

## Phénoménologie de la représentation La représentation mentale comme fondement de l'expérience consciente chez Brentano et Husserl

**Auteur** : Hosch, Quentin

**Promoteur(s)** : Dewalque, Arnaud

**Faculté** : Faculté de Philosophie et Lettres

**Diplôme** : Master en philosophie, à finalité approfondie

**Année académique** : 2023-2024

**URI/URL** : <http://hdl.handle.net/2268.2/21856>

---

### *Avertissement à l'attention des usagers :*

*Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.*

*Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.*

---

Université de Liège  
Faculté de Philosophie et Lettres  
*Département de Philosophie*

# Phénoménologie de la représentation

La représentation mentale comme fondement de l'expérience  
consciente chez Brentano et Husserl



Mémoire de fin d'études en vue de l'obtention du grade de  
Master en Philosophie à finalité approfondie,  
Présenté par QUENTIN HOSCH  
Sous la supervision de ARNAUD DEWALQUE

Lecteurs : BRUNO LECLERCQ et DENIS SERON

Année Académique 2023 – 2024

« The mystery of life isn't a problem to solve, but a reality to experience. »

– Frank Herbert, *Dune*, 1965.

## Remerciements

Je voudrais commencer par vous remercier, cher·ère lecteur·ice, de prendre la peine d'au moins feuilleter ce travail qui m'aura demandé tant de temps et d'énergie. Il est agréable de se savoir lu, et j'espère que ce travail vous intéressera, ou tout du moins qu'il ne vous endormira pas.

Il me faut ensuite remercier mon promoteur, Arnaud Dewalque, sans qui ce travail n'aurait pas vu le jour. Si j'ai été plus d'une fois perdu durant la rédaction, que ce soit en perdant de vue mon objectif ou en ne comprenant plus rien à ce que je faisais, ses conseils avisés ont toujours su m'aiguiller et je suis toujours ressorti de nos discussions avec le sentiment d'y voir un peu plus clair. Si je suis autant satisfait du résultat final, c'est en grande partie grâce à son aide, et je l'en remercie beaucoup.

Je dois aussi remercier tous·tes mes camarades de philosophie qui, au long de mes très nombreuses années d'études, ont enrichi mon parcours et m'ont beaucoup appris. Iels ont toujours été présent·es, que ce soit pour discuter autour d'un verre en terrasse, proposer leur aide à la relecture, critiquer mes idées, m'apprendre les leurs, etc., le tout toujours dans un cadre bienveillant. Je remercie particulièrement Louis, Cole, Marie, Nicolas, Thomas, Odile, Zoé, Cléo et Romain qui m'ont servi d'exemples pour illustrer mes propos tout au long de ce travail et je m'excuse d'avance s'ils se retrouvent dans des situations inattendues dans ces exemples.

Je voudrais également remercier Aloïs, Aurélien, Camille, Fiona, Morgane, Quentin, Rémy, Roman et Samuel, qui m'accompagnent dans la vie depuis maintenant une quinzaine d'années et m'ont fait devenir la personne que je suis aujourd'hui. Je sais que je peux toujours compter sur leur soutien, dans les bons comme dans les moments plus difficiles.

Finalement, je remercie ma famille qui répond toujours présente quand j'en ai besoin, même lorsqu'il s'agit de lire un mémoire incompréhensible pour remarquer que j'ai écrit « tasse de thé de thé » au lieu de « tasse de thé » à plusieurs reprises.

J'ajoute également un petit clin d'œil de dernière minute à Thomas, Roman, Samuel et Damien qui m'ont livré une pizza 4 fromages ce jeudi 15 août à 21h pour me donner le courage nécessaire afin de terminer ce mémoire dont la remise est le 16 août.

## Table des matières

Remerciements .....	1
Table des matières .....	2
Introduction .....	4
Partie 1 – (re)définir la représentation.....	13
I. La représentation chez Brentano.....	13
1. Introduction .....	13
2. Un état mental .....	13
3. Les caractéristiques d'un état mental .....	15
a. Intentionnalité.....	15
b. Unité .....	17
c. Objet de perception interne et existence effective.....	18
d. Non-spatialité .....	19
e. Caractère (ou fondement) représentationnel .....	19
f. Une première définition de la représentation .....	19
4. La classification des états mentaux.....	20
a. La classe des représentations.....	20
b. La classe des jugements .....	21
c. La classe des affections .....	22
d. Analyse des états mentaux .....	23
5. Définition négative de la représentation.....	24
II. La représentation phénoménale/phénoménologique.....	27
1. Introduction .....	27
2. Le concept de représentation – intention.....	27
a. La distinction entre acte et objet.....	27
b. L'intentionnalité comme caractéristique positive de la représentation .....	29
c. Représenter = apparaître.....	31
d. La représentation phénoménale.....	33
3. Le concept de représentation – extension.....	36
a. Introduction .....	36
b. La distinction entre <i>modus rectus</i> et <i>modus obliquus</i> .....	36
c. <i>Modus praeteritus – praesens – futurus</i> .....	41
d. La distinction entre représentation intuitive et abstraite.....	45
e. Les classifications de la représentation .....	49
4. Conclusion.....	52

Partie 2 – Le fondement représentationnel de l’expérience consciente .....	55
I. Husserl et la critique du principe de Brentano.....	55
1. Introduction.....	55
2. Le vocabulaire husserlien dans les <i>Recherches Logiques</i> .....	56
3. La matière au fondement de l’acte .....	59
4. Le principe de Brentano – l’ambiguïté de la représentation.....	61
II. Le Nouveau Principe de Brentano.....	66
1. Concept restreint de la représentation – l’acte nominal.....	66
2. Concept large de la représentation – l’acte objectivant.....	72
a. Introduction.....	72
b. La notion de « fondation » dans la 3 <sup>e</sup> Recherche Logique.....	74
c. La qualité de l’acte objectivant – la fondation des actes non objectivants.....	76
d. La matière de l’acte objectivant – la fondation des actes objectivants.....	80
e. Le Nouveau Principe de Brentano.....	82
3. Conclusion – La représentation chez Husserl .....	84
Conclusion.....	88
Bibliographie.....	94
Postface .....	97

## Introduction

Le concept de représentation est un concept de longue date utilisé en philosophie pour parler de notre vie consciente. Mais son sens variant selon les périodes et les traditions, il est important de prendre le temps d'élucider ce concept dans le contexte particulier qui nous concerne, afin de cerner avec précision les questions qu'il pose et les solutions qu'il propose. Il nous faut donc d'abord faire un détour pour contextualiser notre cadre philosophique – la philosophie de l'esprit contemporaine –, avant de nous tourner vers cette notion qui nous intéresse.

