

Evan Thompson et Dan Zahavi ¹

Questions Philosophiques



La Phénoménologie

Traduit par Antoine Brunel le 15 Février 2019

Extrait

Les recherches scientifiques actuelles sur la conscience visent à comprendre comment elle découle du fonctionnement du cerveau et du corps, ainsi que les relations entre l'expérience consciente et le traitement cognitif. Pour avancer dans ces domaines, les chercheurs ne peuvent manifestement pas éviter un certain nombre de questions conceptuelles concernant la nature et la structure de la conscience, comme : Quelle est la relation entre l'intentionnalité et la conscience ? Quelle est la relation entre la conscience de soi et la conscience ? Quelle est la structure temporelle de l'expérience consciente ? Comment est-ce d'imaginer ou de visualiser une chose et en quoi ce genre d'expérience diffère-t-elle de la perception ? Comment l'expérience corporelle est-elle liée à la conscience de soi ? Ces questions ont été examinées en détail par la branche philosophique de la phénoménologie, créée par Edmund Husserl (1859-1938) et développée par de nombreux autres philosophes au cours du XXème siècle. Cette section offre une introduction à cette tradition et à sa manière d'aborder les questions en rapport avec la conscience. Nous traiterons tout d'abord de certains aspects de la méthodologie phénoménologique, puis nous présenterons certaines des propositions phénoménologiques, les plus importantes, influentes et durables concernant divers aspects de la conscience. Ces aspects comprennent l'intentionnalité, la conscience de soi et la perspective en première personne, la conscience du temps, l'incarnation et l'intersubjectivité. Nous mettons également en lumière quelques manières pour connecter la phénoménologie avec les sciences cognitives afin de suggérer certaines pistes que la recherche sur la conscience pourrait emprunter dans les années à venir.

¹ L'ordre des auteurs est alphabétique, et chaque auteur a effectué un travail égal.

Mots clés

Phénoménologie, intentionnalité, incarnation, conscience du temps, temporalité, conscience de soi, intersubjectivité, neuro-phénoménologie

1. Introduction

Les perspectives continentales contemporaines sur la conscience découlent totalement ou en partie de la Phénoménologie, la tradition philosophique inaugurée par Edmund Husserl (1859-1938). Cette tradition est l'un des principaux mouvements philosophiques du siècle dernier et regroupe les principaux philosophes européens du XX^{ème} siècle, notamment Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, ainsi que d'importants représentants nord-américains et asiatiques (Moran, 2000). Puisque pratiquement toutes les personnalités de la philosophie allemande et française du XX^{ème} siècle, y compris Adorno, Gadamer, Habermas, Derrida et Foucault, ont été influencées par la phénoménologie et que celle-ci est à la fois la condition préalable essentielle et l'interlocuteur constant d'un ensemble de théories et d'approches postérieures, notamment l'existentialisme, l'herméneutique, le structuralisme, la déconstruction et le poststructuralisme, la phénoménologie peut donc être considérée comme la pierre angulaire de ce que l'on appelle souvent (de manière quelque peu fallacieuse) la «Philosophie Continentale».

La tradition phénoménologique, comme toute autre tradition philosophique, recouvre de nombreuses positions et perspectives divergentes. Cela s'applique également à ses traitements et analyses de la conscience. A l'instar de la philosophie analytique, la phénoménologie n'offre pas une mais plusieurs explications de la conscience. La discussion suivante est donc nécessairement une sélection. Les analyses de Husserl en constituent le référentiel principal et la discussion est centrée sur certaines des propositions concernant la conscience qui nous semblent les plus importantes, influentes et durables. Ces propositions ont émergé des analyses et du développement postérieur de la tradition phénoménologique.² De plus, au cours des dernières années, un nouveau courant de philosophie phénoménologique est apparu en Europe et en Amérique du Nord. Ce courant remonte à la source de la phénoménologie dans la pensée de Husserl, mais aborde des sujets de préoccupation de la philosophie analytique contemporaine, de la philosophie de la psychologie et des sciences cognitives. (voir Petitot, Varela, Pachoud & Roy, 1999 et the new journal *Phenomenology and the Cognitive Sciences*). Cet important axe de recherche phénoménologique alimente également notre discussion.³ En conséquence, après la présentation de certaines

² Pour une discussion récente sur l'unité de la tradition phénoménologique, voir Zahavi (2006).

³ Hubert Dreyfus (1982) est un précurseur important de l'intérêt actuel pour la relation entre la phénoménologie et les sciences cognitives. Dreyfus a été pionnier dans l'introduction de la tradition phénoménologique au cœur

caractéristiques de la méthode d'investigation phénoménologique dans la section 2, nous nous concentrerons dans les sections 3 à 7 sur les sujets suivants en rapport avec les sciences cognitives et la philosophie de l'esprit: l'intentionnalité, la conscience-de-soi et la perspective en première personne, la conscience du temps, l'incarnation et l'intersubjectivité.

2. Méthode

La phénoménologie découle de la reconnaissance du fait que l'on peut adopter, envers soi en première personne, différentes attitudes ou points de vue mentaux à l'égard du monde, de la vie et de l'expérience. Dans la vie quotidienne, nous sommes généralement plongés directement dans diverses situations et projets, soit en tant que spécialistes d'une connaissance scientifique, technique ou pratique, ou en tant que collègues, amis et membres de familles et de communautés. En plus d'être dirigés vers des problèmes plus ou moins particuliers et « thématiques », nous sommes également dirigés vers le monde comme horizon non thématique de toutes nos activités (Husserl, 1970, p. 281). Husserl appelle cette attitude d'immersion directe dans le monde « l'attitude naturelle », et il pense qu'elle est caractérisée par une sorte d'« avancement » irréfléchi du monde comme chose existante «au-dehors» plus ou moins indépendamment de nous. L'« attitude phénoménologique » quant à elle, émerge lorsque nous faisons un pas en arrière de l'attitude naturelle, non pas pour la nier, mais pour examiner les expériences mêmes qu'elle comporte. Pour qu'une telle enquête soit véritablement philosophique, elle doit alors s'efforcer d'être critique et non dogmatique, et ne peut donc pas prendre pour acquis le réalisme naïf de l'attitude naturelle. Pourtant, la nier serait tout aussi

des sciences cognitives par le biais de son importante critique de l'intelligence artificielle (Dreyfus, 1991) et de ses études novatrices sur l'acquisition des compétences (Dreyfus, 2002; Dreyfus & Dreyfus, 1982). Pourtant, ce travail est également marqué par une (mauvaise) interprétation et une utilisation étrange de Husserl. Dreyfus présente la phénoménologie de Husserl comme une forme de représentationnalisme qui anticipe les théories cognitivistes et informatiques de l'esprit. Il répète ensuite les critiques de Heidegger à l'égard de Husserl et les met en œuvre contre le cognitivisme et l'intelligence artificielle. Dreyfus lit Husserl principalement en combinant l'interprétation de Heidegger avec une reconstruction philosophique analytique (frégéenne) particulière d'un aspect de la pensée de Husserl (l'interprétation représentationnaliste du noème : voir section 3 ci-dessous). Ainsi, la phénoménologie husserlienne telle que Dreyfus la présente à la communauté des sciences cognitives et de la philosophie analytique de l'esprit est une construction interprétative problématique et ne doit pas être prise au pied de la lettre. Pour un temps, l'interprétation de Dreyfus a fonctionné dans cette communauté comme la pensée même de Husserl et de sa relation avec les sciences cognitives. Depuis, un certain nombre de spécialistes et de philosophes de Husserl ont sérieusement contesté cette interprétation (voir Zahavi, 2003a, 2004, pour un complément d'analyse ; voir aussi Thompson, 2007). Ces études ont démontré que (i) Husserl ne souscrit pas à une théorie représentative de l'esprit; (ii) Husserl n'est pas un solipsiste méthodologique (voir la section 2); (iii) Husserl n'assimile pas toute intentionnalité à une intentionnalité visant un objet (voir la section 3); (iv) Husserl ne considère pas simplement l'« arrière plan » des expériences intentionnelles visant un objet comme un ensemble de croyances comprises comme des représentations mentales (voir la section 3); et (v) Husserl n'essaye pas d'analyser le « monde de la vie » comme un ensemble de suppositions ou d'hypothèses d'arrière-plan sédimentées (équivalentes à un système de structures en intelligence artificielle). En résumé, bien que l'on attribue à Dreyfus d'avoir introduit Husserl dans le domaine des sciences cognitives, il est important d'aller au-delà de son interprétation et de réévaluer la relation de Husserl avec les sciences cognitives sur la base d'une évaluation approfondie de l'oeuvre de sa vie. Cette réévaluation est déjà en cours (voir Petitot, Varela, Pachoud et Roy, 1999) et peut être considérée comme une réappropriation plus large de la phénoménologie dans la pensée contemporaine.

dogmatique. L'«avancement» réaliste de l'attitude naturelle doit plutôt être suspendu, neutralisé ou mis de côté, afin qu'il ne joue aucun rôle dans la recherche. De cette manière, nous pouvons nous concentrer sur les expériences qui soutiennent et animent l'attitude naturelle, mais d'une manière ouverte et non dogmatique. Nous pouvons enquêter sur l'expérience de l'attitude naturelle sans être lésés par notre propre vision naturelle non examinée des choses. Cette enquête doit être critique et non dogmatique, évitant ainsi les préjugés métaphysiques et scientifiques. Elle devrait être guidée par ce qui est réellement donné à l'expérience, plutôt que par ce que nous nous attendons à trouver compte tenu de nos implications théoriques. Pourtant, comment doit se dérouler une telle enquête ? Qu'est-on censé rechercher exactement ? La réponse d'Husserl est moins simple qu'elle n'y paraît : notre enquête devrait porter son attention sur la donnée ou l'apparence de réalité, c'est-à-dire qu'elle devrait être centrée sur la manière dont la réalité nous est donnée par l'expérience. Il nous faut assister au monde strictement tel qu'il nous apparaît, tel qu'il se manifeste phénoménalement. Autrement dit, nous devrions prêter attention aux modes et manières par lesquelles les choses nous apparaissent. Nous prêtons ainsi une attention stricte aux choses comme corrélats de notre expérience, et l'épicentre de notre recherche devient la structure corrélationnelle de notre subjectivité et l'apparence ou la révélation du monde.⁴

La méthode philosophique par laquelle cette structure corrélationnelle est étudiée est connue sous le nom de réduction phénoménologique. « Réduction » dans ce contexte ne signifie pas remplacer ou éliminer une théorie ou un modèle en faveur d'un autre, considéré comme plus fondamental. Du latin re-ducere, il s'agit plutôt de l'action de « ramener » ou de réorienter la pensée depuis son immersion non réfléchie et non examinée de l'expérience du monde vers la manière par laquelle le monde se manifeste à nous. Pourtant, cela n'implique pas que nous doutions des choses devant nous ou que nous essayions de nous détourner du monde pour regarder ailleurs. Ces choses restent devant nous, mais nous les appréhendons d'une nouvelle manière, à savoir strictement telles qu'elles nous apparaissent. Ainsi, ces choses quotidiennes disponibles à notre perception ne sont pas mises en doute ou considérées comme des illusions quand elles sont « réduites phénoménologiquement », mais elles sont envisagées et examinées simplement et précisément telles qu'on les perçoit (et de la même manière pour les choses remémorées comme remémorées, et pour les choses imaginées comme imaginées, etc.). En d'autres termes, une fois que nous adoptons l'attitude phénoménologique, nous ne nous intéressons pas à l'essence des choses, dans un sens naturel, indépendant de l'esprit ou indépendant de la théorie, mais plutôt à la façon dont elles nous apparaissent, et donc aux corrélats relationnels stricts de notre expérience.

