 6)

⁸⁸ « The subject's thinking about her car » (Kriegel, 2004, p. 4)

consciousness (non-reflective self-awareness), by contrast, our attention is focused elsewhere. Yet we are not totally unaware of being in the relevant internal state. Rather, we are aware of it in a more peripheral and unimposing manner. Our awareness of our internal state is thus inattentive and peripheral, as opposed to the attentive and focused awareness of it characteristic of transitive self-consciousness. » (Kriegel, 2004, p. 5) Et c'est bien en raison du fait qu'elle vise *tout et rien* à la fois, c'est-à-dire aucun objet déterminé, qu'on la qualifie de transitive. »

La conscience intransitive de *soi* est la forme élémentaire de l'expérience, et toutes les formes de la conscience dépendent de *cette* conscience (Kriegel, 2004, p. 10). La conscience transitive d'état est dépendante de la conscience intransitive d'état tout comme la conscience transitive de la créature implique la conscience intransitive de la créature, dans la mesure où la première forme de conscience ne peut apparaître sans la suivante (2004), une idée capturée dans la distinction phénoménologique entre conscience pré-réflexive et réflexive, comme le démontre le fameux exemple de Goldman :

[Consider] the case of thinking about X or attending to X. In the process of thinking about X there is already an implicit awareness that one is thinking about X. There is no need for reflection here, for taking a step back from thinking about X in order to examine it... When we are thinking about X, the mind is focused on X, not on our thinking of X. Nevertheless, the process of thinking about X carries with it a non-reflective self-awareness. (Goldman, *Theory of Action*, p. 96) :

On peut tout à fait entrer dans une conscience intransitive de *soi* sans entrer dans une conscience d'état de *soi* transitive⁸⁹. La conscience intransitive de *soi* est une condition nécessaire et suffisante de l'émergence des états conscients, la conscience phénoménale y comprise, et selon Kriegel, il ne peut donc y avoir une théorie complète de la conscience sans un acompte de la conscience de *soi*.

De manière très schématique, nous pouvons résumer les caractéristiques des deux modes de la conscience de *soi* de la manière suivante. Equivalent au concept de conscience réflexive

⁸⁹ « Smith can self-consciously think that her car is new without becoming self-conscious of her thought that her car is new (i.e., she can enter a state of intransitive self-consciousness without entering a state of transitive self-consciousness) » (Kriegel, 2004).

dans la tradition phénoménologique, la conscience transitive de *soi* peut être qualifiée d'introspective dans la mesure où elle est explicitement dirigée vers nos états internes. Pour cette raison, sa fréquence est rare et peu fréquente, et elle est toujours le fruit de la volonté ; elle demande un effort de concentration de la part du sujet. La conscience intransitive, qui correspond respectivement à la conscience préreflexive a un caractère non introspectif, tel que la perception interne chez Brentano. Cette conscience est dirigée ailleurs que vers nos états internes, et son objet est un état de chose externe. En tant que forme et condition élémentaire de l'expérience, sa forme est permanente, donc involontaire, sans réflexion ou effort de concentration, ce que traduit le terme d'implicite. La conscience intransitive est donc une condition nécessaire et suffisante à toutes les autres formes de conscience, car « there is one form of self-consciousness, such that all forms of consciousness are dependent upon it. (Kriegel, 2004, p. 10)

3.4. Le principe d'*intransitivité* de la conscience de *soi*

Le Principe d'intransitivité affirme le caractère élémentaire de la conscience de *soi*, et corolairement, justifie l'idée suivant laquelle les autres formes de la conscience sont d'une manière ou d'une autre toutes dépendantes de la conscience intransitive de *soi*. Deux arguments sont à la base de ce principe chez Kriegel (2004, p. 11-12). Le premier met l'accent sur le statut privilégié et unique de la connaissance à la première personne dans notre explication de la conscience. Le second argument est une reformulation du Principe de transitivité de Rosenthal⁹⁰ (1997). Toutefois, tandis que Rosenthal explique ce principe en terme de méta-représentation, c'est-à-dire à l'aide du concept de pensée *transitive* d'ordre supérieur, Kriegel l'explique en terme d'auto-représentation, à l'aide du concept de conscience *intransitive* de *soi*. Le Principe d'intransitivité est le produit de la conjonction des deux arguments.

Nous avons vu que Brentano insistait sur l'idée suivant laquelle nous entretenons un rapport immédiat et direct avec nos états mentaux, et ceci bien parce que ce sont les nôtres. En ce

⁹⁰ Il est important de noter que l'adoption du principe de transitivité s'inscrit dans la logique de la défense de la thèse de la non-coextension entre la conscience et le mental puisqu'il sert la distinction entre les états mentaux conscients et non conscients.

sens, la seule connaissance que nous acquérons de nos états mentaux semble être *par nous-mêmes*, de manière directe et immédiate ; et cette connaissance ne peut s'acquérir que si nous sommes (nous-mêmes) *conscients de nous-mêmes* (Kriegel, 2004). Suivant les relations établies, si notre connaissance de nous-mêmes est immédiate, alors la conscience que nous avons de nous-même doit l'être aussi. L'argument peut se présenter sous la forme syllogistique suivante : « conscious states are first-person knowable; first-person knowable mental states must be intransitively self-conscious; therefore, conscious states are intransitively self-conscious. » (Kriegel, 2004, p. 12). En conclusion, lorsqu'un sujet est dans un état mental conscient M, le sujet est périphériquement conscient de l'état M ; il est impossible pour un sujet d'être dans un état conscient M, sans lui-même y être conscient (de s'y trouver) ; « therefore, particular conscious states are normally states the subject is aware of herself as having. » (Kriegel, 2004, p. 11)