Qu'est-ce que la conscience ? Voilà une question qui, sous une forme ou une autre, a toujours fait l'objet de controverses philosophiques : que la conscience soit prise au sens d'âme<sup>1</sup>, d'esprit<sup>2</sup>, de flux de pensée<sup>3</sup> ou d'états mentaux<sup>4</sup>, qu'elle soit considérée comme une illusion<sup>5</sup> ou posée comme fondement de l'univers<sup>6</sup>, son étude a suscité et suscite encore de nombreux débats.

Cette question ne sera (malheureusement) pas résolue dans ce travail, mais nous allons essayer d'y voir plus clair. Une manière de clarifier le terme « conscience » consiste à considérer l'usage de l'adjectif : de quoi disons-nous être conscients ? À quoi attribuons-nous l'adjectif « conscient » ? C'est ainsi qu'il est possible de distinguer différents types de conscience<sup>7</sup> : les êtres vivants sont dits conscients (conscience de créature) soit parce qu'ils s'aperçoivent de quelque chose (conscience transitive), par exemple je suis conscient de la tasse de thé devant moi, soit parce qu'ils sont éveillés (conscience intransitive), en opposition au sommeil ; et les états mentaux que je peux avoir sont dits conscients (conscience d'état) soit parce que j'y ai accès (conscience d'accès), en opposition avec un état inconscient auquel je n'ai pas accès, soit parce qu'il y a un sentiment distinctif (conscience phénoménale), car je

---

<sup>1</sup> Aristote, *De anima*, tr. fr. R. Bodéüs, *De l'âme*, Paris, GF Flammarion, 1993.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, 2011 (1641) ; Spinoza, *Éthique*, tr. fr. B. Pautrat, Éditions du Seuil, 2010 (1677).

<sup>3</sup> W. James, *Principles of Psychology Vol I*, 1890, in F. H. Burkhardt *et al.* (eds), *The Work of William James*, Harvard University Press, 1981, p. 233.

<sup>4</sup> Nagel, « what is it like to be a bat », in *Philosophical Review* 83/4, 1974, p. 435-450.

<sup>5</sup> P. M. Churchland, « Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes », in *Journal of Philosophy* 78, 1981, p. 67-90 ; P. S. Churchland, *Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind/Brain*, MIT Press, 1986.

<sup>6</sup> G. Strawson, *Subject of experience*, Oxford, OUP, 2017.

<sup>7</sup> Voir à ce propos D. Rosenthal, « Two concepts of consciousness », in *Philosophical Studies* 49, 1986 ; D. Rosenthal « A Theory of Consciousness », in N. Block *et alii* (eds.), *The nature of Consciousness: Philosophical Debates*, MIT Press, 1997 ; N. Block « On a confusion about a Function of Consciousness », in *Brain and Behavioral Sciences* 18/2, 2002, p. 227-247.

ressens quelque chose, par exemple je suis conscient d'être heureux ou triste car cela me fait quelque chose de distinctif quand je suis heureux ou triste.

Si la conscience transitive, la conscience intransitive et la conscience d'accès trouvent toutes trois des explications en termes fonctionnels – c'est-à-dire qu'elles correspondent à une fonction du cerveau, par exemple : il est facile d'observer la conscience intransitive en observant la différence entre un moment de veille et un moment de sommeil –, la conscience phénoménale s'explique plus difficilement – voire, ne s'explique pas – et cette difficulté est à la base du mystère de la conscience.

Pour comprendre ce mystère, il faut nous attarder quelques instants sur cette idée de conscience phénoménale : Thomas Nagel, dans son célèbre article « What is it like to be a bat ? »<sup>8</sup>, va décrire l'expérience que cela fait pour une chauve-souris de voler en utilisant l'écholocalisation, et expliquer que peu importe la qualité de la description que nous pouvons en faire, nous ne saurons jamais « l'effet que cela fait » de voler en utilisant l'écholocalisation. Il y a ainsi une différence importante entre le fait de vivre l'expérience de l'écholocalisation « à la première personne » et le fait de décrire cette expérience (aussi précisément que possible) « à la troisième personne ». Il y a une différence entre comprendre la description d'une expérience et la vivre soi-même. Ce « vivre à la première personne » qualifie la conscience phénoménale ou – ces expressions sont synonymes – l'expérience consciente, l'expérience subjective ou « l'effet que cela fait ». Ainsi, quand nous parlerons de « conscience » dans le cadre de ce travail, ce sera toujours de conscience phénoménale dont il sera question.

Revenons-en à notre mystère de la conscience (aussi appelée *The Hard problem of consciousness*<sup>9</sup>). Le problème est le suivant : comment expliquer que nous avons une conscience phénoménale ? Ou, pour le dire autrement, pourquoi avons-nous des états conscients, des expériences subjectives, des états qui ont « un effet que cela fait » ? Il est en effet difficile d'expliquer pourquoi certains états ont la propriété d'être conscients là où d'autres ne le sont pas. L'expérience de pensée du zombie met cela en avant : il est possible d'imaginer un zombie qui est notre exacte réplique à absolument tous les niveaux, une créature qui nous est physiquement et fonctionnellement identique (comme un clone), à la différence près qu'il n'a pas d'expérience subjective, c'est un simple robot de chair et de sang qui n'est pas conscient. Le problème est que nous ne savons pas, d'un point de vue extérieur, objectif, en « troisième

---

<sup>8</sup> T. Nagel, *op. cit.*

<sup>9</sup> David Chalmers est le premier à avoir formulé cette expression du *Hard problem of consciousness*. Voir D. Chalmers, « Facing up to the Problem of Consciousness », in *Journal of Consciousness Studies* 2: 200-19, 1995 ; D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996.



personne », distinguer ce zombie de nous-mêmes. Le zombie remplissant exactement les mêmes fonctions (cérébrales, réflexes, etc.) que nous, l'analyse que les sciences naturelles peuvent en faire ne permet pas de distinguer entre le zombie et la personne consciente, la différence peut seulement se faire « en première personne », dans l'expérience consciente. Ce qui amène certains à dire qu'il n'est pas possible d'expliquer cette conscience phénoménale via les outils des sciences naturelles.

À partir de cette difficulté d'expliquer la conscience phénoménale va se développer un double projet de recherche en philosophie de l'esprit : (1) décrire la conscience grâce à la notion de « représentation » et (2) une fois cette conscience clarifiée, la naturaliser. Ce double objectif prend sa source dans le fait que la notion de « représentation » est une notion plus familière, plus connue et facilement analysable dans le langage des sciences naturelles. Ainsi, s'il est possible de décrire la conscience par la représentation – c'est-à-dire que partout où est employé le terme « conscience », il pourrait être remplacé par le concept de « représentation » de façon suffisamment précise pour rendre compte de notre expérience phénoménale –, alors il sera possible de naturaliser la conscience, de la réduire à une explication des sciences naturelles. Cette étape de description est importante, car afin de pouvoir expliquer la conscience phénoménale, il faut dans un premier temps savoir de quoi on parle exactement.