⁴ Dès lors, Husserl succombe-t-il au soi-disant 'mythe philosophique du Donné' ? C'est une question difficile et complexe et l'espace nous manque pour y répondre ici. Il n'y a pas une mais plusieurs notions du 'donné' en philosophie, et la pensée d'Husserl s'est considérablement développée au cours de sa vie; il a ainsi tenu des points de vue différents dans le temps sur ce que pourrait signifier le "donné". Il va sans dire qu'il est faux de cataloguer Husserl en philosophe du 'donné' selon le sens original donné par Wilfrid Sellars, pour deux raisons principales: Tout d'abord, le donné au sens phénoménologique n'est pas des données sensorielles non-intentionnelles, mais le monde phénoménal tel que révélé par la conscience. Ensuite, la phénoménalité du monde n'est pas compréhensible sauf en ce qui concerne la conscience de la relation constitutive. Pour des débats récents sur ces sujets, voir Botero (1999) et Roy (2003).

La réduction phénoménologique, dans son sens le plus complet, est un mode d'analyse riche comprenant de nombreuses étapes. Deux d'entre elles sont cruciales. La première remonte de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique en neutralisant l'avancement réaliste de notre attitude naturelle puis en réorientant l'attention vers la révélation ou l'apparition de la réalité envers nous. La seconde conduit de cette attitude phénoménologique à une attitude philosophique plus radicale. En d'autres termes, cette seconde étape remonte de la phénoménologie en tant qu'attitude psychologique empirique (psychologie phénoménologique) à la phénoménologie en tant qu'attitude philosophique « transcendantale » (phénoménologie transcendantale).

Le terme « transcendantal » est utilisé ici dans son sens kantien pour désigner une enquête portant sur les modes ou manières dont les objets sont expérimentés et connus, ainsi que sur les conditions a priori pour la possibilité d'une telle expérience et connaissance. Husserl présente ces deux aspects de l'enquête transcendantale sous une forme spécifique, qui est clairement reliée à Kant bien que différente de celle-ci (voir Steinbock, 1995, p. 12-15). Deux points importent ici. Premièrement, la phénoménologie transcendantale ne se concentre pas sur ce que sont les choses, mais sur les manières dont les choses nous sont données. Pour Husserl, cela signifie de se concentrer sur les phénomènes (apparences) et sur les sens ou significations qu'ils ont pour nous, et de se demander comment ces phénomènes significatifs se sont « constitués ». « Constitution » ne signifie pas fabrication ou création ; l'esprit ne fabrique pas le monde. Mais, au sens technique du terme phénoménologique, constituer signifie amener, présenter ou révéler à la conscience. L'esprit amène les choses à la conscience ; il les lui révèle et lui présente le monde. Dans le vocabulaire phénoménologique classique, on dirait que les objets sont révélés ou mis à la disposition de l'expérience tels qu'ils sont grâce à la manière dont la conscience est structurée. D'une certaine manière, les choses nous apparaissent avec leurs caractéristiques, suivant la manière dont elles sont révélées et portées à la connaissance d'après la structure de la conscience. Une telle constitution ne nous est pas apparente dans la vie quotidienne, mais requiert une analyse systématique afin de la discerner. Prenons, par exemple, notre expérience du temps. Notre perception du moment présent, à la fois comme ouverture vers le futur immédiat et glissement dans le passé immédiat, dépend de la structure formelle de notre conscience du temps. Le moment présent se manifeste par sa largeur temporelle, telle une zone ou un espace de réalité plutôt qu'un éclair instantané, suivant ainsi la manière dont notre conscience est structurée. Deuxièmement, pour répondre au problème constitutif de la perception ou de la révélation de phénomènes significatifs, la phénoménologie transcendantale tente de mettre à jour les principes formels invariants d'après lesquels l'expérience opère nécessairement pour être constitutive. Un exemple fondamental de ce type de principe est la structure de « rétention-protention » de la conscience du temps qui sera traitée dans la Section 5.

Par conséquent, contrairement à de nombreuses incompréhensions, l'objectif de la réduction phénoménologique, n'est ni d'exclure le monde de l'étude ni de s'engager dans une forme de solipsisme méthodologique. Sa raison d'être est plutôt de nous permettre d'explorer et de décrire le monde spatiotemporel tel qu'il nous est donné. Pour Husserl, la réduction

phénoménologique permet de préserver la différence radicale entre la réflexion philosophique sur la phénoménalité d'un côté et d'autres modes de pensée de l'autre.

Dorénavant, il ne s'agit plus d'envisager l'objet du monde naturellement, mais plutôt de se concentrer précisément sur lui tel un corrélat pointant vers l'expérience. Si l'on se confine à ce qui se montre (que ce soit via la perception directe ou l'expérience scientifique), et si l'on se concentre précisément sur ce qui tend à être ignoré dans la vie quotidienne (car si familier), à savoir la manifestation phénoménale en tant que telle, les apparences pures des choses, alors on ne peut éviter d'être ramené (re-ducere) à la subjectivité. Quand on est mis en présence d'un objet, tel qu'il nous est apparu, perçu, jugé ou évalué, on est ramené aux structures intentionnelles auxquelles ces modes d'apparition sont reliées. Nous sommes ramenés aux actes intentionnels de présentation, de perception, de jugement et d'évaluation, et donc au sujet (ou aux sujets), à l'égard duquel l'objet apparaissant doit-être nécessairement compris. Au travers de l'attitude phénoménologique, nous prenons ainsi conscience de la donnée de l'objet. Cependant, le but n'est pas que de se concentrer sur l'objet exactement tel qu'il nous est donné, mais aussi sur le côté subjectif de la conscience. Nous devenons ainsi conscients de nos réalisations subjectives, à savoir des formes d'intentionnalité qui rentrent en jeu pour que toute chose nous apparaisse comme telle. Quand nous examinons les objets apparaissant par ce moyen, nous nous révélons à nous-mêmes comme « datifs de la manifestation » (Sokolowski, 2000), comme ceux à qui les objets apparaissent.

Par cette méthode de marche arrière, pour ainsi dire, depuis les objets de l'expérience —tels qu'ils sont donnés à la perception, la mémoire, l'imagination, etc.— vers les actes par lesquels on prend conscience de ces objets —actes de percevoir, de se souvenir, d'imaginer, et ainsi de suite—, la réduction phénoménologique doit-être accomplie en première personne. Comme pour n'importe quelle méthode de ce genre, décrire son caractère théorique général est une chose, et décrire de façon pragmatique les étapes concrètes pour la mener à bien en est une autre. Husserl appelle *epochè* l'étape méthodique principale et cruciale de la réduction phénoménologique. Ce terme provient originalement des sceptiques grecs, où il signifiait s'abstenir de juger, mais Husserl l'a adopté comme terme pour indiquer la « suspension », la « neutralisation », ou la « mise entre parenthèses » tant de notre attitude naturelle d'avancement (voir ci-dessus) que de nos croyances ou affirmations (scientifiques ou philosophiques) théoriques concernant la « réalité objective ». Cependant, depuis la perspective en première-personne, l'*epochè* peut être vu comme l'exercice d'un mouvement mental consistant à déplacer son attention vers la manière dont l'objet apparaît et donc vers sa propre expérience de l'objet: « Littéralement, l'*epochè* correspond à un geste de suspension du cours habituel de ses pensées par interruption de leurs flux continu...⁵ Dès qu'une activité mentale, une pensée arrimée au seul objet perçu me détourne de l'observation de l'acte perceptif pour me réengager dans la perception de l'objet, je la mets entre parenthèses. » (Depraz, 1999, pp. 97-98 / p7)⁶. Le but de cette mise entre parenthèses est de ramener son attention vers l'acte de

⁵ NdT Epekhô, j'arrête, disait déjà Montaigne dans les Essais, reprenant en cela un maître-mot des Pyrrhoniens.

⁶ <http://sites-final.uclouvain.be/cpdr/docTravail/Depraz74.pdf> p8

l'expérience en lien avec l'objet, et ainsi de soutenir la réduction phénoménologique: « Au fond, pour que la réduction soit toujours un acte vivant dont la fraîcheur est fonction de son renouvellement incessant en moi, et jamais un simple état habituel sédimenté, il convient que la conversion réflexive soit tout à la fois opérante à chaque instant et soutenue en permanence par un geste radical et vigilant d'épochè. » (Depraz, 1999, p. 100 / p8)

Il existe une certaine ambivalence dans la tradition phénoménologique concernant les formes théoriques et pratiques ou existentielles de l'épochè. D'un côté, la grande préoccupation d'Husserl était d'établir la phénoménologie en nouvelle fondation philosophique pour la science, ainsi l'épochè lui servait principalement d'outil critique de la raison théorique.⁷ D'un autre côté, parce que le projet théorique d'Husserl était basé sur un réexamen radical de l'expérience en tant que source de sens et de connaissance, il lui a fallu revenir constamment à la description analytique et patiente de l'expérience vécue au travers de la réduction phénoménologique. Cet élan a généré un vaste corpus d'analyses phénoménologiques minutieuses portant sur de nombreuses dimensions et aspects différents de l'expérience humaine— l'expérience perceptive de l'espace (Husserl, 1997), la kinesthésie et l'expérience de son propre corps (Husserl, 1989, 1997), la conscience du temps (Husserl, 1991), l'affect (Husserl, 2001), le jugement (Husserl, 1975), l'imagination et la mémoire (Husserl, 2006), et l'intersubjectivité (Husserl, 1973) pour ne citer que ceux-là. Cependant, l'épochè comme méthode pratique —appliquée en première-personne par le phénoménologue— est resté étrangement négligé par la littérature phénoménologique, même par les phénoménologues dits existentiels tels Heidegger et Merleau-Ponty, qui ont repris et redéfini à leurs manières la méthode de la réduction phénoménologique (voir Heidegger, 1982, pp. 19-23 ; Merleau-Ponty, 1962, pp. xi-xiv). C'est pourquoi un nouveau courant phénoménologique vise à clarifier les pratiques de l'épochè comme méthode en première-personne pour étudier la conscience (Depraz, 1999 ; Depraz, Varela & Vermersch, 2003 ; Varela & Shear 1999). Cette approche pragmatique a aussi comparé l'épochè aux méthodes en première-personne dans d'autres domaines comme la pratique contemplative (Depraz, Varela & Vermersch, 2003), et a exploré la pertinence des méthodes en première-personne pour produire des compte-rendu personnels plus fins en psychologie expérimentale et en neuroscience cognitive (Varela, 1996 ; Lutz & Thompson, 2003). Cette dernière initiative est au cœur du programme de recherche « neurophénoménologie », introduit par Francisco Varela (1996, 1999) et développé par d'autres chercheurs (Lloyd, 2002, 2003 ; Lutz & Thompson, 2003 ; Rainville, 2005 ;

⁷ Ce sens de l'épochè est bien exprimé par l'éminent phénoménologue Amérindien J. N. Mohanty (1989, pp. 12-13): « Je n'ai pas besoin d'insister à quel point la méthode phénoménologique de l'épochè est pertinente et, en fait, nécessaire, pour la seule possibilité d'une description véritable en philosophie. Ce fût le génie d'Husserl qui raviva en même temps la méthode descriptive de la philosophie et apporta en première ligne la méthode de l'épochè, sans quoi on ne peut passer aux choses sérieuses. Les idées préconçues doivent-être placées entre parenthèses, les croyances suspendues, avant que la philosophie puisse commencer à opposer le phénomène au phénomène. Suspendre sa croyance du monde ou diriger son regard vers le phénomène comme phénomène n'est en aucun cas un acte instantané, mais implique l'effort vigoureux de reconnaître les préconceptions comme préconceptions, de détricoter les interprétations sédimentées, de s'en prendre aux présupposés qui pourraient être des lapalissades, et par ces procédés, viser asymptotiquement l'expérience préréflexive. »

Thompson, 2007 ; Thompson, Lutz, and Cosmelli, 2005 ; voir aussi Cosmelli, Lachaux, & Thompson, ce volume; et Lutz, Dunne & Davidson, ce volume).