Kriegel accepte bien l'idée que tout état mental conscient est un état mental représenté, sinon de quelle manière pourrait-on rendre compte du Principe de transitivité, c'est-à-dire de manière dont nous prenons conscience de nos états internes. Kriegel est très clair là-dessus : « conscious states are states one is aware of being in; states one is aware of being in are represented states; therefore, conscious states are represented states ». Toutefois, suivant le premier argument, nous entretenons une relations intransitive avec nos états interne ; ce qui est logique puisque toute conscience transitive de *soi* présuppose une conscience intransitive de *soi*. Cette relation présuppose donc que la représentation que nous nous faisons de nos états mentaux doit être immédiate, spontanée, familière, etc. La conscience de notre état mental ne peut pas être séparée de cet état. Donc, suivant Kriegel, la conscience que nous avons de nos états ne peut être séparée de cet état ; « (4) when a state is represented, it is represented either by itself or by a different state; but, (5) there are good reasons to think a conscious state is not represented by a different state; therefore, (6) there are good reasons to think that a conscious state is represented by itself. » (Kriegel, 2006, p. 4) Le principe d'intransitivité de la conscience de *soi* peut ainsi être résumé par les idées suivantes qui découlent des deux arguments, à savoir que (i) le sujet est toujours conscient de son état mental conscient, et de s'y trouver ou d'y être, et (ii) le sujet est toujours intransitivement conscient de se trouver dans un certain état mental, donc d'y être. Cette distinction entre

conscient d'un état mental et conscient d'y être vient est au fond primordial puisqu'elle capture parfaitement la distinction entre la conscience implicite et explicite que nous avons de nos états. En ce sens on peut dire le Principe d'intransitivité de Kriegel est une tentative d'élucidation des deux sens du Principe de transitivité de Rosenthal.

3.5. La structure auto-représentationnelle de la conscience de *soi* ou le modèle de monitoring de même ordre

La structure auto-représentationnelle de la conscience trouve sa description dans la théorie du monitoring de même ordre. Ce modèle est défini de cette manière par Kriegel⁹¹: « A mental state *M* of a subject *S* is conscious iff *S* has a mental state *M**, such that *M** is an appropriate representation of *M*, and there *is* a constitutive relation between *M* and *M**. That is, SOMT postulates an internal, non-contingent relation between *S*'s conscious state and her awareness of her conscious state. » Cette définition exhibe les concepts fondamentaux qui sont au cœur de son explication de la structure auto-représentationnelle de la conscience: le concept de représentation d'ordre supérieur, celui de représentation *appropriée* ou adéquate, et enfin, le concept de relation constitutive (Kriegel, 2006, p. 9.)

Suivant le Principe de transitivité que Kriegel et Rosenthal adoptent, la représentation d'ordre supérieur de *M* est une condition *nécessaire* pour que *M* soit conscient. Un état mental dont le sujet n'est pas conscient est simplement un état mental non conscient. Car si l'état mental *M* d'un sujet *S* est conscient, alors le sujet doit être en même temps conscient de cet état. Toute conscience implique donc une représentation d'ordre supérieur selon Kriegel puisque « if *M* is conscious, then *S* must have a representation of *M*. » (Kriegel & Williford, 2006). Or, si la représentation d'ordre supérieur est nécessaire au fait qu'un état mental soit conscient, ce n'est pas pour autant une condition suffisante, ce qui précisément fait l'originalité de la conception de Kriegel par rapport à celle de Rosenthal. Ce qui représente une condition nécessaire et suffisante, c'est le fait d'avoir une représentation d'ordre supérieur appropriée (Lycan 2001).

Une représentation appropriée est une forme de représentation d'ordre supérieur. Elle diffère

⁹¹ Dans son article, Kriegel distingue des versions assez distinctes de cette théorie (2006, p. 9), d'où le fait que nous retenons ici la définition générale du modèle.

de celle de la Théorie d'ordre supérieur puisque si selon cette dernière un état mental est conscient *s'il est représenté* d'une manière appropriée, suivant la Théorie auto-représentationnelle, un état mental est conscient si *il se représente* de manière appropriée (2006), bref, s'il s'auto-représente. Donc si les deux types de théories requièrent bien la présence d'une représentation d'ordre supérieur, suivant la première elle est le produit d'un état mental additionnel, d'une méta-représentation, alors que suivant que la conception non-relationnelle de la conscience de Kriegel est le produit de l'état mental lui-même, c'est-à-dire d'une auto-représentation.

Le modèle de la théorie du monitoring de même ordre est alors défini de cette manière :

[...] the conscious state and its representation are construed as logically independent of each other: M could occur in the absence of M*, and vice versa. Recently, however, several philosophers have developed a Higher-Order Monitoring theory with a twist. The twist is that M and M* entertain some kind of *constitutive relation*, or *internal relation*, or some other *non-contingent* relation, so that they are *not* logically independent of each other. For want of a better term, I will call this the *Same- Order Monitoring Theory of Consciousness*. (Kriegel, 2006, p. 1)

La relation entre M et M* doit être constitutive, interne et non contingente si notre concept de conscience veut rendre compte de la relation implicite et non-réflexive que nous entretenons avec nos états mentaux internes. Il y a donc un sens à dire que M est une représentation d'elle-même, et que ce n'est pas vraiment une représentation d'ordre supérieur dans la mesure où c'est un état de premier ordre. Selon Kriegel donc, « this is, I take it, but a verbal difference, with no metaphysical significance » (Kriegel, 2006, p. 33). M* est donc une partie constitutive de ou identique à M, et il ne faut donc pas que M et M* aient des existences distinctes et indépendantes.