Avant de continuer, il me faut d'abord préciser ce terme de « représentation ». Par représentation, je n'entends ni la représentation scientifique, c'est-à-dire la représentation au sens de modèle représentant des données dans une théorie scientifique<sup>10</sup>, ni la représentation politique, c'est-à-dire le fait qu'un·e élu·e représente un certain groupe social. Par représentation, j'entends (et j'entendrai sans exception à chaque fois dans la suite de ce travail) la représentation mentale, c'est-à-dire le fait de me représenter quelque chose « dans la tête »<sup>11</sup>.

Le projet visant à naturaliser la conscience – à l'étudier au moyen des sciences naturelles – va être porté par un courant appelé « les théories représentationnelles de la conscience ». Ces théories représentationnelles sont, aujourd'hui, un courant assez majoritaire dans les recherches sur la conscience, et placent en leur centre ce concept de « représentation ». Être conscient, c'est avoir des représentations mentales. Mais qu'est-ce qu'une représentation mentale au juste ?

---

<sup>10</sup> Pour une introduction à la représentation scientifique, voir le très qualitatif travail de L. Halflants, *Un monde idéal – Exploration épistémologique des représentations scientifiques*, Mémoire de master en philosophie, Université de Liège, 2024.

<sup>11</sup> Cette expression est éminemment problématique, mais servira en guise d'introduction. Nous allons évidemment étudier plus en détail ce qu'il faut entendre par là.

Une représentation mentale, dans ces théories, s'explique par un processus de covariation causale, c'est-à-dire qu'il y a une liaison de variation entre deux états – à savoir ici un état cérébral et un état du monde – et que toute modification de l'un entraîne une modification de l'autre selon une loi causale. Un exemple de covariation causale se trouve dans un thermomètre ou un compteur de vitesse : le thermomètre représente la température, tout comme le compteur de vitesse représente la vitesse de la voiture, et ce thermomètre et ce compteur varient quand la température ou la vitesse de la voiture se modifient. Cela se passe similairement dans mes états mentaux : si je me représente « un point rouge », c'est parce que j'ai un certain état cérébral qui correspond à un certain état du monde (comme le point rouge sur ma feuille) ; si le point rouge devient plus vif, plus sombre, s'il change de couleur, de forme ou disparaît, mon état cérébral en sera modifié, et donc ma représentation aura été modifiée également.

Voilà comment comprendre la notion de représentation mentale et le projet d'expliquer la conscience avec elle. Cependant, ce projet se heurte à de nombreuses difficultés, à commencer par la difficulté de décrire la conscience en termes de « représentation ». Les théories représentationnelles ne sont ainsi pas un courant unifié, mais présentent de nombreuses différences, parfois très importantes. Très sommairement, voici les trois types de théories généralement identifiées.

1/ Pour le représentationnalisme de premier ordre<sup>12</sup> (*First-Order Representationalism* ou FOR en abrégé), un état mental est phénoménalement conscient si et seulement si cet état mental représente le monde de façon appropriée. Être conscient, c'est représenter le monde d'une certaine façon. Nous pouvons schématiser cette théorie de la façon suivante : pour tout état mental  $M$ , toute représentation  $R$  et tout objet  $O$ .

$$M \xrightarrow{R} O$$

Cette théorie est motivée par une intuition, la métaphore de la transparence : nos états mentaux conscients sont transparents comme une vitre. On ne voit jamais la vitre en elle-même, mais le monde derrière, c'est-à-dire qu'on ne peut décrire notre expérience qu'en parlant du monde extérieur. Selon certains auteurs, une conséquence de cette manière de voir est que mon expérience n'a pas de propriété intrinsèque ; elle a seulement des propriétés relationnelles. Par exemple, lorsque je vois un arbre, je décris ma représentation mentale comme une

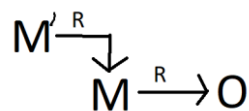
---

<sup>12</sup> Voir, par exemple, F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, 1995 ; M. Tye, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of The Phenomenal Mind*, MIT Press, 1995.

représentation « de cet arbre ayant des feuilles vertes, une certaine taille, une certaine odeur, etc. ». Ces propriétés représentées sont tout ce que je peux dire de mon expérience.

Cependant, certains auteurs jugent que cette théorie est insuffisante : cela ne suffit pas de dire qu'un état mental est conscient s'il représente un objet du monde, il semble manquer quelque chose. Par exemple, lorsque je marche dans la rue, j'ai une représentation mentale de ce que je vois. C'est une représentation de premier ordre, mon état mental représente l'objet de ma perception. Mais je peux aussi, par introspection, prendre mon expérience visuelle comme objet et en avoir une représentation, c'est-à-dire que je me représente mon état mental qui représente l'objet de ma perception. C'est un état mental « supérieur », qui va mener au second type de théorie, le représentationnalisme d'ordre supérieur.

2/ Pour le représentationnalisme d'ordre supérieur<sup>13</sup> (*Higher-Order Representationalism*, ou HOT en abrégé), un état mental est phénoménalement conscient si et seulement s'il est représenté lui-même par un autre état mental. Être conscient, c'est être représenté. Nous pouvons schématiser cette théorie de la façon suivante : pour tout état mental  $M$ , tout état mental d'ordre supérieur  $M'$ , toute représentation  $R$  et tout objet  $O$ .



Ainsi, selon les HOT, soit un état mental représente et est représenté, et alors il est conscient ; soit il représente sans être représenté, et alors il est inconscient. Et les FOR ne peuvent rendre compte de cette nuance.

Mais ces théories se heurtent elles aussi à différentes objections, comme le besoin de deux états mentaux distincts (tout état mental conscient repose sur un état mental inconscient afin d'éviter de remonter à l'infini la chaîne des états mentaux conscients – un état devant être représenté par un autre qui a besoin d'un troisième etc.) qui semble être un désavantage, ou l'objection dite du rocher<sup>14</sup>. Cette objection présente le fait que, lorsque nous nous représentons un rocher, nous ne considérons pas que le rocher devient conscient pour autant, alors pourquoi serait-ce le cas avec un état mental ? Il faut pouvoir rendre compte de la différence dans les

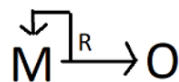
<sup>13</sup> Voir, par exemple, D. Rosenthal, « A Theory of Consciousness » ; P. Carruthers, R. Gennaro, « Higher-Order Theories of Consciousness », in E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023.

<sup>14</sup> Voir, par exemple, A. Goldman, « Consciousness, folk-psychology, and cognitive science », in *Consciousness and Cognition* 2, 1993, p. 364–382.

deux cas, et selon cette objection les HOT ne le peuvent pas. Ainsi, les théories HOT ne semblent pas non plus satisfaisantes.

Nous avons donc deux types de théories divisées sur la question de la conscience : d'un côté, est conscient ce qui représente, de l'autre est conscient ce qui est représenté. Le troisième type de théorie, l'autoreprésentationalisme va se construire au croisement des deux.