3. L'intentionnalité

Le concept phénoménologique d'intentionnalité est implicite dans le traitement de la méthode phénoménologique qui précède. D'après la phénoménologie Husserlienne, la conscience est intentionnelle, dans le sens où elle « vise », ou qu'elle « a l'intention de » quelque chose au-delà d'elle-même. Ce sens d'« intentionnel » ne doit pas être confondu avec celui plus habituel d'avoir un but à l'esprit quand on agit, qui n'est qu'une forme particulière d'intentionnalité dans le sens phénoménologique du terme. « Intentionnalité » est plutôt un terme générique pour viser au-delà de sa propre conscience (du latin *intendere* qui signifia jadis le fait de tendre l'arc pour viser la cible).

Les phénoménologues distinguent différents types d'intentionnalité. Au sens strict, l'intentionnalité est définie comme l'orientation vers l'objet. Au sens large, qui recouvre ce que Husserl (2001, p. 206) et Merleau-Ponty (1962, p. xviii) appelaient « l'intentionnalité opérante » (voir ci-dessous), elle est définie comme ouverture vers l'autre (ou « altérité »). Dans les deux cas, l'accent est mis sur le rejet d'une conscience enclavée⁸.

L'orientation vers l'objet caractérise presque toutes nos expériences, dans le sens où quand elles ont lieu nous prenons précisément conscience de quelque chose. Nous n'aimons pas, ne craignons pas, ne voyons pas, ne jugeons pas simplement ; nous aimons, craignons, voyons ou jugeons quelque chose. Quoique l'on considère —perception, pensée, jugement, fantasme, doute, espérance, souvenir, etc.—, ces diverses formes de conscience sont toutes caractérisées par l'intention d'un objet. En d'autres termes, elles ne peuvent-être correctement analysées sans regarder leurs associations objectives, c'est à dire le perçu, le douté, l'attendu, et ainsi de suite. L'inverse est aussi vrai : L'objet intentionnel ne peut-être bien analysé sans son association subjective, l'acte intentionnel. Ni l'objet intentionnel ni l'acte mental qui l'intentionne⁹ ne peuvent-être compris l'un sans l'autre.

Les phénoménologues nomment cette relation acte-objet la « structure corrélationnelle de l'intentionnalité ». « Corrélationnelle » signifie la relation structurelle nécessaire entre l'acte mental et l'objet visé, et non pas la définition habituelle d'association constante entre deux termes pouvant exister séparément. Les expériences intentionnelles dirigées vers l'objet comprennent nécessairement ces deux pôles indissociables. Dans le langage phénoménologique Husserlien, ces deux pôles sont connus comme « noème » (l'objet tel qu'expérimenté) et « noesis » (l'acte mental qui vise l'objet).

Le meilleur moyen d'interpréter la notion Husserlienne de « noème » a été beaucoup débattu (voir Drummond, 2003, pour un aperçu). Le débat concerne la relation entre l'objet-

⁸ NdT: Enclavée dans le sens d'enfermée en elle-même.

⁹ NdT: Intentionne, ou vise

en-visée (le noème), et l'objet-qui-est-visé (l'objet lui-même) —la bouteille de vin telle qu'elle est perçue (ressentie et vue) et la bouteille elle-même. D'après l'interprétation représentationnaliste, le noème est un type d'entité représentative, un sens ou une signification idéale, qui sert de médiateur entre l'acte mental et l'objet. Dans cette perspective, la conscience est dirigée vers l'objet au moyen du noème, et elle n'atteint son ouverture au monde que grâce au noème représentatif. D'après l'interprétation non-représentationaliste concurrente, le noème n'est pas une entité représentative intermédiaire, sinon l'objet lui-même, bien que considéré phénoménologiquement, c'est à dire exactement tel qu'expérimenté. En d'autres termes, depuis la perspective abstraite et phénoménologique faisant abstraction de la position réaliste de l'attitude naturelle telle que donnée exactement par l'expérience, l'objet en visée est l'objet qui est visé. Le noème n'est donc saisissable que dans une attitude phénoménologique ou transcendantale. Cette perspective rejette le représentationnalisme de la précédente. La conscience n'atteint pas sa référence au monde via des entités idéales intermédiaires qui lui confèrent une intentionnalité, car elle est intrinsèquement transcendantale. Les expériences sont intrinsèquement intentionnelles (Voir Searle, 1983, pour une affirmation similaire dans la tradition analytique). Leur être est constitué par l'être de quelque chose d'autre. Ne disposant pas du temps nécessaire pour passer en revue les méandres de ce débat, nous allons donc simplement déclarer que, pour diverses raisons, nous pensons que l'interprétation représentationnaliste du noème est erronée, et que l'interprétation non-représentationaliste est correcte (voir Zahavi, 2003a, pp. 53-68 ; Zahavi, 2004).

Nous avons examiné l'intentionnalité dirigée vers l'objet, mais de nombreuses expériences ne le sont pas —par exemple les sensations de douleurs et de nausées, et les états d'esprit telles l'anxiété, la dépression et l'ennui. Pour les philosophes dont la conception de l'intentionnalité est réduite à la visée vers l'objet, de telles expériences ne sont pas intentionnelles (c.f., Searle, 1983). Cependant, les phénoménologues, en distinguant l'intentionnalité en tant que visée vers l'objet de l'intentionnalité comme ouverture, ont une conception plus large. Il est vrai que des états d'esprit omniprésents tels la tristesse, l'ennui, la nostalgie et l'anxiété doivent-être distingués de sentiments intentionnels comme un désir de pomme ou l'admiration d'une personne en particulier. Néanmoins, les états d'esprit ne sont pas déconnectés du monde. Ils ne nous enclavent pas, mais sont vécus au travers d'atmosphères omniprésentes qui influencent profondément la manière dont le monde nous est révélé. Des états d'esprit tels la curiosité, la nervosité, le bonheur révèlent notre intégration dans le monde et articulent ou modifient nos possibilités existentielles. Comme Heidegger l'affirme, les états d'esprit, plus que de simples phénomènes qui s'ensuivent, sont des formes fondamentales de révélation : « La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers... » (Heidegger, 1996, p. 129 / tr. fr. Heidegger, 1985, p136).

Mais qu'en est-il pour la douleur ? L'analyse de Sartre dans *Être et Néant*, assis tard un soir, essayant de terminer la lecture d'un livre est éclairante. « J'ai mal aux yeux mais je dois

finir ce soir la lecture d'un ouvrage philosophique. Je lis. »¹⁰ Comment cette douleur se manifeste-t-elle ?¹¹ Selon Sartre donc, la douleur n'est pas un objet de réflexion thématique, mais elle affecte notre manière de percevoir le monde par exemple par l'agitation, l'irritation et les difficultés à se concentrer. Les mots sur la page pourraient trembler et papilloter. La douleur n'est pas encore considérée en tant qu'objet intentionnel, mais cela ne signifie pas qu'elle soit cognitivement absente ou inconsciente. Elle n'est pourtant pas réfléchie sur un objet psychique, mais s'apparente plutôt à une « douleur-yeux ou douleur-vision », telle une atmosphère affective qui influence notre interaction intentionnelle au monde ; (Sartre 1956, pp332-333)¹².

La distinction entre les différents types d'intentionnalités de signes (linguistiques), de l'image et de la perception (Husserl, 2000) est une autre partie importante du récit phénoménologique de l'intentionnalité. Par exemple, à l'évocation d'un chêne qui s'étiole, je peux voir l'image détaillée d'un chêne, et même percevoir le chêne. Ces différents moyens d'intentionner un objet ne sont pas sans rapport. Selon Husserl, il existe une stricte relation hiérarchique entre eux, dans le sens qu'ils peuvent-être classés suivant leur capacité à fournir l'objet aussi directement, fidèlement et idéalement que possible. L'objet peut être fourni plus ou moins directement, c'est à dire qu'il peut-être plus ou moins présent. On peut aussi parler de niveaux épistémiques. C'est au travers des actes de signes qu'un objet apparait de la manière la plus inférieure et vide. Ces actes (linguistiques) possèdent certes une référence, mais elle ne fournit néanmoins pas l'objet d'une manière incarnée. Les actes en images contiennent un contenu intuitif certain, mais comme les actes de signe, ils visent l'objet indirectement. Alors que les actes de signes visent l'objet via une représentation éventuelle (un signe linguistique), les actes en images visent l'objet par une représentation (image) qui donne une similarité certaine ou une relation projective à l'objet. Seule la perception nous donne l'objet directement. C'est le seul type d'intention qui présente l'objet dans sa présence corporelle (*leibhaftig*).

Le souvenir et l'imagination sont deux autres formes importantes d'intentionnalité visée vers l'objet (ainsi que l'empathie, voir à la section 7). Ils sont des médiateurs, c'est à dire qu'ils intentionnent leur objet par le biais d'autres activités mentales intermédiaires, plutôt que directement comme le fait la perception. Concernant le souvenir, je me rappelle du chêne qui s'étiole (l'objet lui-même) au travers de la re-présentation (reproduction ou reconstitution) d'une perception passée du chêne. Pour l'imagination, je peux soit imaginer le chêne en train de dépérir (l'arbre réel), ou bien un chêne non existant dont je rêve librement dans un monde qui

¹⁰ Être et Néant par Jean Paul Sartre p371 Éditions Galimard 1943
https://docs.google.com/file/d/0B2_kPhcc1PYdeGzTHViUDIITUk

¹¹ NdT: “*Notons d'abord que cette douleur peut elle-même être indiquée par les objets du monde, c'est-à-dire par le livre que je lis : les mots peuvent s'arracher avec plus de difficulté au fond indifférencié qu'ils constituent ; ils peuvent trembler, papilloter, leur sens peut se donner malaisément, la phrase que je viens de lire peut se donner deux fois, trois fois comme non comprise* », comme à relire ».”

¹² NdT: “*elle ne se distingue pas de ma façon de saisir les mots transcendants. C'est nous qui l'avons nommée douleur des yeux, pour la clarté de l'exposition ; mais elle n'est pas nommée dans la conscience, car elle n'est pas connue. Simplement elle se distingue, ineffablement et par son être même, des autres douleurs possibles*”

n'est pas le mien. Dans les deux cas, l'imagination implique de se re-présenter une expérience sensible possible du chêne. Dans le cas de l'imagination, on dit que le caractère assertorique¹³ ou « postulé » de l'expérience perceptive (re-présentée) est dit « neutralisé », alors qu'une expérience perceptive¹⁴ ordinaire postule son objet comme réellement là (indépendamment du fait que l'expérience soit véridique ou pas), au contraire de l'imagination. Par contre, dans le cas du souvenir, cette caractéristique assertorique ou postulée de l'expérience n'est pas neutralisée, mais reste en jeu, parce que la perception reproduite dans la mémoire est considérée comme ayant réellement existé par le passé. Husserl décrit ainsi la perception et le souvenir comme des actes positionnels¹⁵ (assertoriques), alors que l'imagination est non positionnelle (non assertorique) (voir Husserl, 2006, et Bernet, Kern, & Marbach, 1993, pour un aperçu).