La relation interne est donc obligatoirement non relationnelle, en tout cas au sens où l'on entend le terme de relation. De manière plus exacte, nous pouvons dire que c'est une auto-relation constitutive, une relation que l'état mental entretient avec lui-même, ce qui lui confère en même temps une reconnaissance immédiate : « Since on all these versions of SOMT what makes S aware of M is M itself or a (logical) part of M, there is no causal process that mediates the formation of S's awareness of M: M *comes with* the awareness of it,

if you will ». Il n'y a donc pas de relation extrinsèque entre M et M* puisque la conscience de l'état mental est logée dans l'état mental en question. Il existe donc une connexion logique ou une relation constitutive entre les représentations M et M* qui tient par une relation forte d'identité entre M et M* : « the first-order mental state or event must, at the time that it is conscious, be a constituent part of the HOT [higherorder thought] event token. (Kobbes, 1995, p. 294) Le processus d'auto-représentation garantit donc une représentation implicite, non relationnelle et immédiate de nos états mentaux qui peut être comprise soit comme une relation d'identité forte, soit comme une relation du type « partie-tout » entre M et M*. M est donc identique à la représentation d'ordre supérieur M*, si bien qu'un « mental state M of a subject S is conscious iff M is a representation of itself », et deuxièmement, que « A mental state M of a subject S is conscious iff S has a mental state M*, such that (a) M* is an appropriate representation of M, and (b) M = M*. »

3.6. La relation entre les théories de Kriegel et de Brentano

Selon la lecture de Kriegel⁹², la perception interne doit être interprétée comme une « conscience de soi », et c'est bien pourquoi Brentano peut être considéré comme un « forerunner of current-day *self-representational* theories of consciousness » (Kriegel 2003 ; voir aussi par ex. Caston 2002). Le projet de cette lecture néo-brentanienne de Kriegel vise alors, dans un souci phénoménologique, à interpréter la théorie de Brentano comme une théorie à un niveau, c'est à dire dans les termes de la *lecture introspectionniste* que nous avons présenté auparavant (section 1.4.) Cette tentative contraint alors Kriegel à concevoir la conscience d'un état comme un aspect de l'état mental en tant que tel.

Le lecture *introspectionniste* ou *intrinsécaliste* ou néo-brentanienne cherche à expliquer « the close connection that higher-order content seems to have to the target state » (Rosenthal, 2006), et met donc l'accent sur le fait que nous avons une conscience *immediate* de nos états mentaux, l'immédiateté étant expliquée par le fait que *cette conscience* est une partie

⁹² Deux articles sont surtout consacrés à cette lecture, à savoir Kriegel, dans D. Fisette et G. Fréchette, (éd.) *Themes from Brentano, (à paraître)* et « Consciousness, Higher-Order Content, and The Individuation of Vehicles » (2003) dans lequel il développe sa théorie néo-brentanienne de la conscience et la situe par rapport à la théorie d'ordre supérieur.

constitutive ou un aspect de l'état mental dont le sujet est conscient. Or, selon Kriegel, au sein même de tout état mental est une représentation d'ordre supérieur dont le contenu fait référence à l'état mental. Si nous comparons alors ces propos avec ce passage de *Psychologie*, nous constatons tout de même des similitudes importantes ; tout état mental conscient « includes within it a consciousness of itself. Therefore, every [conscious] act, no matter how simple, has a double object, a primary and a secondary object. The simplest act, for example the act of hearing, has as its primary object the sound, and for its secondary object, itself, the mental phenomenon in which the sound is heard. » (Brentano, 1995, 119) Si l'on résume donc ces propos de Brentano, il semble que tout état mental conscient porte non seulement sur le « son », mais aussi sur lui-même, c'est-à-dire sur l'état mental qui comprend la « représentation du son ». Tout acte mental conscient engage alors une dualité au niveau des actes et contenu⁹³ qui découlent bien sûr de la structure auto-réflexive ou auto-référentielle des états mentaux conscients. Le processus d'auto-représentation garantit donc non seulement l'explication suivant laquelle toute expérience consciente implique une dualité aux niveaux des actes ou contenus représentationnels, mais elle permet aussi de rendre compte du principe de transitivité d'une manière phénoménologiquement adéquate. Car, si tout état mental est conscient en vertu du fait qu'il s'auto-représente, on peut dire de manière analogue que tout sujet est toujours lui-même conscient de se trouver dans cet état mental en vertu du fait qu'un sujet conscient est toujours conscient de lui-même. La question que l'on peut alors se poser c'est si l'état mental représente (i) lui-même, (ii) le *soi*, ou bien encore (iii) lui-même et le *soi*.

Si la réponse à cette question n'est pas clairement formulée dans la théorie de Brentano, selon la lecture que Kriegel en fait, il semble « most probably, though, *M* represents both itself and the self. That is, what *M* represents (secondarily) is *its own occurrence within the self*. » (Kriegel, 2003, p. 481) Par exemple, lorsque je fais l'expérience d'écouter « la sonate Vision » de Liszt, tandis que le contenu de l'objet primaire peut s'exprimer comme « c'est Vision » ou « c'est la sonate Vision de Liszt », le contenu de l'objet secondaire se formule quant à lui de la manière suivante : « je suis moi-même (en train) de faire l'expérience de la sonate de Liszt ». (Kriegel, 2003, p. 481). Chaque expérience a alors un double contenu

⁹³ « Two-act and two-content view » (Thomasson, 2006)

représentationnel : une représentation mental, mais aussi une représentation périphérique de l'occurrence de la représentation mentale première. Cette perspective s'appuie en fait sur une idée assez simple. En effet, sil semble difficile de croire qu'un état mental puisse être conscient, sans que nous soyons nous-mêmes conscient de nous y trouver ; inversement, si selon le principe de transitivité, un état mental conscient est toujours un état dont nous sommes conscients, alors il semble peu probable que l'état mental ne soit aussi conscient de lui-même. According to Brentano, every conscious state has a dual representational content. Its main content is the normal content commonly attributed to mental representations. But it also has a (rather peripheral) special representational content, namely, its own occurrence. » (Kriegel, 2003, 480) Cette perspective permet alors d'inclure la perspective du sujet dans sa propre relation avec ses états mentaux conscients. Donc, selon Kriegel, « This aspect of Brentano's model answers to the fact that the self-awareness implicit in conscious experience is awareness of oneself, not only awareness of the state one is in. » (Kriegel, 2003, p. 481)