3/ Pour l'autoreprésentationalisme<sup>15</sup> (*self-representationalism* ou SR en abrégé), un état mental est phénoménalement conscient si, et seulement si, cet état se représente lui-même de façon appropriée. Être conscient, c'est se représenter soi-même. Nous pouvons schématiser la théorie de la façon suivante :



Ce type de théorie, proche des HOT, évite ainsi d'avoir besoin de deux états mentaux distincts. Elle peut répondre à différentes objections comme celle du rocher (le rocher ne se représente pas lui-même) et se présente comme plus proche de notre expérience phénoménale, car elle met le caractère subjectif de l'expérience, cet « effet que cela fait », au centre de la théorie.

Mais les théories SR présentent elles aussi différentes difficultés et soulèvent certaines objections. On peut notamment remarquer que la notion de « représentation » qu'elles emploient est spéciale, SR présentant une version affaiblie du concept de représentation afin de répondre à différentes objections<sup>16</sup>.

Avec ce rapide panorama, nous voyons donc que la notion de « représentation » est d'un côté au centre des descriptions de notre expérience consciente – nous en avons besoin afin de pouvoir naturaliser la conscience – mais que, en même temps, il n'y a pas de consensus global sur la manière de décrire la conscience via la représentation.

Il est aussi intéressant de mentionner que, si ces théories s'opposent à différents degrés, elles se réclament toutes d'une manière ou d'une autre de la théorie de Brentano :

- La thèse de la transparence des FOR s'appuie sur la théorie de l'intentionnalité de Brentano<sup>17</sup> ;

---

<sup>15</sup> Voir, par exemple, U. Kriegel, *Subjective Consciousness A Self-Representational Theory*, Oxford, OUP, 2009.

<sup>16</sup> Par exemple, Kriegel parle de la représentation au sens d'une représentation non dérivative, spécifique et essentielle. Voir Kriegel, *Subjective Consciousness, op. cit.*, ch. 4, p. 101-165.

<sup>17</sup> Voir par exemple W.G. Lycan, *Consciousness and Experience*, MIT Press, 1996 ; M. Tye, *Ten Problems of Consciousness, op. cit.*

- Pour les HOT, Rosenthal reconnaît, par exemple, que la théorie de Brentano est indiscernable de la sienne<sup>18</sup> ;
- Kriegel identifie Brentano comme l'un des premiers auteurs défendant explicitement une théorie SF<sup>19</sup>.

C'est à partir de ce constat – le constat que les trois théories représentationnelles se réclament toutes du même auteur tout en s'opposant entre-elles et n'arrivent pas à trouver un consensus sur la description de la conscience en termes de représentation – que l'intuition à la source de ce travail va émerger. L'intuition est la suivante : la notion de représentation déployée par ces théories – la covariation causale – n'a rien d'évident ou d'intuitif, c'est une notion confuse qui, dès lors, ne permet pas de construire une description satisfaisante. Je m'explique.

Si je suis conscient de voir une tache de peinture rouge, les théories représentationnelles disent que c'est parce que je me représente une tache de peinture rouge. La représentation au sens de covariation causale semble fonctionner ici : un stimulus visuel m'affecte et dispose une partie de mon cerveau dans un état auquel correspond un état mental « un point rouge ». Cela semble convaincant. Mais qu'est-ce que cela décrit au juste comme situation ? Qu'est-ce que c'est qu'une représentation du point rouge du point de vue de mon expérience phénoménale ? Une image dans la tête ? Cela ne me semble pas évident.

Maintenant, si je suis conscient de sentir l'odeur de l'herbe fraîchement coupée, cela signifie que je me représente l'odeur de l'herbe fraîchement coupée, donc qu'un stimulus olfactif crée un certain état cérébral auquel correspond un état représentatif. Encore une fois, qu'est-ce qui est décrit ici ? Qu'est-ce qu'au juste cet état représentatif de l'odeur de l'herbe coupée dans mon expérience ? Cela ne me semble pas très clair, d'autant plus que la métaphore de l'image dans la tête ne fonctionne pas ici (qu'est-ce que serait une image de l'odeur ?). Il semble y avoir un décalage entre la description en termes de représentation et la manière dont je vis mon expérience.

Si nous prenons un dernier cas, par exemple quand je me souviens d'avoir senti l'odeur de l'herbe fraîchement coupée : est-ce que dire « je suis conscient de me souvenir de l'odeur de l'herbe fraîchement coupée » est égal à « je me représente mon souvenir de l'odeur fraîchement coupée » – ce qui revient au même que de dire que j'ai un certain état cérébral correspondant à mon souvenir de l'herbe fraîchement coupée qui covarie avec un état du monde – semble

---

<sup>18</sup> D. Rosenthal, « The Independence of Consciousness and Sensory Quality », in *Philosophical Issues* Vol. 1, 1991, p. 30, footnote 14.

<sup>19</sup> U. Kriegel, *Subjective Consciousness, op. cit.*, p. 14.

réellement décrire mon expérience, c'est-à-dire décrire la manière dont je vis ce souvenir, l'effet que cela fait d'être conscient de ce souvenir ? Si l'objectif de naturalisation semble possible avec ce concept de la représentation, il me semble que l'objectif préalable de d'abord décrire la conscience grâce à la représentation afin de pouvoir l'expliquer correctement échoue. Mon expérience ne m'apparaît pas être « une représentation » au sens d'un état qui covarie. Ce qu'est « une représentation » dans l'usage qu'en font les théories représentationnelles me semble confus : qu'est-ce que cela signifie d'« avoir une représentation » ? Comment décrivions-nous notre expérience de « se représenter quelque chose » ?

C'est sur base de cette intuition que la représentation est une notion confuse que ce travail est né. Deux questions – liées entre-elles – vont se poser et serviront d'ossature pour la suite : qu'est-ce qu'une représentation ? Et pourquoi est-ce une notion aussi fondamentale pour décrire notre expérience consciente ?

En effet, si la représentation est une notion confuse qui ne semble pas fournir les résultats escomptés (les débats sont toujours en cours et semblent loin d'être résolus), pourquoi continuer de l'utiliser pour décrire notre expérience ? Y a-t-il une raison fondamentale de l'utiliser plutôt qu'une autre notion ? Quel rôle joue la représentation dans notre vie mentale ? Quelles sont les motivations qui ont poussé à parler de la représentation en premier lieu ? Ces questions, qui feront l'objet de ce travail, peuvent se résumer de la façon suivante : pourquoi, et en quel sens, la représentation est-elle considérée comme étant au fondement de notre expérience consciente ?

Pour pouvoir y répondre, il faut d'abord se demander : qu'est-ce que cela signifie de se représenter quelque chose ? Comment la représentation fonctionne-t-elle ? Y a-t-il d'autres sens que la définition en termes de covariation ? Pouvons-nous comprendre cette notion d'une façon qui puisse mieux rendre compte de notre expérience consciente ? Ces questions, auxquelles il faudra répondre pour pouvoir répondre à la précédente, peuvent se résumer comme suit : qu'est-ce qu'une représentation ?