Nous arrivons alors devant une autre différence déterminante, la distinction entre les actes intentionnels de présentation (*Gegenwärtigung*) et de re-présentation (*Vergegenwärtigung*). D'après l'usage standard de la philosophie analytique de l'esprit et des sciences cognitives, le terme « représentation » s'applique à toute sorte d'état mental possédant du contenu intentionnel (« contenu intentionnel » et « contenu représentatif » sont utilisés comme synonymes). Dans le jargon phénoménologique, la « re-présentation » ne s'applique qu'aux genres d'actes mentaux se référant à leurs objets au moyen de l'activité mentale, comme pour le souvenir, l'imagination (qu'elle soit image ou rêve), et la conscience figurative (comme au regard d'une peinture). La perception, en revanche, n'est pas une re-présentation mais bien présentation, parce que l'objet-tel-qu'expérimenté (l'objet intentionnel ou l'objectif visé par l'acte) est « présent corporellement » ou là « en chair et en os » (que l'expérience perceptive soit véridique ou pas).

L'intentionnalité perceptive peut-être distinguée davantage entre, d'un côté, un mode de conscience de visée de l'objet qui soit thématique, explicite ou central, et d'un autre côté une sensibilité implicite, non-réflexive, qui constitue notre première ouverture au monde. Cette sensibilité implicite, appelée « intentionnalité opérante [*fungierende*] », fonctionne pré-réflexivement, anonymement, et passivement, sans être engagé dans aucune acquisition cognitive explicite. Dans ce contexte, il est important de différencier l'activité de la passivité. L'on peut prendre activement part dans les actes de comparer, différencier, juger, évaluer, souhaiter, et ainsi de suite. Mais comme Husserl l'indique, être actif, c'est aussi être passif, en

¹³ NdT: Du latin *assertio*, action d'affirmer. Une assertion est une proposition affirmative ou négative donnée comme vraie. Elle est vraie en fait et non par nécessité <https://fr.wikipedia.org/wiki/Assertorique>

¹⁴ NdT : Il existe aussi percevable: Qui peut être perçu par les sens, par l'esprit. <http://cnrtl.fr/definition/percevable>

¹⁵ Positionnel: Qui pose un fait. <http://cnrtl.fr/definition/positionnel> — “Je ne saisis pas positionnellement leur facticité ou leurs gestes [des autres qui m'entourent]: j'ai une conscience latérale et non positionnelle de leurs corps comme corrélatifs de mon corps (Sartre, Être et Néant, 1943, p.500).”

réaction à quelque chose qui nous affecte. Chaque forme de prise de position active présuppose donc d'avoir d'abord été affecté passivement.¹⁶

En suivant Husserl d'un pas supplémentaire dans son analyse, on peut distinguer la réceptivité de l'affectivité. La réceptivité est considérée comme la première forme d'activité intentionnelle, la plus basse et la plus primitive ; Elle consiste à réagir ou à prêter attention à ce qui nous affecte passivement. Même la réceptivité comprise comme simple « je remarque » présuppose une affection antérieure (ce qui signifie que l'on est influencé ou perturbé de manière affective, et non pas un sentiment de tendresse). Tout ce qui devient classifié (même comme simple observation) doit déjà nous avoir affecté et stimulé, même d'une manière non prise en considération. L'affectivité, néanmoins, n'est pas une manière d'être affecté par l'impression d'un sens isolé, indifférencié. Si quelque chose nous affecte, s'impose à nous, et éveille notre attention, cela doit-être suffisamment fort, plus visible que ses alentours, et cela doit ressortir d'une certaine manière par contraste, hétérogénéité, et différence. Ainsi la réceptivité émerge de l'intérieur d'une topologie d'activité structurée et organisée de manière passive.¹⁷

4. Conscience phénoménale et Conscience de soi

Dans la philosophie de l'esprit contemporaine, le terme de « conscience phénoménale » se réfère aux états mentaux qui possèdent un caractère subjectif et basé sur l'expérience. D'après Nagel, pour qu'un état mental soit (phénoménalement) conscient, il faut que le sujet soit dans le même état (Nagel, 1979). Plusieurs notions sont employées pour décrire la caractéristique des propriétés de la conscience phénoménale —qualia¹⁸, propriétés sensationnelles, propriétés phénoménales, et caractère subjectif de l'expérience— et la relation entre ces propriétés et celles des états mentaux fait l'objet d'un large débat, comme leur contenu représentationnel et leur être accessible cognitivement à la pensée et à l'exposé verbal (« conscience par l'accès »)¹⁹. Les exemples utilisés dans ces débats sont habituellement des sensations corporelles telle que la douleur, ou des expériences perceptives comme l'expérience visuelle de la couleur. Il existe beaucoup moins de débats sur le caractère subjectif de l'émotion

¹⁶ NdT : Voir aussi la troisième loi de Newton ou principe d'action-réaction

¹⁷ On voit ici une raison supplémentaire de ne pas voir en Husserl un philosophe s'appuyant sur toute notion simple ou directe du donné ininterrompu de l'expérience : L'affection passive n'est pas la réception d'impressions simple et analysable du sens. Au contraire, elle possède une structure topologique.

¹⁸ NdT “Le qualia ou conscience phénoménale est le contenu subjectif de l'expérience d'un état mental.” [...] “Les couleurs sont un problème classique des qualia : comment l'expérience des couleurs émerge lors du traitement de certaines ondes lumineuses par le cerveau ?” <https://fr.wikipedia.org/wiki/Qualia>

¹⁹ NdT “En philosophie, l'introspection désigne un mode d'appréhension des états de conscience par accès direct et retour sur soi du sujet.” <https://fr.wikipedia.org/wiki/Introspection>

(sentiments, valences affectives²⁰, états d'esprit), et encore moins sur la mémoire, l'imagerie mentale²¹ ou la pensée.²²

Cependant, selon Husserl, l'aspect phénoménal de l'expérience ne se restreint ni aux états sensoriels ni émotionnels, mais il dépeint également la pensée consciente. Dans ses *Recherches Logiques*, Husserl (2000) soutient que les pensées conscientes possèdent des qualités expérientielles²³ et que les épisodes de pensées conscientes sont expérientiels. Chaque expérience intentionnelle possède deux moments dissemblables bien qu'inséparables (aspects ou ingrédients dépendants) : (i) Toute expérience intentionnelle est d'un certain type, que ce soit une expérience de juger, espérer, désirer, regretter, se souvenir, affirmer, douter, s'émerveiller, craindre, etc. Husserl nomme ce type la qualité intentionnelle de l'expérience. (ii) Toute expérience intentionnelle est également dirigée vers ou envers²⁴ quelque chose. Il nomme cet aspect la matière intentionnelle de l'expérience. Naturellement, la même qualité peut être associée à différentes matières, et la même matière à différentes qualités. On peut douter²⁵ que « l'inflation va continuer », que « les élections étaient justes », ou que « son prochain livre sera un bestseller international », et nier que « le lys est blanc »²⁶, juger que « le lys est blanc », ou questionner si « le lys est blanc ». La distinction de Husserl entre matière et qualité intentionnelle comporte ainsi une certaine ressemblance avec la distinction contemporaine entre le contenu propositionnel et les attitudes propositionnelles (bien qu'il nous faille insister qu'Husserl n'a d'aucune manière amené toute expérience intentionnelle à devenir propositionnelle par nature ; voir Husserl, 1975). Néanmoins —et c'est le point central— Husserl a aussi envisagé ces différences tant depuis la perspective cognitive qu'expérientielle. Chacune des différentes qualités intentionnelles possède son propre caractère phénoménal. Il existe une différence expérientielle entre affirmer ou nier qu'« Hegel était le meilleur idéaliste allemand », tout comme celle entre espérer et douter si « le Danemark gagnera la coupe du

²⁰ NdT “Valence (PSYCHOL.): Puissance d'attraction (valence positive) ou de répulsion (valence négative) qu'un individu éprouve à l'égard d'un objet ou d'une situation.” <http://cnrtl.fr/definition/valence>

“En psychologie, le terme valence est utilisé pour désigner la qualité intrinsèquement agréable ou désagréable d'un stimulus ou d'une situation. Dans le contexte de la psychologie des émotions, le concept de valence renvoie aussi au caractère plaisant de certains états émotionnels (comme la joie ou la contemplation du beau) auxquels on attribue une valence positive par opposition aux émotions à valence négative (comme la peur ou la tristesse) généralement associées à un mal-être, un désagrément ou une souffrance.” [https://fr.wikipedia.org/wiki/Valence_\(psychologie\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Valence_(psychologie))

²¹ NdT Denis, Michel. *Les Images mentales*. Presses Universitaires de France, 1979

²² NdT Sur ce point, l'apport de la psychanalyse pourrait-être particulièrement fécond.

²³ NdT: Expérientiel est traduit par le néologisme expérientiel qui signifie “lié à l'expérience”. Expérientiel (dont l'étymologie est liée au latin *experientialis*) est préféré à empirique, dont l'étymologie n'est qu'indirectement reliée à l'expérience, contrairement à expérientiel. <http://www.wordreference.com/fren/exp%C3%A9rientiel>

²⁴ NdT: Envers dans le sens “à l'égard de”

²⁵ NdT: Dans ce cas, ‘douter’ est donc la qualité intentionnelle.

²⁶ NdT: Ici, ‘le lys est blanc’ est donc la matière intentionnelle.

monde de Football en 2010 ». Ce qu'il en est²⁷ d'être dans un type d'état intentionnel diffère de ce qu'il en est d'être dans un autre type d'état intentionnel. De même, chacune des différentes matières intentionnelles possède son propre caractère phénoménal. En d'autres termes, un changement dans la matière intentionnelle entraînera un changement dans ce qu'il en est de vivre l'expérience en question. (Néanmoins deux expériences qui diffèrent dans leur vécu —ou plutôt dans ce qu'il en est de les vivre— peuvent intentionner le même objet, de même que deux expériences identiques dans le vécu —ou dans ce qu'il en est de les vivre— ne doivent pas nécessairement intentionner le même objet). Ces différences expérientielles, défend Husserl, ne sont pas simplement des différences sensorielles.²⁸

En résumé, tout état phénoménalement conscient, que ce soit une perception, une émotion, un souvenir, une croyance abstraite, etc., possède un caractère subjectif propre, une qualité phénoménale spécifique, correspondant à ce qu'il en est de connaître ou de vivre cet état. C'est ce qui rend l'état mental en question phénoménalement conscient.

²⁷ NdT: *What it is like* est traduit par *ce qu'il en est*. Il pourrait aussi être traduit par *comment est-ce* ou encore *comme cela est*. Ou d'une manière plus baroque par « le vécu de l'expérience ».