En conclusion, si un et seul et même acte peut représenter deux contenus de nature différente, c'est tout simplement parce que c'est dans la nature même de cet acte mental de s'auto-représenter. Un état mental est nécessairement, d'une manière ou d'une autre, un état à propos *de lui-même*, mais il contient toujours aussi *en lui-même* une certaine forme de conscience de *soi*. La différence majeure avec la théorie des pensées d'ordre supérieur est résumée comme suit par Kriegel ;

The two approaches are similar in that they construe consciousness in terms of self-awareness: in both theories, a mental state M being conscious depends on M being represented. They differ, however, in that while Brentano requires that M be represented by *itself*, the HOM theory allows, and in fact insists, that it be represented by a numerically *different* mental state. That is, while both agree that M must be represented by a mental state M^* , Brentano claims that $M = M^*$, whereas the HOM theorist claims that $M \neq M^*$

CONCLUSION

LE DÉBAT NÉO-BRENTANIEN

Deux lectures représentationnelles rivales et distinctes de la théorie brentanienne de la conscience interne ont été présentées : la lecture *extrinsécaliste* de la théorie des pensées d'ordre supérieur de Rosenthal et la lecture *intrinsécaliste* de la théorie de la conscience auto-représentationnelle de Kriegel. Ces deux lectures représentent deux façons distinctes d'interpréter la théorie de la conscience de Brentano, à savoir sa conception de la perception interne. Dit d'une manière très générale, on peut considérer sa théorie de la conscience soit comme correspondant à un modèle à *deux niveaux* impliquant alors une conception de *second ordre* de la conscience, soit comme un modèle à *un niveau* impliquant au contraire une conception de la conscience de *même ordre* ou à *un niveau*. Si la conscience est conçue comme *extrinsèque* à l'état mental, alors nous avons affaire à une théorie à deux niveaux puisque ce qui rend l'état mental conscient est séparé ou indépendant de cet état. C'est une théorie à *un niveau* si cette conscience est *intrinsèque* à (Brentano), ou constitutive de (Kriegel) l'état mental conscient qu'elle accompagne. Si un état mental est donc conscient en vertu d'une relation avec un autre état mental (Rosenthal), alors nous avons affaire à une conception de second ordre de la conscience. Dans le cas contraire, si l'état mental en question est conscient en vertu de *quelque chose qui lui est propre*, que cette conception désigne une forme de conscience intrinsèque (Brentano) ou de conscience de *soi* (Kriegel), avons affaire à une conception de premier ordre. La divergence entre les deux types de lectures prend source dans leurs lectures respectives de la théorie de la conscience de Brentano, et plus spécifiquement, dans le problème soulevé par ses deux descriptions de la conscience.

Or, cette divergence théorique entre les deux types d'interprétations prend racine dans les problèmes explicatifs que soulève le principe de transitivité : comment pouvons-nous rendre compte de la façon dont nous sommes (i) non seulement conscients de nos états mentaux, mais encore (ii) conscients de nous y trouver, ou d'y être (dans *cet* état mental ou dans *la* condition qui lui est reliée, par exemple, le fait d'avoir des sensations corporelles). Dit autrement, une théorie de la conscience doit montrer comment nous prenons conscience de nos états mentaux *à la première personne* ou de manière *subjective* (i), mais elle doit aussi rendre compte des qualités qui sont constitutives de nos expériences conscientes, ce que l'on nomme aujourd'hui, la « conscience phénoménale ».

Si nous prenons pour acquis que la valeur du principe de transitivité n'est pas questionnable, ce que les défenseurs du modèle d'ordre supérieur affirment, alors toute théorie de la conscience se doit d'expliquer les aspects (i) et (ii). Le problème est qu'il est très difficile, pour une théorie de la conscience, d'accomoder de manière cohérente dans une théorie ces deux explications au point que l'une et l'autre sans presque s'exclure : une explication satisfaisante de (i) implique souvent une faiblesse explicative de (ii), et *vice versa*. Si la théorie de Rosenthal fournit une explication informative et non triviale de *ce qui fait* qu'un état mental devient conscient, c'est-à-dire en ayant une pensée d'ordre supérieur à propos de cet état, sa théorie peine à rendre compte de *ce qui fait* la qualité ou le caractère phénoménal propre à toute expérience consciente. Car on peut se demander comment une pensée d'ordre supérieur est-elle en mesure de rendre compte de (a) toute la richesse des propriétés phénoménales d'un état inférieur, ou bien (b) des propriétés phénoménales distinctives des états mentaux : un état mental *M* ne possède pas les mêmes propriétés phénoménales que l'état mental *N* sur lequel il porte ; comment donc une pensée d'ordre supérieur expliquer la *phénoménalité* de l'état de premier ordre (Thomasson, 2003 ; Dretske, 1997, p. 784-785). L'objection de Dretske va dans le même sens lorsqu'il affirme que « conscious mental states—experiences, in particular—are states that we are conscious *with*, not states we are conscious *of*. » (Dretske, 1995, p. 100-101) Une autre « objection du sens commun » (Carruthers, 2011) consiste également à dire que les enfants et les animaux vivent très certainement des expériences qualitatives et conscientes sans pour autant qu'on puisse leurs

attribuer cette capacité d'avoir des pensées d'ordre supérieur. Tiré à l'extrême, cet argument aboutit aussi au constat suivant lequel la théorie d'ordre supérieur explique la conscience en utilisant un modèle qui convient tout aussi bien aux ordinateurs et aux alarmes, comme le souligne G. Rey dans cette remarque ; « if this is really all that is required for consciousness, consciousness is a lot more prevalent than we think: All laptop computers, and most cars, have it, and many subsystems of a person would have it, too, without our being aware of it. » (G. Rey, 1983 : voir aussi, Chalmers, 1996 ; Siewert, 1998 ; Ned Block, 1997, p. 390)