Voici donc l'objectif de ce travail : comprendre pourquoi (et en quel sens) la représentation est considérée comme fondamentale pour décrire notre expérience consciente par de nombreux auteurs, et pour cela, arriver à définir la représentation d'une manière qui rend mieux compte de notre expérience que les théories représentationnelles.

Mais comment faire ? Par où aborder ces larges questions ? Notre point de départ sera de repartir de l'auteur dont ces théories représentationnelles se réclament : Brentano.

La représentation occupe en effet une place centrale dans l'œuvre de Brentano, et il sera intéressant de comprendre (1) dans quel sens il entendait ce terme de « représentation », pour ensuite saisir (2) en quel sens il la considère comme étant au fondement de la vie psychique. Cette notion va se révéler complexe et difficile, mais mérite de s'y intéresser en détail, notamment parce que Brentano lui donne une certaine dimension empirique, phénoménale, qui semble nous manquer dans les théories représentationnelles. Cette nouvelle compréhension de la représentation nous permettra de saisir avec précision le Principe de Brentano posant la représentation au fondement de notre vie mentale – à savoir que tout état mental est soit une représentation, soit fondé sur une représentation qui lui sert de base. Cette partie occupera la première moitié de notre recherche.

Dans un second temps, et afin d'approfondir les résultats auxquels nous serons parvenus, nous irons voir chez un des disciples de Brentano, Husserl, qui a longuement discuté le Principe de Brentano en soulevant une ambiguïté intrinsèque à la théorie avant de tenter de la résoudre.

Finalement, nous arriverons à une compréhension plus claire, plus intuitive, de ce concept de la représentation, compréhension qui nous permettra de saisir pourquoi (et en quel sens) cette notion est considérée comme fondamentale dans notre expérience consciente et donc pourquoi elle occupe encore aujourd'hui une place centrale dans les théories qui cherchent à décrire notre vie consciente. À partir de là, il nous restera à nous demander ce que cette nouvelle compréhension de la représentation peut apporter aux débats des théories représentationnelles.

## Partie 1 – (re)définir la représentation

### I. La représentation chez Brentano

#### 1. Introduction

La notion de représentation occupe une place importante dans l'œuvre de Franz Brentano. Elle se révèle être une notion complexe et difficile, mais qui mérite de s'y intéresser en détail, notamment car Brentano lui donne une dimension empirique, phénoménale, qui a été assez peu mise en valeur dans les différentes reprises qui ont été faites de lui. Mais j'y reviendrai plus longuement par la suite. Dans un souci de précision et de clarté, nous allons partir du plus général, avant d'affiner de plus en plus cette conception phénoménale de la représentation.

Une représentation, pour Brentano, c'est avant tout un état mental, et même l'état mental le plus fondamental. Il nous faut donc d'abord comprendre ce qu'est un état mental pour pouvoir cerner plus précisément ce que Brentano entendait par « représentation ».

#### 2. Un état mental

Dans sa *Psychologie du point de vue empirique*<sup>20</sup>, Brentano, dans le but de définir l'objet de la psychologie, va tracer une distinction entre phénomènes physiques et phénomènes mentaux (dont la psychologie, telle qu'il la définit, s'occupera). Il faut entendre par là que nous avons à tout moment dans notre vie mentale, dans notre flux de conscience<sup>21</sup>, toute une série de phénomènes mentaux. Ces phénomènes mentaux, Brentano les appelle aussi « actes psychiques » ou « conscience », et ils correspondent à ce que nous appelons aujourd'hui des états mentaux :

---

<sup>20</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. Maurice de Gandillac, nouvelle édition par J-F. Courtine, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008 (1874).

<sup>21</sup> Cette expression, qui s'applique bien dans le cadre des théories de Brentano, provient de William James qui a été le premier à décrire la conscience en termes de *stream of consciousness*, de flux de conscience : « Consciousness, then, does not appear to itself chopped up in bits. Such words as “chain” or “train” do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A “river » or a « stream » are the metaphors by which it is most naturally described. *In talking of it hereafter, let us call it the stream of thought, of consciousness, or of subjective life*” W. James, *Principles of Psychology Vol I, op. cit.*, p. 233. Je souligne. Une traduction de ce passage se trouve dans W. James, *Psychology. The Briefer Course*, Henry Hold and Company, 1892, tr. fr. N. Ferron, *Précis de Psychologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2013, p. 115 : « La conscience ne s'apparaît donc pas à elle-même comme morcelée. Des mots comme « chaîne » ou « suite » ne rendent pas compte de la façon dont elle se présente au premier abord. Elle n'est pas articulée, elle suit son cours. « Une rivière » ou « un courant » sont les métaphores qui la décrivent le plus naturellement. *Lorsque nous en parlerons désormais, nous l'appellerons le courant de pensée, de conscience ou de vie subjective* ».



« Aussi bien l'emploierai-je [en parlant du terme "conscience"] de préférence comme synonyme de phénomène psychique ou d'acte psychique. L'emploi constant d'une telle désignation composée aurait quelque chose de lourd »<sup>22</sup>.

Un état mental, c'est un état qu'a/dans lequel est un sujet conscient, par exemple : si j'essaie de décrire mon expérience présente, je peux dire que je vois mon ordinateur sur lequel je tape ces mots, je sens l'odeur de ma tasse de thé juste à côté, j'écoute la *Symphonie du Nouveau Monde* de Dvořák, je goûte le spéculoos que je suis en train de manger, je suis déçu d'avoir raté la cuisson qui l'a rendu mou et non pas croustillant, je juge qu'il est quand même bon, j'espère mieux faire la prochaine fois, je crains de ne pas trouver quoi écrire, je pense à la facture perdue au fond de mon sac que j'ai oublié de payer, je désire partir en vacances au soleil, etc. Ces perceptions, cette pensée, ce désir, cette déception, etc., ce sont des états mentaux différents qui participent de mon expérience consciente. Brentano lui-même fournit de nombreux exemples pour éclaircir cette notion :

« Toute représentation sensorielle ou imaginative peut fournir des exemples de phénomènes psychiques [= états mentaux]. Et par représentation j'entends ici non pas ce qui est représenté, mais l'acte de se représenter. L'audition d'un son, la vision d'un objet coloré, la sensation de chaud et de froid ainsi que tous les états analogues de notre imagination sont des exemples au sens où je prends ce terme ; mais également l'acte de penser une notion générale, si tant est que cet acte existe effectivement. En outre, n'importe quel jugement, n'importe quel souvenir, n'importe quelle attente, n'importe quel raisonnement, n'importe quelle croyance ou opinion, n'importe quel doute constituent des phénomènes psychiques. De même, tout ce qui est émotion : joie, tristesse, crainte, espoir, courage, découragement, colère, amour, haine, désir, volonté, intention, étonnement, admiration, mépris, etc. »<sup>23</sup>.