²⁸ Quand nous pensons une certaine pensée, le pensant sera souvent accompagné par un murmure non vocalisé ou par une image auditive des accords mêmes des mots utilisés pour exprimer la pensée. En même temps, la pensée évoquera aussi fréquemment certaines images mentales. On peut soutenir que les qualités phénoménales rencontrées dans cet article sont constituées par de telles imageries. Dans ses recherches logiques, Husserl affirme sans détour que la tentative de nier que la pensée possède une phénoménalité distincte, au-delà de celle des sens et des images est problématique. Il existe une différence nette entre ce qu'il en est d'imaginer auditivement un certain accord de bruit insignifiant, et ce qu'il en est d'imaginer auditivement le même accord tout en comprenant et en signifiant quelque chose à travers lui (Husserl 2000, I., pp. 193-194, II., p. 105). Parce que la phénoménalité du contenu sensoriel est la même dans les deux cas, la différence phénoménale doit-être située autre part, à savoir, dans le pensant lui-même. Le cas des homonymes et des synonymes démontre aussi que la phénoménalité du pensant et de l'image auditive peuvent varier indépendamment l'un de l'autre. Comme lors de la tentative de distinguer la qualité phénoménale de la pensée de celle de la visualisation, un argument similaire peut-être employé. Deux pensées différentes —par exemple 'Paris est la capitale de la France', et 'Les parisiens mangent régulièrement des baguettes'— peuvent-être accompagnées par la même visualisation des baguettes, mais néanmoins penser les deux pensées reste différent. Après avoir démontré cela, Husserl procède alors à la critique du point de vue selon lequel l'imagerie constitue la signification véritable de la pensée —à savoir que ce qui est en train d'être pensé est de posséder l'image mentale appropriée devant son oeil interne (Husserl 2000, I., pp. 206-209). Les arguments qu'il emploie comportent une ressemblance frappante avec certaines des idées qui furent ensuite utilisées par Wittgenstein (1999) dans ses investigations philosophiques : (i) De temps en temps, les pensées que nous pensons, par exemple "Tout Polynôme de degré impair admet au moins une racine réelle" ne seront en fait accompagnés d'aucune image mentale. Si la signification était réellement située dans les images mentales, les pensées en question n'en auraient alors aucune, mais ce n'est pas le cas. (ii) Fréquemment, nos pensées, par exemple 'Les horreurs de la première guerre mondiale eurent un impact décisif sur la peinture post-guerre' évoquent en fait certaines visualisations, mais dont les matières sont assez peu reliées. Pour suggérer que les significations des pensées sont situées dans de telles images est absurde. (iii) De plus, le fait que la signification d'une pensée puisse rester la même bien que l'image l'accompagnant varie exclut aussi toute association directe. (iv) Une pensée absurde, comme la pensée d'un cercle carré, n'est pas sans signification, mais ne peut pas être accompagnée par une image correspondante (la visualisation d'un cercle carré étant en principe impossible). (v) Pour terminer, en se référant au célèbre exemple des *Méditations* de Descartes, Husserl indique qu'il est facile de distinguer les pensées comme 'Un chiliogone est un polygone composé de nombreux côtés' de 'Un myriagone est un polygone composé de nombreux côtés', bien que l'image qui accompagne les deux pensées paraisse impossible à distinguer. Ainsi, tel qu'Husserl le conclut, bien que l'imagerie puisse fonctionner en assistance à la compréhension, elle n'est pas ce qui est compris; elle ne constitue pas la signification de la pensée (Husserl 2000, I., p. 208).

Cependant, la qualité expérientielle des états mentaux conscients requière un éclaircissement supplémentaire. Prenons pour point de départ l'expérience perceptive. Alors que l'objet de mon expérience perceptive est inter-subjectivement (publiquement) accessible, dans le sens qu'il peut en principe être donné à d'autres dans le même sens qu'à moi-même, ce n'est pas le cas de mon expérience perceptive elle-même. Alors que vous et moi pouvons à la fois percevoir une et même cerise, chacun de nous en possède sa propre perception distincte qui ne peut être partagée, tout comme les douleurs des autres ne peuvent-être partagées. Si vous pouvez assurément vous rendre compte que j'ai mal, et même compatir avec moi, en réalité vous ne pouvez pas ressentir la douleur de la même manière que moi. Ce qui peut être reformulé plus exactement en disant que vous n'avez pas accès à la donnée en première personne de mon expérience. Cette qualité en première personne de l'expérience conduit au problème du soi et de la conscience de soi.

Quand on prend conscience directement et sans inférence de l'occurrence de ses propres pensées, perceptions, ressentis, ou douleurs, ils sont caractérisés par une donnée en première personne qui les révèle immédiatement comme propres à soi. Cette donnée en première personne du phénomène expérientiel, n'est pas quelque chose de lié à leur être, un simple vernis dont les expériences pourraient être dépourvues sans cesser d'être expériences. Bien au contraire, c'est leur présence en première personne qui rend les expériences subjectives. Autrement dit, leur donnée en première personne contient une référence à soi intégrée, une auto-référentialité expérientielle première. Quand je suis conscient de l'occurrence d'une douleur, ou pensée depuis la perspective en première personne, l'expérience en question est donnée immédiatement et sans déduction comme mienne. Je ne scrute pas en premier la perception ou sensation de douleur spécifique, puis l'identifie comme mienne. En conséquence, la conscience de soi ne peut être assimilée à la conscience réflexive (explicite, thématique, introspective) de soi, comme l'affirment certains philosophes et scientifiques cognitivistes. Au contraire, la conscience réflexive de soi présuppose une conscience pré-réflexive (implicite, tacite) de soi. La conscience de soi n'est pas quelque chose qui apparaît seulement lorsque je réalise que je perçois par exemple l'Empire State Building, ou quand je réalise que je suis porteur d'états mentaux privés, ou quand je me réfère à moi-même en utilisant la première personne du pronom personnel. Il est plutôt légitime de parler d'un type premier mais basique de conscience de soi quand on me fait connaître une expérience depuis la perspective en première personne. Si l'expérience en question, une sensation de joie, une soif brûlante, ou une perception du coucher de soleil, est donnée dans un mode de présentation à la première personne envers moi, cela m'est (au moins implicitement) donné comme mon expérience, et peut donc être considéré comme un cas de conscience de soi. Par conséquent, avoir conscience de soi, ce n'est pas d'appréhender un soi pur séparé de l'expérience, mais de se connaître au travers de l'expérience dans un mode de présentation à la première personne, à savoir, depuis « l'intérieur ». Ainsi, le sujet ou le référé à soi n'est pas quelque chose dans une position opposée, à l'écart ou au-delà de l'expérience, mais plutôt une caractéristique ou fonction de sa présence. Ou pour l'exprimer autrement, c'est la donnée en première personne de l'expérience qui constitue la forme la plus basique d'individualité (Zahavi, 1999, 2005).

En résumé, toute expérience consciente (dirigée vers un objet), en plus d'être²⁹ son objet intentionnel est pré-réflexivement évidente à elle-même. Pour le dire autrement, la conscience (conscience-de) phénoménale transitive³⁰ est aussi conscience de soi intransitive (voir Kriegel dans ce volume). La conscience de soi intransitive est une forme primitive de conscience de soi dans le sens où (i) elle ne requiert aucun acte ultérieur de réflexion ou d'introspection, mais apparaît au même moment que la conscience de l'objet ; (ii) elle ne consiste pas à former une croyance ou formuler un jugement ; et (iii) elle est passive dans le sens de spontanée et involontaire. Selon certains phénoménologues (Merleau-Ponty, 1962), cette conscience de soi implicite implique une forme de conscience de soi corporelle non objective, une conscience de son corps vivant (Leib) ou subjectivité corporelle, corrélative à l'expérience de l'objet (voir section 6). Les racines de cette conscience de soi corporelle pré-réflexive proviennent du niveau passif et anonyme de l'interaction entre la réceptivité et l'affectivité, qui constitue « l'intentionnalité opérante ».

La phénoménologie corrobore donc certaines propositions sur la conscience provenant de la neuroscience. Les théoriciens tels Panksepp (1999ba, 1998b) et Damasio (1999) ont soutenu qu'il est nécessaire que la neuroscience explique à la fois comment le cerveau nous permet d'expérimenter le monde en dehors de nous, et comment il « crée aussi un sens de soi dans l'acte de connaissance... comment chacun possède un sens de soi » (Parvizi et Damasio, 2001, pp. 136- 137). En termes phénoménologiques, cette deuxième question concerne le sens primitif de l' « égoïté » appartenant à la conscience, connu comme « ipseité »³¹ (voir aussi Lutz, Dunne, et Davidson, dans ce volume). Comme un certain nombre de scientifiques cognitifs l'ont souligné, ce noyau de conscience de soi dans la conscience est fondamentalement lié à des processus corporels de régulation de la vie, d'émotion, et d'affect, de sorte que la cognition et l'action intentionnelle sont émotives (Damasio, 1999 ; Panksepp 1998a, 1998b ; Freeman, 2000). Un axe de collaboration prometteur entre la phénoménologie et la neuroscience affective-cognitive pourrait dès lors se centrer sur le corps vécu afin d'approfondir notre compréhension de la subjectivité et de la conscience (Thompson, 2007).

²⁹ NdT: En Anglais, *being of something* diffère de *being about something*. Dans le premier cas, l'expérience émerge de l'objet intentionnel. Dans le second, l'expérience se rapporte à l'objet intentionnel. Cette différence de sens n'existe pas en français, et ne peut donc être reproduite ici :

*The memory I have **is of** being a child and being harshly punished.*

J'ai le souvenir d'avoir été un enfant et d'avoir été durement puni.

*I have a memory that **is about** watching television and learning that Elvis had died.*

J'ai le souvenir d'avoir regardé la télévision et d'avoir appris qu'Elvis était mort.

<https://english.stackexchange.com/questions/483468/difference-between-being-of-and-being-about>

³⁰ NdT: Le verbe transitif agit sur un objet, au contraire de l'intransitif

³¹ ipse : en personne

5. La temporalité et la conscience interne du Temps

Pourquoi une recherche sur la conscience doit-elle inévitablement se confronter à la question du temps ? Il existe bien sûr plusieurs raisons, mais dans cette section, nous allons nous concentrer sur deux raisons principales. Premièrement, les expériences ne se produisent pas séparément. Le flux de conscience comprend un ensemble d'expériences qui est unifié à la fois continuellement (de manière synchrone) et dans le temps (de manière diachronique³²); dès lors, il faut pouvoir expliquer cette unité et continuité temporelle. En outre, il est non seulement possible de se souvenir d'expériences antérieures et de les reconnaître comme siennes, mais également de percevoir des objets et des événements durables (c'est-à-dire étendus dans le temps) ; par conséquent, il est nécessaire d'expliquer comment la conscience doit être structurée pour qu'il y ait de telles expériences de cohérence et d'identité au fil du temps. Deuxièmement, nos activités cognitives actuelles sont façonnées et influencées conjointement par nos expériences passées et nos projets et espérances futurs. Ainsi, si l'on veut rendre justice au caractère dynamique de la cognition, on ne peut ignorer le rôle du temps. Dans un contexte phénoménologique, le terme « temporalité » ne désigne pas le temps cosmique, objectif, mesuré par une horloge atomique, ni au sens simplement subjectif de passage du temps, bien qu'il lui soit intimement lié. La temporalité, ou « conscience interne de temps », fait référence à la structure formelle la plus fondamentale du flux de conscience (Husserl, 1991).

Pour introduire cette idée, considérons ce que les phénoménologues appellent « synthèses de l'identité » dans le flux de l'expérience. Si je me déplace autour d'un arbre pour en obtenir une perspective plus complète, alors ses différents profils —face-avant, côtés et face-arrière— n'apparaissent pas en fragments disjoints, mais comme des parties intégrées n'appartenant qu'à un seul et même arbre. La synthèse qui est une condition préalable à cette intégration est temporelle par nature. Ainsi, la conscience du temps doit être considérée comme une condition formelle de la possibilité de perception de tout objet. Cependant, comment ce processus expérientiel doit-il être structuré pour que l'identité ou l'unité dans le temps soit possible ?

Les analyses phénoménologiques pointent vers la « largeur » ou la « profondeur » du « présent vivant » de la conscience : Notre expérience des objets et événements durables temporels, de même que notre expérience du changement et de la succession, serait impossible si l'on était seulement conscient de ce qui est donné par le présent ponctuel, et si notre flux de conscience était composé d'une série de points-au-présent, comme un collier de perles. Selon Husserl (1991), l'unité de base de la temporalité n'est pas un présent « effilé », mais plutôt élargi en « forme de selle » (pour emprunter les mots de William James ; voir James, 1981, p. 574)³³

³² NdT Diachroniquement : Dans un ordre qui suit l'évolution, le déroulement. *Une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps, synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas* (Lévi-Strauss, *Antropol. struct.*, 1958, p. 234) — [Source CNRTL](#)

³³ NdT: “En résumé, le présent cognisé en pratique n'est pas effilé, mais en forme de selle, avec une certaine largeur sur laquelle nous sommes assis, perchés, et depuis laquelle nous regardons dans les deux directions du temps.”