En concevant la relation entre l'état mental et ce qui lui confère sa conscience d'une manière « phénomologiquement plus adéquate » (Kriegel, 2003), la théorie de Kriegel est plus à même de rendre compte (avec ces concepts de « relation appropriée » et de « relation constitutive ») de cette relation intime et immédiate qui tient entre le contenu de premier ordre et celui de second ordre. Mais, comme le note bien A. Thomasson, cette théorie postule tout de même deux types de contenus distincts (de premier et de second ordre), et par le fait même, elle doit nous expliquer comment deux contenus peuvent faire partie d'un seul et unique acte (2006, p. 3) Le problème est alors de savoir comment un seul acte peut-il contenir deux contenus, ou bien la converse, à savoir comment deux contenus peuvent-il appartenir au même acte ? En effet, « it is hard to see how it is even possible to have one and the same mental state with two different contents (one about that palm tree, the other about that perception), with two different sets of truth-conditions, and two separate objects (a palm tree and a perception). Indeed the problem is still worse, since it seems that the two may also have to have different attitudes and directions of fit. » (Rosenthal 1997, p. 746-7; Thomasson, 2000, p. 199) Car, si les deux contenus n'ont pas les mêmes conditions de satisfaction et de vérité, alors comment expliquer en plus qu'ils appartiennent à un seul acte ? La théorie de Kriegel surmonte ce problème pour autant que l'on accepte l'hypothèse d'une identité psycho-physique entre les états cérébraux et les états mentaux qui est elle-même fondée sur sa thèse auto-représentationnelle :

So suppose we individuate mental states according to individuating criteria for brain states, e.g. that two neural events constitute one brain state just in case the relevant firing rates are synchronized by the binding mechanism. Then, it becomes a purely empirical question whether or not the primary and secondary contents and attitudes belong to one or two mental state (brain state). (Kriegel, 2003, p. 492)

Thomasson retourne en fait cet argument contre Kriegel en clâmant que l'on ne peut affirmer que les états mentaux ont les mêmes critères d'individuation que les états cérébraux précisément parce que cette question est d'ordre empirique, et que, par le fait même, elle doit venir après l'enquête philosophique ;

In fact, from that investigative standpoint, we cannot assume that mental states have the same criteria of individuation as brain states, since that is one of the points at issue in determining whether or not the two may be identified. The fact that the statue and lump apparently have different criteria of individuation is, of course, the main factor fueling claims that (although no additional 'parts' are required for the statue beyond those that make up the lump) these cannot be strictly identical since, in virtue of their different identity conditions, they also have different persistence conditions—leaving us with situations in which the statue would survive without the lump and vice versa. (Thomasson, 2006, p. 4)

Eu égard aux deux problèmes explicatifs que nous avons identifiés plus tôt, deux solutions s'offrent à nous dans notre analyse de cette théorie. Soit on considère la théorie de Kriegel comme une théorie à *un niveau*, avec tout ce que cela présuppose, et on peut alors prétendre qu'elle est capable de fournir une réponse théorique satisfaisante aux deux problèmes. Ou soit on tient fermement compte des critiques de Thomasson et de Rosenthal, et dans ce cas, « the two-content theory threatens to collapse into a two-act higher-order theory, with all its associated difficulties » (cité dans Thomasson, 2006, p. 4 ; mais voir aussi Zahavi, 2004, p. 73; Thomasson, 2000, p. 199-200; Thomas, 2003, p.169). Enfin, un autre problème qui touche à la théorie de Kriegel et qui rejoint partiellement le sens de notre remarque précédente, est de savoir si la « conscience de *soi* » n'est pas une forme de *conscience d'objet*. Certes, l'état auto-représentant représente sa propre occurrence, entité qui n'est pas un objet selon Kriegel. Mais cette occurrence est tout de même constituée d'*objet* d'une certaine façon – l'état interne et le *soi*. En outre, il n'est pas certain qu'une auto-représentation n'est pas elle-même une auto-représentation *de quelque chose*, tout comme la conscience est une conscience *de soi*. Certains philosophes (Thomasson, 2003, 2006 ; Thomas, 2003 ; Dretske, 1999) critiquent vivement ce genre de modèles qui font appels au concept obscur de « *soi* » car, comme le rappelait Hume il n' y a pas si longtemps, « for my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure.

I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception. » (Hume cité dans Shoemaker, 1986)

Nous pouvons dès lors conclure en apportant une nuance au sens que la littérature attribue au terme « néo-brentanien ». Car, si la théorie de Kriegel apparaît comme étant la conception paradigmatique des néo-brentaniens, et si lui-même apparaît comme en étant le porte-parole, il est bon de souligner que non seulement sa théorie dite « néo-brentanienne » entretient une relation très intime avec sa théorie rivale, à savoir avec la théorie d'ordre supérieur, mais qu'en plus, celle-ci est plutôt questionnée que partagée dans le cercle des néo-brentaniens. Notons aussi que ces derniers refusent deux principes clés de la théorie de la conscience auto-représentationnelle de Kriegel (Thomasson, 2003, 2006 ; Thomas, 2003 ; Zahavi, 2000, 2004) : d'abord, le postulat qu'il existe une représentation d'ordre supérieur de nos états mentaux, et mais aussi, son concept de conscience de *soi*. La distance théorique qui sépare la théorie méta-représentationnelle de Rosenthal et la théorie de la conscience auto-représentationnelle de Kriegel est si mince, et d'un autre côté, la distance qui sépare Kriegel des autres néo-brentaniens semble si grande, qu'il y a lieu de se demander que peu bien encore signifier le terme de « néo-brentanien ». Par ailleurs, en ce qui concerne l'interprétation de la théorie de la conscience de Brentano, il est très difficile de trancher sur la question de savoir s'il défend une conception réflexive ou non-réflexive de la conscience, et donc, s'il défend un modèle de premier ou de second ordre de la conscience, étant donné que son texte propose deux types de descriptions incompatibles mais toutefois dépendantes, de sa conception de la conscience. Ceci a donc pour conséquence de remettre en doute la distinction communément établie entre les modèles de premier et de second ordre de la conscience, et *eo ipso*, l'un des principes distinctifs entre les théories d'ordre supérieur et la théorie néo-brentanienne telle que Kriegel nous la décrit. L'idée au centre des aspirations néo-brentaniennes, à savoir que la théorie de Brentano est *la conception mère* des modèles de premier ordre est mise à mal, et comme le remarque bien Zahavi, « there is as little reason to designate every one-level account of consciousness as Brentanian or neo-Brentanian as there is to call every nonreductionistic theory of intentionality, Brentanian or neo-Brentanian. » (Zahavi, 2004, p. 75) Au final, il semble donc que la théorie de Rosenthal mérite, au même titre que la théorie de Kriegel, le *titre* de « théorie néo-brentanienne de la conscience ».