Désir, croyance, espoir, sentiment, perception, pensée, jugement, représentation, imagination, souvenir, crainte, etc., tous ces phénomènes sont des phénomènes mentaux qui se déploient dans la vie mentale d'un sujet, dans son flux de conscience, ce sont différentes sortes d'états mentaux. Penser n'est pas juger, désirer ou croire, espérer n'est pas craindre ou imaginer, chaque type d'état mental a ses propres caractéristiques, ses propres particularités.

Dans le premier chapitre du second livre de sa *Psychologie*, intitulé « différence entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques »<sup>24</sup>, Brentano tente de définir plus précisément ce qu'il entend par « phénomène mental ». Il en donne une synthèse au §9 :

---

<sup>22</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Livre II, ch. 2, §1, p. 114.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Livre II, ch. 1, §2, p. 92-93.

<sup>24</sup> F. Brentano, « Différence entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques », dans *ibid.*, Livre II, ch. 1, p. 91-112.

« Récapitulons, pour conclure, les résultats de nos discussions relatives à la différence entre les phénomènes psychiques et physiques. Nous avons d'abord illustré par des *exemples* la particularité des deux classes. Nous avons ensuite défini les phénomènes psychiques comme des *représentations* ou des phénomènes reposant sur des *représentations*, tous les autres phénomènes étant des phénomènes physiques. Puis nous avons parlé de l'*étendue*, [...] tous les phénomènes psychiques apparaissent réellement comme inétendus. Nous avons ensuite trouvé, comme particularité de tous les phénomènes psychiques, l'*inexistence intentionnelle*, le rapport à quelque chose à titre d'objet. Aucun des phénomènes physiques ne présente rien de tel. Nous avons encore défini les phénomènes psychiques comme étant exclusivement l'*objet de perception interne*; seuls ils sont, en conséquence, perçus avec une évidence immédiate; ils sont même, au sens le plus rigoureux du mot, les seuls perçus (*wahrgenommenen*). En conséquence de quoi nous avons ajouté qu'on pouvait les définir comme les seuls phénomènes qui possèdent, outre l'existence intentionnelle, une *existence effective*. Nous avons enfin souligné comme caractère distinctif que malgré toute leur multiplicité, nous percevons *toujours comme unité* les phénomènes psychiques »<sup>25</sup>.

Ainsi, un état mental est (ou repose sur) une représentation, est inétendu, est intentionnel, est objet de perception interne, a une existence effective et a une unité. Voici les six caractéristiques que Brentano attribue aux états mentaux sur lesquelles je ne passerai que rapidement afin d'arriver rapidement au cœur de ce qui nous intéresse, la représentation.

### 3. Les caractéristiques d'un état mental<sup>26</sup>

#### a. Intentionnalité

La première propriété que nous allons étudier est celle que Brentano décrit comme « ce qui caractérise le mieux sans aucun doute les phénomènes psychiques »<sup>27</sup>, c'est-à-dire l'intentionnalité<sup>28</sup>. Cette notion est évidemment extrêmement complexe et fait place à énormément de débats dans la littérature contemporaine, et je n'aborderai ici que quelques points permettant une bonne compréhension de la conception de la représentation chez Brentano<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.1, §9, p. 110. Je souligne.

<sup>26</sup> Je précise que si je présente l'intentionnalité en premier (dû à son caractère privilégié et son importance dans la suite de ce travail), l'ordre dans lequel les autres propriétés apparaissent est purement contingent et ne signifie rien de spécifique.

<sup>27</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, Livre II, ch.1, §9, p. 110.

<sup>28</sup> Brentano est généralement connu pour avoir développé la thèse de l'intentionnalité de l'esprit (aussi appelée, de façon un peu trop réductrice, la thèse de Brentano). Il me semble important de mentionner que si l'intentionnalité est un effet une caractéristique importante des états mentaux, ce n'est pas la seule (ce que la citation met bien en évidence, quand Brentano dit « le mieux »), comme il est parfois expliqué dans certaines interprétations.

<sup>29</sup> Pour une introduction plus complète aux enjeux et débats de la notion d'intentionnalité dans la littérature contemporaine, voir P. Jacob, "Intentionality", in E.N. Zalta, U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2023 ; ou W. Lyons, *Approaches to intentionality*, Oxford University Press, 1995.

L'intentionnalité, pour le formuler simplement, c'est le rapport à quelque chose à titre d'objet<sup>30</sup>. Quand je pense, je pense à « quelque chose ». Quand je juge, je juge que « quelque chose ». Quand j'aime, quand j'imagine, quand je crois, quand j'espère, c'est toujours « quelque chose ». Pour le dire avec ses mots :

« Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen-Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite »<sup>31</sup>.

S'il est intéressant de noter que Brentano n'utilise pas lui-même le terme « intentionnalité »<sup>32</sup> mais qu'il parle d'« inexistence intentionnelle » (*die intentionale Inexistenz*), de « relation à un contenu » ou encore de « direction vers un objet », c'est cependant bien la même idée qui se cache derrière ces différentes expressions. L'intentionnalité est une particularité propre aux états mentaux, ils « contiennent intentionnellement un objet (*Gegenstand*) en eux »<sup>33</sup>, ils ont un rapport à quelque chose à titre d'objet. La situation que j'ai décrite plus haut nous en donne plein d'exemples : je vois *mon ordinateur*, je sens *l'odeur de ma tasse de thé*, je désire *partir en vacances*, je goûte *le spéculoos*, je pense à *ma facture*, etc. Pour le formuler en termes du langage, les verbes d'attitude ont toujours un complément d'objet direct. Pour le dire encore autrement, toute expérience mentale a toujours un « quelque chose » en opposition à « un rien », nous pensons/voyons/jugeons/imaginons/désirons toujours quelque chose (et non pas rien), il n'y a pas de représentation sans un objet représenté, d'imagination sans un objet imaginé ou de désir sans un objet désiré<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Concernant la question de savoir si l'intentionnalité est une relation ou non, je ne me prononcerai pas ici, cela n'étant pas utile à notre recherche. Sur la conception de l'intentionnalité comme « quelque chose de relatif » par Brentano, voir F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Annexe 1911, ch. 1 et 2, p. 285-291 ; ainsi que F. Brentano, *Psychologie descriptive*, tr. fr. A. Dewalque, Gallimard, 2017, partie 1, ch. 2, D., 3., p. 94-96.

<sup>31</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Livre II, ch.1, §5, p. 101-102.

<sup>32</sup> Dans l'édition publiée de *Psychologie du point de vue empirique*, mais il l'utilise apparemment dans certains manuscrits.