“In short, the practically cognized present is no knife-edge, but a saddle-back, with a certain breadth of its own on which we sit

c'est-à-dire une topologie temporelle comprenant trois modes, présent, passé, futur. De même qu'il n'existe aucune expérience spatiale sans arrière-plan, aucune expérience ne peut exister sans horizon temporel. Nous ne pouvons rien expérimenter si ce n'est sur la base de ce qui arrive et de ce que nous prévoyons qu'il va arriver. Nous ne pouvons pas plus concevoir une expérience sans futur qu'une expérience sans passé. Trois termes techniques décrivent la forme temporelle de conscience. Il y a (i) une impression « première » étroitement dirigée vers la phase présente de l'objet. L'impression première n'apparaît jamais isolément et est un composant abstrait qui, en soi-même ne peut nous fournir une perception de l'objet temporel. L'impression première est accompagnée par (ii) une « rétention », qui nous donne une conscience de la phase de l'objet qui vient de s'écouler, et par (iii) une « protention », qui d'une manière plus ou moins indéfinie intentionne la phase de l'objet sur le point d'apparaître. Le rôle de la protention est évident dans notre anticipation implicite et irréfléchie de ce qui est sur le point d'arriver à mesure que l'expérience progresse. Le fait qu'une telle anticipation appartienne à l'expérience est illustré par le fait que nous serions surpris si (par exemple) la figure de cire bougeait soudainement, ou si l'ouverture d'une porte révélait un mur de pierre. Parler de surprise n'a de sens que depuis la perspective de l'anticipation, car comme nous pouvons toujours être surpris, notre horizon est donc toujours anticipé. La structure entière et complète de l'expérience est donc une impression-rétention-protention première. Bien que les contenus spécifiques expérientiels de cette structure d'un moment à un autre changent graduellement, à tout moment donné, cette structure à trois pans est présente (synchroniquement) comme un tout unifié. Cette analyse témoigne de la notion de « présent apparent » qui améliore celle découverte par William James, C.D. Broad, et autres (voir Gallagher, 1998)³⁴.

Il est important de distinguer la rétention et la protention, qui sont des caractéristiques structurelles de tout acte conscient, depuis le souvenir à l'attente, compris comme des actes mentaux spécifiques. Il existe une différence claire entre, d'un côté, se rappeler des notes qui viennent de résonner à l'écoute d'une mélodie, et prévoir celles qui sont sur le point de survenir, et d'un autre côté se souvenir de vacances passées ou d'attendre avec impatience les prochaines. Alors que le souvenir et l'attente présupposent l'ouvrage de la rétention et de la protention, celles-ci sont des composantes essentielles propres à toute expérience occurrente que l'on puisse avoir. Contrairement au souvenir et à l'attente, il s'agit de processus passifs (involontaires) et automatiques qui prennent place sans notre contribution active ou délibérée. Finalement, elles

perched, and from which we look in two directions into time.” — The principles of psychology volume 1, James, William pdf-p627/p609-livre

³⁴ NdT : “Selon James, le présent que nous percevons possède une certaine étendue : c'est ce « présent apparent » (specious présent) qui est la seule donnée immédiate. Du présent proprement dit (instant limite séparant le passé de l'avenir) nous n'avons pas la perception. C'est une pure abstraction dont « seule la réflexion nous convainc qu'il doit exister ». Cette durée, qui est donc l'unité de perception du temps, est située entre deux limites, l'une en avant l'autre en arrière, perçues simultanément dans le bloc de durée (duration block) qu'elles déterminent : « Lorsque nous percevons une succession, nous ne percevons pas un avant et un après, et nous n'en inférons pas l'existence d'un intervalle de temps entre l'avant et l'après, nous percevons l'intervalle comme un tout. »” Dupont, Jean-Claude. « Mémoire et héritage scientifique de William James », Archives de Philosophie, vol. tome 69, no. 3, 2006, pp. 443-460.

sont des caractéristiques structurelles invariantes qui rendent possible le flux temporel de conscience tel que nous le connaissons et l'expérimentons. En d'autres termes, elles sont des conditions a priori de possibilité d'existence des 'synthèses d'identité' dans l'expérience.

L'analyse d'Husserl de la structure de la conscience du temps interne vise deux objectifs. En plus d'expliquer comment nous pouvons être conscient des objets de par l'extension temporelle, il s'agit aussi de comprendre comment nous pouvons être conscient de par notre propre flux d'expériences. Autrement dit, la recherche d'Husserl n'a pas pour seul but d'expliquer comment nous pouvons être conscient d'unités étendues dans le temps, mais aussi comment la conscience s'unifie à travers la conscience.

Comme la conscience de soi corporelle, l'étude conjointe par la phénoménologie et la science cognitive de la temporalité et de la conscience du temps présente un potentiel considérable. En particulier, l'œuvre de Francisco Varela (1999) a montré que les analyses phénoménologiques de la conscience du temps peuvent-être reliées fructueusement à des explications neurodynamiques des processus du cerveau associé avec le flux temporel de l'expérience consciente (voir aussi Cosmelli, Lachaux, & Thompson, ce volume ; et Thompson, 2007). Cette liaison entre phénoménologie et neurodynamiques est centrale pour le programme de recherche de neurophénoménologie mentionné ci-dessus.

6. Incarnation et perception

L'expérience consciente implique son propre corps. Mais, quelle relation existe-t'il entre les deux ? Il est évident que nous pouvons percevoir notre propre corps en examinant (par exemple) nos mains. Il est moins évident que notre être corporel constitue notre subjectivité et les modes ou fonctions corrélatifs par lesquels les objets sont donnés à nous.

L'approche phénoménologique du rôle du corps dans sa constitution de la vie subjective est étroitement liée à l'analyse de la perception. Deux points essentiels sur la perception sont importants ici : (i) les objets intentionnels de l'expérience perceptive sont des objets spatiotemporels publics (et non des images mentales privées ou des données sensorielles); et de tels objets (ii) ne sont donnés que partiellement à la perception et ne peuvent jamais s'y présenter dans leur totalité. D'une part, la perception prétend nous donner l'expérience des choses publiques, et non des images mentales privées. D'autre part, tout ce que l'on perçoit est perçu de certaines manières et sous un certain angle. Nous voyons les choses, par exemple, avec différentes formes spatiales et qualités visibles (légèreté, couleur, etc.), et nous pouvons distinguer la constance de la variation d'aspect (l'herbe semble uniformément verte, mais la partie ombragée semble plus foncée, alors que la partie ensoleillée semble plus claire). À chaque instant, nous ne pouvons voir qu'un seul profil d'une chose ; et pourtant nous n'apercevons pas les choses comme de simples façades, car nous sommes conscients de la présence des autres faces sans les voir directement. Nous ne percevons pas les choses isolément ; nous les voyons dans des contextes ou situations auxquels ils se rapportent et dépendent les uns des autres et d'après les dimensions de l'environnement de multiples façons.

Ces caractéristiques invariantes de la perception présupposent ce que les phénoménologues appellent le Corps Vivant (Leib). Les choses sont situées en perspective d'après leur orientation envers nos corps percevants et en mouvement. Écouter un quatuor à cordes de Schubert, c'est l'apprécier depuis une certaine perspective et position, que ce soit dans la rue, dans la tribune ou au premier rang. Si quelque chose apparaît en perspective, alors le sujet à qui il apparaît doit lui être relié dans l'espace. Être relié dans l'espace à quelque chose requiert d'être incarné. Dire que l'on perçoit un seul profil de quelque chose tout en ayant conscience d'autres profils possibles signifie que tout profil perçu pointe au-delà de lui-même vers d'autres profils possibles. Pourtant, cette référence d'un profil donné au-delà de lui-même est également une référence à notre capacité d'échanger ce profil pour un autre grâce à notre liberté de mouvement (en inclinant notre tête, en maniant un objet dans nos mains, en marchant autour de quelque chose, etc). Le corps vivant tel le « point zéro » ou le « ci » indiciel absolu d'après lequel tout objet apparaissant est orienté, est co-donné par tout profil et séquence de profils. Le corps vivant n'est pas co-donné en objet intentionnel, mais comme un 'je peux' implicite et pratique du mouvement et de la perception. Dès lors, nous rejoignons le point évoqué précédemment (Section 4) selon lequel toute expérience intentionnelle (transitive) visant un objet implique une conscience de soi (intransitive) ne visant aucun objet, ici une conscience de soi corporelle intransitive. En bref, tout objet de l'expérience comporte une forme implicite d'expérience de soi.

Le rôle de l'expérience-de-soi corporelle dans la perception peut-être phénoménologiquement décrite d'une manière beaucoup plus détaillée. Sa fonction dans la constitution (c'est-à-dire l'apport à la conscience ou révélation) à la fois des objets et de l'espace de perception est un sujet important. Les apparences en perspective de l'objet entretiennent une certaine relation avec les situations kinesthésiques du corps. Quand je regarde un oiseau en vol, l'oiseau est donné en conjonction avec le ressenti de mon œil et de mes mouvements de tête ; quand je tape sur les touches du clavier de l'ordinateur, les touches sont données en conjonction avec le ressenti des mouvements de mes doigts. Les cours magistraux d'Husserl en 1907 sur Chose et Espace (Husserl, 1997) traitent de l'importance de cette relation entre perception et kinesthésie (notamment la proprioception³⁵) dans la constitution des objets et de l'espace. Percevoir un objet dans une certaine perspective c'est avoir conscience (implicitement ou pré-réflexivement) qu'il existe d'autres profils coexistants mais absents de l'objet. Ces profils absents remplacent le profil présent dans certaines relations sensorimotrices. Ils peuvent apparaître en réalisant certains mouvements. En d'autres termes, les profils sont corrélés avec les systèmes kinesthésiques de mouvements et de positions corporels possibles. Si l'on se déplace de ce côté, alors cet aspect de l'objet devient visible. Si l'on se déplace de cet autre côté, alors

³⁵ NdT: Définition de Proprioceptivité: Ensemble des sensations résultant de la perception qu'a l'homme de son propre corps et renseignant sur l'activité du corps propre (sensations kinesthésiques et posturales) (d'apr. Greimas-Courtés 1979).

On entendait d'abord par «schéma corporel» un résumé de notre expérience corporelle, capable de donner un commentaire et une signification à l'intéroceptivité et à la proprioceptivité du moment (Merleau-Ponty, Phénoménol. perception, 1945, p.114).

Proprioception, subst. fém.a) Activité de la sensibilité proprioceptive; p.méton., résultat de cette activité. (Ds Lar. Lang. fr., Lexis 1975). b) Perception qu'a l'homme de son propre corps, par les sensations kinesthésiques et posturales en relation avec la situation du corps par rapport à l'intensité de l'attraction terrestre.

cet autre aspect apparaît. Selon la terminologie d'Husserl, toute aspect de la perspective est motivé kinesthésiquement. Par exemple, dans le cas simple d'un objet immobile, si l'expérience kinesthésique (K1) reste constante, alors l'aspect perceptif (A1) reste constant. Si l'expérience kinesthésique change (K1 devient K2), alors l'aspect perceptif change en corrélation avec lui (A1 devient A2). Il existe donc une interdépendance entre les expériences kinesthésiques et les aspects perceptifs : Une apparence donnée (A1) n'est pas toujours corrélée avec la même expérience kinesthésique (K1 par exemple), mais elle doit-être corrélée à cette expérience kinesthésique ou à telle autre. Dans le cas de l'espace perceptif, Husserl soutient que différents systèmes kinesthésiques du corps impliquent différentes réalisations perceptives concernant la constitution de l'espace. Il faut distinguer entre les systèmes oculomoteurs d'un œil seul et des deux yeux ensemble, le système céphalomoteur des mouvements de la tête, et le système du corps entier à mesure qu'il avance, recule et se déplace autour des choses. Ces systèmes kinesthésiques sont hiérarchisés d'après le champ de vision : Le champ de vision céphalomoteur contient une multiplicité continue de champs oculomoteurs ; le champ égocentrique du corps dans son ensemble contient une multiplicité continue de champs céphalomoteurs. Cette hiérarchie reflète également une révélation progressive de l'espace visuel : les yeux seuls ne créent qu'un continuum à deux dimensions ; les mouvements de la tête étendent le champ dans un plan sphérique à distance fixe (tel un planétarium) ; et le mouvement du corps dans son ensemble introduit la distance, la profondeur, et la structure tridimensionnelle. C'est le lien entre le système kinesthésique des mouvements de l'ensemble du corps (s'approchant, se reculant et pivotant) et la variété perceptive correspondante de profils ou d'apparences en perspective qui dévoile pleinement l'espace tridimensionnel à la perception visuelle.