Donc, s'il y a bien *des* théories néo-brentaniennes, il n'y a toujours pas *de* théorie néo-brentanienne.

BIBLIOGRAPHIE

- Armstrong, D. M. 1988. «Reply to Van Fraassen». *Australasian Journal of Philosophy*, vol 66, p. 224 – 229.
- . 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. Routledge.
- Bartok, P. J. 2005. «Brentano's intentionality thesis: Beyond the analytic and phenomenological Readings». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 43.
- Bayne, T. 2010. *The Unity of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Bermudez, J. L. 1998. *The Paradox of Self-Consciousness*. MIT Press.
- Block, N., O. J. Flanagan, et G. Güzeldere (dir publ.). 1997. *The Nature of Consciousness Philosophical Debates*. MIT Press.
- Brentano, F. 1995. *Descriptive Psychology*. Müller, B. (trad.). London: Routledge.
- . 1995. *Psychology from an Empirical Standpoint*. A.C. Rancurello, D. Terrell, et L. McAlister. (trad.). London: Routledge. 1973.
- Byrne, A. (à paraître). «Intentionality». Voir Pfeifer, J., et S. Sarkar. (dir. publ.). *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*. Routledge.
- Byrne, A. 2001. «Intentionalism defended». *Philosophical Review*, vol. 110, p. 199-240.
- Carruthers, P. 2008. «Higher-order theories of consciousness». Voir. Zalta, E. (dir. publ.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- . 2005. *Consciousness: Essays From a Higher-Order Perspective*. Oxford University Press.
- . 2003. *The Nature of Mind*. Routledge.
- . 2000. *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge University Press.
- . 1996. *Language, Thought, and Consciousness*. Cambridge University Press.
- Caston, V. 2008. «Intentionality in ancient philosophy».

- . 1998. «Aristotle and the problem of intentionality». *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 58, p. 249-298.
- Chalmers, D. J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.
- Chisholm, R. M. 1990. «How we refer to things». *Philosophical Studies*, vol. 58.
- . 1991. «On the simplicity of the soul». *Philosophical Perspectives*, vol. 5, p. 167-181.
- . 1983. «On the nature of the psychological». *Philosophical Studies*, vol. 43.
- . 1976. «Brentano's nonpropositional theory of judgment». *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 1, p. 91-95.
- . 1976. *Person and Object: A Metaphysical Study*. Open Court.
- Crane, T. 2011. «Intentionality». Voir E., Craig. (dir publ.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. 1998.
- . 2007. «Intentionalism». Voir A. Beckermann, et B. P McLaughlin. (dir. publ.). *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind*. Oxford University Press, p. 474-493.
- . 2006. «Brentano's concept of intentional inexistence». Voir M., Textor. (dir. publ.). *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. Routledge.
- . 2003. «The intentional structure of consciousness». Voir Q. Smith, et A. Jokic. (dir. publ.). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford University Press.
- . 2003. *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines, and Mental Representation*. Routledge.
- . 2001. «Intentional objects». *Ratio*, vol. 14, p. 298-317.
- . 1998. «Intentionality as the mark of the mental». Voir T. Crane. (dir. publ.). *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- . 1992. *The Contents of Experience: Essays on Perception*. Cambridge University Press.
- Dennett, D. C. 2001. «Intentionality». Voir R. L Gregory. (dir. publ.). *Oxford Companion to the Mind*. Oxford University Press.
- Dennett, D., J. Haugeland. 1978. «Intentionality». *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 9, p. 139-143.

- . 1987. *The Intentional Stance*. MIT Press.
- Dretske, F. 2003. «Externalism and self-knowledge». Dans S. Nuccetelli. (dir publ.). *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge*. MIT Press.
- . 1999. «The mind's awareness of itself». *Philosophical Studies*, vol. 95, p. 103–24.
- . 1995. *Naturalizing the Mind*. MIT Press.
- . 1993. «Conscious experience». *Mind*, vol. 102, p. 263-283.
- . 1993. «The nature of thought». *Philosophical Studies*, vol. 70, p.185-99
- . 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. MIT Press
- . 1980. «The intentionality of cognitive states». *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, p. 281-294.
- Howard, E. 1932. «The rediscovery of Franz Brentano». *Books Abroad*. Vol. 6, no 2, p. 154-156
- Fisette, D., et G. Fréchette. (dir. publ.). 2007. *À l'école de Brentano: De Würzburg à Vienne*. Paris: Vrin.
- Fisette, D., et P. Poirier. (dir. publ.). 2004. *Problème de conscience*. Paris: L'Harmattan.
- Fisette, D., et P. Poirier. (dir. publ.). 2003. *Philosophie de l'esprit: problèmes et perspectives*. Paris. Vrin. Tome II
- Fisette, D., et Poirier, P. (dir. publ.). 2002. *Philosophie de l'esprit: psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*. Tome I. Paris:Vrin.
- . 2003. «Descriptive Phenomenology and the Problem of consciousness». Voir E. Thompson. (dir. publ.). *The Problem of Consciousness*. Calgary: University of Calgary Press, p. 33-61.
- Fisette, D. (dir. éd.). 2003. *Aux origines de la phénoménologie: Husserl et le contexte des Recherches logiques*. Paris/Québec: Vrin/Presses de l'université Laval.
- Thompson, E. *Phenomenology and Philosophy of Mind*. *Canadian Journal of Philosophy*. Calgary: University of Calgary Press.
- Hossack, K. 2002. «Self-knowledge and consciousness». *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 102, p. 168-181.
- Jacquette, D. 2004. *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge University Press.
- Janzen, G. 2008. *The Reflexive Nature of Consciousness*. John Benjamins.