<sup>33</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Livre II, ch.1, §5, p. 102

<sup>34</sup> Si tout état mental est intentionnel pour Brentano, il existe des débats sur le caractère intentionnel (ou non) de certains états mentaux particuliers, comme la douleur, les émotions ou les humeurs. Pour plus d'informations à ce sujet, voir par exemple Tim Crane, « Intentionality as the Mark of the Mental », in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Cambridge University Press, 1998, p. 229-251 ; Searle, *Intentionality – an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

## b. Unité

Une deuxième propriété qui caractérise les états mentaux est l'unicité, l'idée que « nous percevons toujours *comme unité* les phénomènes psychiques »<sup>35</sup>. Par là il faut comprendre que notre expérience nous apparaît toujours comme unifiée : lorsque j'ai décrit mon expérience, je n'ai pas eu une suite d'états séparés comme si je voyais mon ordinateur *puis* je sentais ma tasse, *ensuite* je goûtais mon spéculoos *et, finalement*, je désirais partir en vacances. Mais, au contraire, mon expérience est unifiée, au sens où mes perceptions, mes désirs, mes pensées, mes croyances, etc. se déploient ensemble, en même temps et je ne peux les dissocier que par un acte d'abstraction. En ce sens, les états mentaux sont différents des phénomènes physiques, comme nous l'explique Brentano :

« Ne peut-on pas dire pourtant que d'une certaine façon le phénomène psychique se présente toujours seul, tandis que plusieurs phénomènes physiques peuvent se produire en même temps ? Oui, mais en ce sens seulement qu'à l'observateur qui les perçoit intérieurement toute la variété des phénomènes psychiques apparaît toujours comme une unité ; or il n'en est pas de même pour les phénomènes physiques qu'il saisit simultanément par la perception dite extérieure. – Comme dans beaucoup d'autres cas, bien des psychologues ont ici confondu unité et simplicité »<sup>36</sup>.

Ainsi, si mon expérience est complexe, elle n'en est pas moins unie pour autant :

« Lorsque nous percevons en même temps une couleur, un son, la chaleur, une odeur, rien ne nous empêche de faire correspondre chaque sensation à une chose différente. Quant à la variété des actes sensitifs correspondants : celui de voir, d'entendre, d'éprouver une impression thermique ou olfactive, et des actes simultanés : celui de vouloir, de ressentir, de réfléchir, sans oublier la perception interne qui nous donne connaissance de tout cela, nous sommes obligés de les considérer comme des phénomènes partiels d'un phénomène unique où ils sont contenus et comme une seule réalité synthétique »<sup>37</sup>.

Voilà, rapidement, ce que Brentano entend par unité<sup>38</sup>, et la description que je donnais au début reflète bien cette idée : c'est mon expérience globale que je décris, en tant qu'elle est unifiée, même si c'est un complexe d'états mentaux comme ma perception de l'ordinateur, de l'odeur du thé, du goût du spéculoos, de ma pensée, etc.

---

<sup>35</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique, op. cit.*, Livre II, ch.1, §9, p. 110.

<sup>36</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.1, §8, p. 109.

<sup>37</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.1, §8, p. 109-110.

<sup>38</sup> Je n'approfondirai pas plus ici ce problème de l'unité de la conscience qui est un vaste problème, certes passionnant, mais qui ne concerne pas directement notre sujet ici. Pour plus d'information sur la conception brentanienne de l'unité de la conscience, voir son chapitre « De l'unité de la conscience », dans *Psychologie du point de vue empirique, op. cit.*, Livre II, ch.4, p. 169-189. Pour une introduction plus générale au problème de l'unité de la conscience, voir A. Brook, P. Raymont, « The Unity of Consciousness », in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2021.

### c. Objet de perception interne et existence effective

Une troisième propriété des états mentaux, c'est qu'ils sont perçus exclusivement par la perception interne, en opposition aux phénomènes physiques qui font l'objet d'une perception externe. Cela implique, selon Brentano, que les états mentaux sont immédiatement évidents, indubitables, car la perception interne a ce caractère d'évidence immédiate. Par exemple, quand je vois mon ordinateur, quand je goûte mon spéculoos, quand je désire partir en vacances, quand je pense que je suis, je sais que je vois mon ordinateur, il est évident que je goûte mon spéculoos, il est indubitable que je désire partir en vacances, j'ai la certitude que je suis<sup>39</sup>. Et cela est différent de la perception externe où des phénomènes d'illusion ou d'hallucination sont possibles. Pour Brentano, la perception interne est la seule vraie perception au sens fort (*Wahrnehmung* signifie saisie du vrai), nous percevons les états mentaux tels qu'ils apparaissent<sup>40</sup>.

De là découle directement une autre propriété, l'existence effective, au sens que si les phénomènes mentaux et les phénomènes physiques ont une existence intentionnelle (c'est-à-dire, ils sont des objets de ma perception, qu'elle soit interne ou externe), la certitude immédiate qui accompagne les phénomènes internes leur donne une existence effective, ce sont les seuls phénomènes réellement perçus. Brentano nous donne des exemples pour comprendre cela :

« Les phénomènes psychiques, avons-nous dit, sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du terme. Nous pouvons dire tout aussi bien que ce sont les phénomènes qui seuls possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie, le désir existe effectivement ; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle »<sup>41</sup>.

Pour reprendre nos exemples, quand je vois mon ordinateur devant moi, l'objet physique pourrait en fait ne pas exister (ce serait une illusion ou une hallucination), mais mon état mental de « voir mon ordinateur », lui, est bien réel, je sais que je vois mon ordinateur, même si l'objet

---

<sup>39</sup> Les lecteurs les plus aguerris auront reconnu ici un clin d'œil à Descartes, et celui-ci n'est pas anodin car il me permet de mettre en avant une difficulté chez Brentano qui mériterait d'être clarifiée : dans le point II de l'appendice de 1911, Brentano explique que la perception interne n'est pas explicite et distincte mais souvent implicite, confuse et source de nombreuses erreurs, sans que cela ne retire rien à son caractère évident. Comment la perception interne peut-elle être évidente et confuse en même temps ? Voilà une question qui serait intéressante de creuser, l'évidence étant généralement conçue comme quelque chose de clair et distinct, comme le fait Descartes dans ses *Regulae* – R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, tr. fr. J. Brunschwig, Librairie Générale Française, coll. « Livre de Poche », 2002, R III, p. 85. Des pistes sur cette question sont abordées en termes de complexité par Brentano dans « de la conscience sensible et noétique », *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, Livre III, p. 383-478, ainsi que dans *Psychologie descriptive*, *op. cit.*

<sup>40</sup> Il est important de préciser que la perception interne est différente de l'observation interne pour Brentano. Pour bien comprendre cette distinction, voir le §9 de « De la conscience interne », dans *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, Livre II, chapitre 2, p. 113-149 ; ainsi que « De la relation psychique à quelque chose à titre d'objet second », dans *ibid.*, appendice de 1911, II, p. 288-291.