Dans la mesure où le corps fonctionne comme point-zéro de la perception et de l'action, c'est-à-dire considéré en sa fonction de perspective corporelle en première-personne, le corps s'estompe derrière l'expérience en faveur du monde. Mon corps me fournit ma perspective du monde, et en premier lieu n'est donc pas un objet sur lequel j'ai une perspective. En d'autres termes, la conscience corporelle dans la perception n'est pas en premier lieu un type de conscience-objet, mais un type de conscience-de-soi non-transitive (voir Section 4, et Kriegel, ce volume). Bien que l'on puisse certainement expérimenter son corps en objet (par exemple, dans un miroir), la conscience-de-soi corporelle est plus fondamentalement une expérience du corps comme champ subjectif unifié de la perception et de l'action. Un récit complet de l'expérience corporelle révèle ainsi le caractère double ou ambigu du corps, à la fois comme corps vivant subjectivement (*Leib*), et comme corps objectif (*Körper*) physique (spatiotemporel).

Les analyses phénoménologiques de l'incarnation et de la perception résumées dans cette section sont pertinentes pour les tendances actuelles de la science cognitive. Au cours des dernières années, les chercheurs en sciences cognitives ont de plus en plus contesté la vision classique selon laquelle la perception et l'action sont des systèmes séparés. Bien que les phénoménologues insistent depuis longtemps sur le rôle constitutif de l'action motrice sur l'expérience perceptive, les chercheurs en sciences cognitives semblent souvent méconnaître cet important corpus de recherche (à l'exception de Rizzolatti et al., 1997). Par exemple, les neuropsychologues Milner et Goodale écrivent dans leur influent ouvrage *The Visual Brain in Action* : « Pour la plupart des chercheurs, l'étude de la vision est vue comme une entreprise qui

peut être conduite sans aucune référence quelle qu'elle soit à la relation entre les entrées visuelles et les sorties motrices. Cette tradition de recherche provient directement des intuitions phénoménologiques qui considèrent la vision comme un phénomène purement perceptif » (Milner & Goodale 1995, p13). Notre étude dans cette section montre cependant, qu'il est important de distinguer les intuitions de bon sens inconditionnel de l'examen critique de l'expérience perceptive de tradition phénoménologique. Les intuitions pointées par Milner et Goodale n'appartiennent pas à la phénoménologie. Bien au contraire, les analyses de Husserl et de Merleau-Ponty du rapport entre perception et kinesthésie indiquent clairement que la perception est également un phénomène moteur. En effet, ces analyses anticipent la soi-disant « approche sensori-motrice dynamique » de la perception (Hurley, 1998 ; O'Regan & Noë, 2001 ; Hurley & Noë, 2003; Noë, 2004). Plutôt que de se pencher sur les propriétés intrinsèques de l'activité neurale pour comprendre l'expérience perceptive, cette approche se tourne vers les relations sensori-motrices dynamiques entre l'activité neurale, le corps et le monde. Jusqu'à présent, cette approche s'est principalement centrée sur les qualités phénoménales de l'expérience perceptive, mais il lui reste à aborder la constitution perceptive de l'espace, la conscience-de-soi corporelle intransitive, ou la relation entre perception et l'attention motivée affectivement, autant de sujets de longue date en phénoménologie. Le développement ultérieur de l'approche sensori-motrice dynamique devrait donc bénéficier de l'intégration des analyses phénoménologiques de l'incarnation et de la perception (voir Thompson, 2007).

7. L'intersubjectivité

Pour de nombreux philosophes, la question de l'intersubjectivité est assimilée au « problème des autres esprits » : Comment connaître les états mentaux des autres, ou même savoir que d'autres esprits existent (voir Dancy, 1985, p 67-68)? Une tentative classique pour traiter ce problème consiste à justifier notre croyance en l'existence d'autres esprits par l'argument de l'analogie suivant : Mon esprit est le seul auquel j'ai un accès direct. Mon accès à l'esprit d'un autre passe toujours par ma perception de ses mouvements corporels, que j'interprète comme un comportement intentionnel (c'est-à-dire un comportement résultant d'états mentaux internes). Mais qu'est-ce qui justifie mon interprétation ? Comment la perception des mouvements corporels d'une autre personne peut-elle m'informer sur son esprit, de telle manière que la vision de ses mouvements me justifie son comportement intentionnel ? Dans mon cas, je peux observer que j'ai des expériences quand mon corps est influencé de manière causale, et que ces expériences provoquent souvent certaines actions. J'observe que d'autres corps sont influencés et agissent de même, et j'en déduis donc par analogie que le comportement des corps étrangers est associé à des expériences similaires aux miennes. Bien que cette déduction ne me fournisse pas une connaissance indubitable sur les autres, elle me permet de croire en leur existence et d'interpréter leurs mouvements corporels comme comportement véritable.

Cette manière de conceptualiser le soi et les autres apparaît aussi, dans une certaine mesure, dans certaines approches de la cognition sociale en sciences cognitives. Ainsi, certaines versions de la « théorie-théorie » (voir Gopnik, 1993) et de la « théorie de la simulation » (voir

Goldmann, 2000)³⁶ partagent certaines caractéristiques essentielles avec l'argument traditionnel par analogie. D'après la « théorie-théorie », les adultes humains normaux disposent de sens commun, ou encore de « philosophie de l'esprit » psychologique naïve, qui est employé pour expliquer et prédire le comportement humain. Les défenseurs de la « théorie-théorie » considèrent le corpus de la psychologie naïve comme l'équivalent d'une théorie scientifique : Les états mentaux sont des entités non observables (comme les quarks), et notre attribution des uns aux autres implique des généralisations explicatives causales (comparables à celles de la science empirique) qui relient les états mentaux les uns aux autres et à un comportement observable. D'après la « théorie de la simulation », en revanche, la « lecture de l'esprit » ne dépend pas de la possession d'une théorie psychologique implicite, mais sur la capacité de « simuler » mentalement une autre personne— d'utiliser les ressources de son propre esprit pour créer le modèle d'une autre personne et ainsi s'identifier à elle, en se projetant avec imagination dans sa situation (Goldman, 2000). Dans les deux cas, l'intersubjectivité est conceptualisée comme relation à médiation cognitive entre deux sujets par ailleurs isolés l'un de l'autre. Les deux théories considèrent que la compréhension intersubjective dépend de la manière dont on représente des états mentaux internes non observables sur la base du comportement extérieur (mais ils s'opposent sur la nature des représentations impliquées). Ainsi, les deux théories promeuvent une conception du mental tel un royaume intérieur, fondamentalement différent du comportement extérieur.

Les phénoménologues ne conçoivent pas la question de l'intersubjectivité de la sorte, du fait qu'ils rejettent les présupposés inhérents au problème des autres esprits (voir Zahavi, 2001a, 2001b). Deux présupposés en particulier sont remis en cause. Premièrement, notre propre esprit nous est donné comme conscience solitaire et interne. Le problème avec cette hypothèse est que notre connaissance-de-soi initiale n'est pas un soi mental purement interne, car nous sommes incarnés et faisons l'expérience de notre propre extériorité, y compris de notre présence corporelle à l'autre. Dans la seconde hypothèse, en percevant l'autre, nous n'avons directement accès qu'à ses mouvements corporels. Le problème avec cette hypothèse est que ce que nous percevons directement est un comportement intentionnel ou significatif —une expression, un geste, et une action— et non pas un simple mouvement physique interprété comme l'action intentionnelle résultant d'une inférence. Ainsi, d'une part, notre propre subjectivité ne se révèle pas à nous comme un phénomène purement interne, et d'autre part, le corps de l'autre ne se révèle pas comme un phénomène purement externe. Autrement dit, tant le problème traditionnel des autres esprits que certaines conceptions cognitivo-scientifiques de « lecture de l'esprit » reposent sur la conception extrêmement problématique de l'esprit comme fondamentalement interne, du corps comme fondamentalement externe, le comportement intentionnel résultant d'un lien purement contingent et causal entre ces deux sphères.

Les traitements phénoménologiques de l'intersubjectivité partent de la reconnaissance du fait que, dans la rencontre avec l'autre, on ne fait face ni à un simple corps ni à une psyché

³⁶ NdT Pour https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9orie_de_l%27esprit#Th%C3%A9orie-th%C3%A9orie_vs_Simulation

cachée, mais à un tout unifié. Cet ensemble unifié est constitué par la relation expressive entre les états mentaux et le comportement, relation plus forte que celle d'un lien causal simplement contingent, mais plus faible que celle de l'identité (car il est clair que tout état mental ne se doit pas d'être ouvertement exprimé). En d'autres termes, l'expression doit être plus qu'une simple passerelle censée réduire l'écart entre les états mentaux internes et le comportement corporel externe ; elle doit-être une manifestation directe de la vie subjective de l'esprit (voir Merleau-Ponty, 1962, première partie, chapitre 6). Ainsi, un aspect du problème phénoménologique de l'intersubjectivité est de comprendre comment une telle manifestation est possible.

Les phénoménologues insistent qu'il nous faut commencer par reconnaître que le corps de l'autre se présente d'une manière radicalement différente à toute autre entité physique, et que, par conséquent, notre perception de la présence corporelle de l'autre diffère de celle des choses physiques. L'autre est donné par sa présence corporelle tel un corps vivant selon un mode de conscience distinct appelé l'empathie (voir Husserl, 1989 ; Stein, 1989). L'empathie est une forme unique d'intentionnalité, dans laquelle on se dirige vers les expériences vécues par l'autre. Ainsi, tout acte intentionnel qui révèle ou présente la subjectivité de l'autre depuis la perspective en deuxième-personne est de l'empathie. Bien que l'empathie, ainsi comprise, soit basée sur la perception (de la présence corporelle de l'autre) et puisse requérir la déduction dans des situations difficiles ou problématiques (où l'on doit déterminer le ressenti d'une autre personne envers quelque chose), elle ne peut être réduite à une combinaison ajoutée de perception et de déduction. La conception phénoménologique de l'empathie s'oppose donc à toute théorie selon laquelle notre principal mode de compréhension des autres est de percevoir leur comportement corporel, puis à déduire ou à supposer que leur comportement est causé par des expériences ou états mentaux internes similaires à ceux qui provoquent apparemment un tel comportement de notre part. Du moins, par empathie, nous faisons directement l'expérience de l'autre en tant que personne, comme un être intentionnel dont les gestes et actions corporels expriment ses expériences ou états d'esprit (pour une analyse plus détaillée, voir Thompson, 2001, 2005, 2007).