- Gennaro, R. - J. 2006. «Consciousness». *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- . 2004. «Higher-order theories of consciousness: An overview». Voir Gennaro, R. - J. (dir. publ.). *Higher-Order Theories of Consciousness*. John Benjamin.
- . 1996. *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher Order Thought Theory of Consciousness*. John Benjamins.
- . 1995. «Does mentality entail consciousness ?». *Philosophia*, vol. 24, p. 331–58.
- Van Gulick, R. 2004. «Higher-order global states (hogs): An Alternative higher-order model of consciousness». Voir Gennaro, R. - J. (dir. publ.). *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*. John Benjamins.
- Husserl, E. 2001. *Logical Investigations*. Routledge.
- Jacob, P. 2003. «Intentionality». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- . 2002. «Brentano's Scientific Revolution in Philosophy». *Southern Journal of Philosophy*, vol. 40, p. 193-221.
- Jehle, D., et U. Kriegel. 2006. «An argument against dispositionalist HOT». *Philosophical Psychology*, vol. 19, p. 463-476.
- Kriegel, U. 2011. *The Sources of Intentionality*. Oxford University Press.
- . 2009. *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*. Oxford University Press.
- . 2007. «Intentional inexistence and phenomenal intentionality». *Philosophica Perspectives*, vol. 21, p. 307-340.
- . 2007. «Self-consciousness». Voir *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- . 2006. «The same-order monitoring theory of consciousness». Voir Kriegel, U., et K. Williford. (dir. publ.). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. MIT Press, p. 143-170.
- . 2006. «Theories of consciousness». *Philosophy Compass*, vol. 1, p. 58-64.
- . 2004. «Consciousness and self-consciousness». *The Monist*, vol. 87, p. 182-205.
- . 2003. «Consciousness as intransitive self-consciousness: Two views and An argument». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 33, p.103-132.

- . 2003. «Consciousness, higher-order content, and the individuation of vehicles». *Synthese*, vol. 134, p. 477-504.
- . 2003. «Is intentionality dependent upon consciousness? » *Philosophical Studies*, vol. 116, p. 271-307.
- Kriegel, U., et T. Horgan. (*à paraître*). «The Phenomenal Intentionality Research Program». Voir Horgan, T., et U. Kriegel. (dir. publ.). *Phenomenal Intentionality: New Essays*. Oxford University Press.
- Kriegel, U., et K. W. Williford. (dir. publ.). 2006. *Self-Representational Approaches to Consciousness*. MIT Press.
- Levine, J. 2006. «Conscious awareness and (self-) representation». Dans *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Voir Williford K., et U. Kriegel. (dir. publ.). The MIT Press, p. 173-198.
- . 2003. «Experience and representation». Voir Smith, Q., et A. Jokic. (dir. publ.). *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford University Press.
- . 2001. *Purple Haze*. Oxford University Press.
- Lurz, R. W. 2003. «Neither hot nor cold: An alternative account of consciousness». *Psyche*, vol. 8.
- . 2000. «A defense of first-order representationalist theories of mental state consciousness». *Psyche*, vol. 6.
- Lycan, W. G. 2002. «Dretske's ways of introspecting». Voir Ashgate, B. G. (dir. publ.). *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge*.
- . 2000. «Representational theories of consciousness». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Voir Zalta, E.N. (dir. publ.). Stanford: Metaphysics Research Lab, p. 66-69.
- . 2001. « A simple argument for a higher-order representation theory of consciousness. » *Analysis*, vol. 61, p. 3-4.
- . 2000. «Representational theories of consciousness». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Voir Zalta, E.N. Stanford: Metaphysics Research Lab, p. 66-69.
- . 1999. «Dretske on the mind's awareness of itself ». *Philosophical Studies*, vol. 95, p. 125-133.
- . 1996. *Consciousness and Experience*. MIT Press.

- McAlister, L. 1970. «Franz Brentano and intentional inexistence». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 8.
- Antonelli, M. 2009. «Franz Brentano et l'inexistence intentionnelle». *Philosophiques*, vol. 36, no 2, p. 467- 487.
- Metzinger, T. 1995. *Conscious Experience*. Ferdinand Schoningh.
- Dermot, M. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Routledge.
- . 1996. «The inaugural address: Brentano's thesis». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 70, p. 1- 27.
- Mulligan, K., et B., Smith. 1985. «Review: Franz Brentano on the Ontology of Mind». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, p. 627- 644.
- McGinn, C. 2004. «The objects of intentionality». Voir Schantz, R. *The Externalist Challenge*. De Gruyter.
- . 2003. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. MIT Press.
- . 1995. *Conscious Experience*. Ferdinand Schoningh.
- . 1991. *The Problem of Consciousness: Essays Toward a Resolution*. Blackwell.
- Rey, G. 1983. «Concepts and stereotypes». *Cognition*, vol. 15, p. 237-62.
- Rosenthal, D. M. 2009. «Concepts and definitions of consciousness». Dans *Encyclopedia of Consciousness*. Voir Banks, P.W. Elsevier.
- . 2004. «Being conscious of ourselves». *The Monist*, vol. 87, p. 161-184.
- . 2002. «Explaining consciousness». Voir Chalmers, D. (dir. publ.). *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press. New York: London.
- . 2002. «Consciousness and the mind». *Jerusalem Philosophical Quarterly*, vol. 5, p. 227-251.
- . 2002. «How many kinds of consciousness?» *Consciousness and Cognition*, vol. 11, p. 653-665.
- . 2002. «Consciousness and higher-order thought». Voir Nagel, L. (dir. publ.). *Encyclopedia of Cognitive Science*. Macmillan.

- . 2000. «Metacognition and higher-order thoughts». *Consciousness and Cognition*, vol. 9, p. 231-242.
- . 1994. «State consciousness and transitive consciousness». *Consciousness and Cognition*, vol. 2, p. 355-363.
- . 1990. «A theory of consciousness». Voir Güzeldere G., Block, N., et Flanagan O. (dir. publ.). *The Nature of Consciousness*. The MIT Press. Cambridge: Massachusetts. 1998.
- . 1987. «Intentionality». *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 10, p. 151-184.
- . 1986. «Two concepts of consciousness». *Philosophical Studies*, vol. 49, p. 329-59.
- . 1986. «Two concepts of consciousness». *Philosophical Studies*, vol 4, p. 329-59.
- . 1976. «Mentality and neutrality». *Journal of Philosophy*, vol. 73, p. 386-415.
- . 1968. «Intentionality: A study of the views of Chisholm and Sellars». *Philosophy*.
- Sartre, J. P. 1940. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris. Gallimard.
- Scruton, R. 1970. «Intensional and Intentional Objects». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 7, p.187-207.
- Searle, J. R. 2004. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford University Press.
- . 2000. «Consciousness». *Intellectica*, vol. 31, p. 85-110.
- . 1993. «The problem of consciousness». *Social Research*, vol. 60, p. 3-16.
- . 1992. *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press.
- . 1987. «Consciousness and the philosophers». *New York Review of Books*, vol. 44.
- . 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press.
- . 1979. «What is an intentional state?» *Mind*, vol. 88, p.74-92.
- . 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
- Shoemaker, S. 1995. «Moore's paradox and self-knowledge». *Philosophical Studies*, vol. 77, p. 211- 28.

- . 1996. *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge University Press.
- . 1994. «Self-knowledge and “inner sense”: Lecture I: The object perception model». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, p. 249 - 269.
- . 1990. «First-person access». *Philosophical Perspectives*, vol. 4, p. 87-214
- . 1986. «Introspection and the self». *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 10, p. 101-120.
- . 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Cornell University Press.
- . 1968. «Self-reference and self-awareness». *Journal of Philosophy*, vol. 65, p. 555-67.
- Siewert, C. 2006. «Consciousness and Intentionality». Voir Zalta, E. N. (dir publ.). *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab.
- . 1998. *The Significance of Consciousness*. Princeton University Press.
- Smith, D. W., et R. McIntyre. 1971. «Intentionality via intensions». *Journal of Philosophy*, vol. 68, p. 541-560.
- . 2008. «Phenomenology». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- . 2005. *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, D. W., B. Smith. (dir publ.). 1995. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press.
- Spiegelberg, H. 1981. *The Context Of The Phenomenological Movement*. The Hague. Nijhoff.
- . 1965. *The Phenomenological Movement*. The Hague : M. Nijhoff.
- Stich, S., et T. A Warfield. 2003. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Blackwell.
- Textor, M. 2006. «Brentano (and some neo-brentanians) on inner consciousness». *Dialectica*, vol, 60, p. 411-432.
- . 2004. «What Brentano criticizes in Reid». *British Journal for the History Of Philosophy*, vol. 12, p. 75-92.
- Thomas, A. 2003. «An adverbial theory of consciousness». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 2, p.161-85.
- Twardowski, W., et E. Husserl. 1993. *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*. Paris. Vrin.

- Siderits, M., E. Thompson, et D. Zahavi. (dir. publ.). 2010. *Self, No Self?: Perspectives From Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford University Press.
- Thomasson, A. L. 2006. «Self-awareness and self-knowledge». *Psyche*, vol. 12.
- . 2005. «First-person knowledge in phenomenology». Voir Smith, W., et A. Thomasson (dir. publ.). *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2003. «Introspection and phenomenological method». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 2, p. 239-54.
- . 2002. «Phenomenology and the Development of Analytic Philosophy». *Southern Journal of Philosophy*, vol. 40, p.115–142.
- . 2000. «After Brentano: A one-level theory of consciousness». *European Journal of Philosophy*, vol. 8, p.190-210.
- . 1999. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge University Press
- . 2001. «Two puzzles for a new theory of consciousness». *Psyche* vol. 8.
- Smith, W. D, et A. L Thomasson. 2005. *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Van Gulick, R. 2004. «Consciousness». Voir Zalta, E. N. (dir publ). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: *Metaphysics Research Lab*.
- . 2001. «Reduction, emergence and other recent Options on the mind/body problem: A philosophic overview». *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, p. 1–34.
- . 2000. «Inward and upward: Reflection, introspection, and self- awareness». *Philosophical Topics*, vol. 28, p. 275–305.
- Weiskrantz, L. 1986. *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. 2007. «Subjectivity and the First-Person Perspective». *Southern Journal of Philosophy*, vol. 45, p. 66-84.
- . 2006. «Two takes on a one-level account of consciousness». *Psyche*, vol. 12.
- . 2005. «Intentionality and experience». *Synthesis Philosophica*, vol. 2, p. 299-318.
- . 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge MA: Bradford Book : MIT Press.

- . 2004. «Back to Brentano?» *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, p. 66-87.
- . 2004. «Back to Brentano?» *Journal of Consciousness Studies*, vol.11, p. 66-8.
- . 2003. «Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness». Dans *The New Husserl: A Critical Reader*, éd. par Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2002. «First-person thoughts and embodied self-awareness: Some Reflections on the relation between recent analytic philosophy and cognitive science». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 1, p.7-26.
- . 2000. *Exploring the Self*. Amsterdam: J Benjamins.