Les recherches phénoménologiques sur l'intersubjectivité vont toutefois au-delà, et ce par différentes manières, des analyses intentionnelles de l'empathie (voir Zahavi 2001b). Une autre approche reconnaît l'existence de l'empathie, mais souligne que notre capacité à rencontrer l'autre ne peut être simplement considérée comme un fait brut³⁷. Au contraire, elle est conditionnée par une forme d'altérité interne au soi incarné. Quand ma main gauche touche ma droite, ou quand je perçois une autre partie de mon corps, je fais l'expérience de moi-même d'une manière qui anticipe à la fois un autre faisant l'expérience de moi, et moi faisant l'expérience d'un autre. Mon exploration corporelle me permet ainsi de me confronter à mon extériorité. Selon Husserl (1989), cette expérience est une condition sine-qua-none pour l'empathie : c'est précisément le statut unique du corps comme sujet-objet, l'interaction

³⁷ NdT: Fait brut: Fait qui relève de l'observation directe, immédiate. ≠ Fait scientifique : Phénomène objectivé (car apparaissant régulièrement dans certaines conditions), interprété par l'esprit et rapporté à une loi générale. "Les faits bruts sont des faits n'ayant pas d'explication. Si l'on en vient à savoir qu'un fait est brut, alors on n'obtient aucune explication de ce fait" Understanding Brute Facts, Ludwig Fahrbach

remarquable entre l'ipséité (égoïté) et l'altérité caractérisant la conscience du corps, qui me permet de reconnaître d'autres sujets incarnés.

Pourtant, une autre ligne d'analyse avance encore plus loin en niant que l'intersubjectivité puisse être réduite à toute rencontre factuelle entre deux individus, telle une rencontre en face à face (voir Zahavi, 2001a, 2001b). De telles rencontres concrètes présupposent plutôt l'existence d'une autre forme d'intersubjectivité encore plus fondamentale, enracinée a priori dans la relation même entre la subjectivité et le monde. Heidegger (1996) a soulevé ce point important en décrivant comment on vit toujours dans un monde imprégné de références aux autres et déjà meublé de sens par les autres. Husserl (1973) et Merleau-Ponty (1962) se concentrent sur la nature publique des objets perceptifs. Le sujet est intentionnellement dirigé vers des objets dont les apparences en perspective témoignent d'autres sujets possibles. L'apparence de mes objets perceptifs est inépuisable ; chaque objet possède toujours un horizon de profils coexistants qui, bien qu'ils me soient momentanément inaccessible, pourraient-être perçus par d'autres sujets. L'objet perceptif en tant que tel, par sa présence en perspective, renvoie, en quelque sorte, vers d'autres sujets possibles, et est ainsi déjà intersubjectif. En conséquence, avant tout rencontre perceptive avec un autre sujet, l'intersubjectivité est déjà présente en tant que co-subjectivité dans la structure même de la perception.

Enfin, il existe une relation profonde entre l'intersubjectivité ainsi comprise et l'objectivité. Mon expérience objective du monde est motivée par mon expérience de et en interaction avec d'autres sujets engagés dans le monde. Ce n'est que lorsque j'expérimente que les autres font l'expérience des mêmes objets que moi, que je fais vraiment l'expérience de ces objets comme objectifs et réels. Dans le langage phénoménologique, l'objectivité du monde est constituée inter-subjectivement (c'est-à-dire portée à la conscience ou révélée). Cette idée n'est pas étrangère à la philosophie anglo-américaine, comme l'indique la remarque suivante de Donald Davidson : « Une communauté d'esprits est à la base de la connaissance ; elle fournit la mesure de toutes choses. Questionner sa pertinence, ou rechercher un critère plus ultime n'a aucun sens » (Davidson 2001, p. 218).

8. Conclusion

La phénoménologie et la philosophie analytique sont les deux courants philosophiques les plus influents du vingtième siècle. Malheureusement, leur relation par le passé ne fut pas celle d'une coopération et d'un échange fructueux, mais plutôt du mépris à la franche hostilité. Dans la mesure où la science cognitive (en particulier en Amérique du Nord) a été façonnée par la philosophie analytique de l'esprit, cette attitude s'est perpétuée entre la phénoménologie et les sciences cognitives.

Pourtant, depuis quelques années, cet état de fait a commencé à changer et semble en passe d'être rapidement dépassé, comme l'indique cet ouvrage. Les conférences sur la conscience (comme la conférence biannuelle « *Towards a Science of Consciousness* » à Tucson en Arizona, et les réunions annuelles de l' « *Association for the Scientific Study of Consciousness* »)

incluent désormais habituellement des colloques fondés sur la phénoménologie ainsi que les sciences cognitives et la philosophie analytique. En 2001, une nouvelle revue intitulée *Phenomenology and the Cognitive Sciences* est publiée. D'autres revues telles que *Consciousness and Cognition* et le *Journal of Consciousness Studies*, contiennent des articles intégrant les approches phénoménologiques, cognitivo-scientifiques, et analytiques de la conscience. Compte tenu de ces développements, les perspectives de coopération et d'échange entre ces courants dans l'étude de la conscience semblent dès lors particulièrement prometteuses. Dans ce but, dans cette section, nous avons attiré l'attention sur un certain nombre de domaines connexes pour lesquels il existe un grand potentiel pour la recherche collaborative —l'intentionnalité, la conscience-de-soi, la temporalité, l'incarnation et la perception, et l'intersubjectivité. Nous avons également esquissé plusieurs moyens de relier la phénoménologie et les sciences cognitives dans ces domaines afin de suggérer certaines orientations que ces recherches pourraient emprunter dans les années à venir.

References (en anglais)

- Bernet, R. Kern, I. and Marbach, E. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Botero, J.-J. 1999. The immediately given as ground and background. In J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, pp. 440-463. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Damasio, A.R. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.
- Dancy, J. 1985. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Davidson, D. 2001. *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University Press.
- Depraz, N. 1999. The phenomenological reduction as praxis. *Journal of Consciousness Studies* 6: 95-110.
- Depraz, N., Varela, F.J., and Vermersch, P. 2003. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam and Philadelphia, PA: John Benjamins Press.
- Dreyfus, H. 1982. Introduction. In H. Dreyfus and H. Harrison (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dreyfus, H. 1991. *What Computers Still Can't Do*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dreyfus, H. 2002. Intelligence without representation — Merleau-Ponty's critique of mental representation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 367-383.
- Dreyfus, H. and Dreyfus, S. 1982. *Mind over Machine*. New York: Free Press.
- Drummond, J.J. (2003). The structure of intentionality. In D. Welton, ed., *The New Husserl: A Critical Reader*, pp. 65-92. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Freeman, W.J. 2000. Emotion is essential to all intentional behaviors. In M.D. Lewis and I. Granic (eds.), *Emotion, Development, and Self-Organization. Dynamic Systems Approaches to Emotional Development*, pp. 209-235. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallagher, S. 1998, *The Inordinance of Time*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Goldman, A.I. 2000. Folk psychology and mental concepts. *Protosociology* 14: 4-25.
- Gopnik, A. 1993. How we know our minds: The illusion of first-person knowledge of intentionality. *Behavioral and Brain Sciences* 16: 1-14.
- Heidegger, M. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. A. Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 1996. *Being and Time*. Trans. J. Stambaugh. Albany, NY: State University of New York Press.
- Hurley, S.L. 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hurley, S.L. and Noë, A. 2003. Neural plasticity and consciousness. *Biology and Philosophy* 18: 131-168.
- Husserl, E. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dreiter Teil: 1929-1935. Husserliana*, vol. 15. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1975. *Experience and Judgment*. Trans. J.S. Churchill. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921. Husserliana XXV*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenological Philosophy and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, trans. J.B. Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1997. *Thing and Space: Lectures of 1907*. Trans. R. Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2000. *Logical Investigations I-II*. Trans. J. N. Findley. London: Routledge Press.
- Husserl, E. 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, trans. A.J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2006. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*. Trans. J. B. Brough. Springer.
- James, W. 1981. *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lloyd, D. 2002. Functional MRI and the study of human consciousness. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 14: 818-831.
- Lloyd, D. 2003. *Radiant Cool. A Novel Theory of Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press/A Bradford Book.
- Lutz, A. and Thompson, E. 2003. Neurophenomenology: integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 10: 31-52.

- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Trans Colin Smith. London: Routledge Press.
- Milner, A.D. and Goodale, M.A. 1995. *The Visual Brain in Action*. New York: Oxford University Press.
- Mohanty, J.N. 1989. *Transcendental Phenomenology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Moran, D. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge Press.
- Nagel, T. 1979. What is it like to be a bat? In T. Nagel, *Mortal Questions*, pp. 165-180. New York: Cambridge University Press.
- Noë, A. 2004. *Action in Perception*. Cambridge, MA: The MIT Press. Forthcoming. O'Regan, J.K. and Noë, A. 2001. A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 24: 939-1031.
- Panskepp, J. 1998a. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford and New York: Oxford University Press.
Panskepp, J. 1998b. The periconscious substrates of consciousness: affective states and the evolutionary origins of self. *Journal of Consciousness Studies* 5: 566-582.
- Parvizi, J. and Damasio, A. 2001. Consciousness and the brainstem. *Cognition* 79: 135- 159.
- Petitot, J., Varela, F.J., Pachoud, B., and Roy, J.-M. 1999. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rainville, P. 2005. Neurophénoménologie des états et des contenus de conscience dans l'hypnose et l'analgésie hypnotique. *Théologique* 12: 15-38.
- Rizzolatti, G., L. Fadiga, L., Fogassi, L., and Gallese, V. 1997. The space around us. *Science* 277: 190-191.
- Roy, J.-M. 2003. Phenomenological claims and the myth of the given. In E. Thompson, ed., *The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*. *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary volume 29, pp. 1-32. Calgary, AL: University of Alberta Press.
- Sartre, J.-P. 1956. *Being and Nothingness*. Translated by Hazel Barnes. New York: Philosophical Library.
- Searle, J.R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, E. 1989. *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein. Washington, DC: ICS Publications.
- Steinbock, A. 1995. *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Stern, D.N. 1985/2000. *The Interpersonal World of the Infant*. Second edition. New York: Basic Books.
- Sokolowski, R. 2000. *An Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Thompson, E. 2001. Empathy and consciousness. In E. Thompson, ed., *Between Ourselves: Second-Person Issues in the Study of Consciousness*, pp. 1-32. Thorverton, UK: Imprint Academic. Also published in *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 1-32.
- Thompson, E. 2005. Empathy and human experience. In J.D. Proctor, ed., *Science, Religion, and the Human Experience*, pp. 261-285. New York: Oxford University Press.
- Thompson, E. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, E., Lutz, A., and Cosmelli, D. 2005. Neurophenomenology: an introduction for neurophilosophers. In A. Brook and K. Akins, eds., *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, pp. 40-97. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
- Varela, F.J. 1996. Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3: 330-350.
- Varela, F.J. 1999. The specious present: a neurophenomenology of time consciousness. In J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, pp. 266-314. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Varela, F.J. and Shear, J. 1999. *The View from Within. First-Person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton, UK: Imprint Academic.
- Wittgenstein, L. 1999. *Philosophical Investigations*. Third Edition. Trans. G.E.M. Anscombe. New Jersey: Prentice Hall.
- Zahavi, D. 1999. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Northwestern University Press. Evanston
- Zahavi, D. 2001a. *Husserl and transcendental Intersubjectivity*. Series in Continental Thought 29. Ohio University Press. Athens.
- Zahavi, D. 2001b. Beyond empathy. phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies* 8/5-7, 2001, 151-167.
- Zahavi, D. 2003a. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press. Zahavi, D. 2004. Husserl's noema and the internalism-externalism debate. *Inquiry* 47: 42-66.
- Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press/A Bradford Book.
- Zahavi, D. 2006. *The Phenomenological Tradition*. In D. Moran (ed.), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*. London: Routledge.