<sup>41</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, Livre II, ch.1, §7, p. 105.

dans le monde physique n'est pas réel. Voilà ce qu'il faut donc entendre par objet de perception interne et existence effective.

#### d. Non-spatialité

Une des premières tentatives de définition que Brentano fait des phénomènes mentaux, c'est qu'ils sont non étendus. Par-là, il faut simplement comprendre que si un phénomène physique est situé, c'est-à-dire qu'il se déroule dans l'espace avec une localisation précise et une certaine extension (l'ordinateur est sur la table, le thé est dans la tasse, le spéculoos est dans ma bouche, etc.), un phénomène mental n'est *a contrario* situé nulle part :

« Il en va tout autrement pour les phénomènes psychiques : la pensée, la volonté ne comportent ni extension ni localisation spatiale »<sup>42</sup>.

Mon état mental de « voir l'ordinateur » n'est pas sur la table, ce n'est pas quelque chose qui rentre dans ma tête, ce n'est pas une chose étendue ; ma pensée du spéculoos n'est pas quelque chose qui flotte dans ma tête. C'est donc une propriété négative que possèdent les états mentaux ici, ils n'ont pas d'étendue spatiale.

#### e. Caractère (ou fondement) représentationnel

Nous avons vu rapidement cinq propriétés des états mentaux. Tous les états mentaux sont intentionnels, se présentent comme unifiés, sont l'objet de la perception interne et ont donc une existence effective, et ils ne sont pas étendus. La sixième propriété (que Brentano présente en fait en premier) est celle qui va le plus nous intéresser. Tout état mental est soit une représentation, soit fondé sur une représentation. Cette définition est assez simple à saisir *prima facie*, et il suffit de prendre des exemples pour comprendre : si je me représente mon ordinateur, c'est une représentation. Si j'imagine une licorne, si je pense à une plage ensoleillée, si je désire une tarte aux pommes, j'ai en même temps une représentation de la licorne, de la plage ensoleillée ou de la tarte aux pommes. Donc tout état mental est soit une représentation, soit fondé sur une représentation.

#### f. Une première définition de la représentation

Après ce rapide survol, nous pouvons donc entamer une première définition (très lacunaire) de la représentation : une représentation est un état mental – elle est même l'état mental le plus fondamental – et à ce titre elle est intentionnelle, une, non spatiale, objet de perception interne et elle a une existence effective.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.1, §4, p. 99.

Maintenant, une question se pose. Pourquoi est-ce que tout état mental est soit une représentation, soit fondé sur une représentation ? Qu'est-ce qui rend la représentation plus fondamentale parmi tous les états mentaux ? Qu'est-ce qui la différencie des autres états mentaux ? Pour comprendre cela, il nous faut rentrer plus en détail dans l'œuvre de Brentano, notamment sa classification des états mentaux.

#### 4. La classification des états mentaux.

Dans la seconde partie du Livre II de sa *Psychologie*<sup>43</sup>, Brentano va déployer une classification des états mentaux qui va lui permettre de distinguer entre les différents types d'états mentaux. Ces distinctions sont importantes car elles vont nous donner les critères pour spécifier notre définition de la représentation.

Brentano va distinguer trois classes fondamentales d'états mentaux : la classe des représentations (*Vorstellungen*), la classe des jugements (*Urteile*) et la classe des affections (*Gemütsbewegungen*). Ces classes sont fondamentales car, à partir de seulement ces trois classes, nous pouvons décrire toute notre vie mentale. C'est-à-dire que notre vie mentale – la multitude d'états mentaux que nous avons à tout instant, notre flux de conscience, comme l'exemple que j'ai donné précédemment de l'ordinateur et du spéculoos – peut être décomposée en trois catégories ultimes qui, lorsqu'elles sont combinées de différentes façons, permettent de rendre compte de la grande complexité de nos états mentaux.

Je reviendrai plus en détail sur cette complexité et sur la manière dont ces classes se distinguent et s'articulent, mais nous allons d'abord rapidement les passer en revue.

##### a. La classe des représentations

La classe des représentations est la plus fondamentale des trois, puisque nous avons vu que pour Brentano, tout état mental est soit une représentation, soit fondé sur une représentation. Par-là, il exprime un rapport de dépendance unilatérale entre cette classe et les autres états mentaux, c'est-à-dire que tout état mental aura besoin d'une représentation, la représentation sera la condition nécessaire à tout autre état mental. Il nous donne des exemples pour bien comprendre ce qu'il entend par représentation et pourquoi elle est plus fondamentale :

« Nous nous sommes expliqués déjà sur ce que nous appelons *représentation*. Nous parlons de représentation chaque fois que quelque chose nous apparaît. Quand nous voyons quelque chose, nous nous représentons une couleur ; quand nous entendons quelque chose, nous nous représentons un son ;

---

<sup>43</sup> F. Brentano, « De la classification des phénomènes psychiques », dans *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, Livre II, p. 191-282.

quand nous imaginons quelque chose, nous nous représentons une image. Employant le mot avec cette signification générale, nous avons pu dire que l'activité psychique ne pouvait jamais se rapporter à quelque chose qui ne fût pas objet de représentation. Lorsque j'entends et comprends un nom, je me représente ce qu'il désigne ; et les noms n'ont en général d'autre but que de provoquer des représentations »<sup>44</sup>.

Donc à chaque fois que j'aurai un jugement, une affection ou un état plus complexe à propos d'un objet, j'aurai aussi nécessairement une représentation de cet objet. Voilà pourquoi la représentation est la classe la plus fondamentale.

#### b. La classe des jugements

Cette classe, comme son nom l'indique, regroupe tous les jugements. Par jugement, Brentano entend « le fait de reconnaître (comme vrai) ou de rejeter (comme faux) (*Annehmen – Verwerfen*) »<sup>45</sup>, c'est-à-dire que, juger un objet, c'est lui reconnaître soit une certaine vérité dans le cas d'un jugement affirmatif soit une certaine fausseté dans le cas d'un jugement négatif, c'est accepter ou rejeter l'objet. Par exemple, quand je juge qu'il y a un chat dans la pièce, je ne fais qu'accepter qu'il y a un chat ; quand je juge que ce chat est noir, je reconnais que ce chat est bien noir (et non pas roux) ; quand je juge que le spéculoos est bon, j'admets que la propriété/le prédicat « être bon » s'applique bien au spéculoos ; quand je juge qu'il n'y a pas de licorne, je rejette l'existence de la licorne.

Il faut bien saisir que Brentano propose ici une conception plus large du terme « jugement » que ce que fait habituellement la tradition, ce qu'il met lui-même en évidence :

« Mais nous avons déjà fait remarquer qu'on parle également d'affirmation ou de rejet dans des cas où beaucoup de gens n'emploient pas le terme de jugement, comme par exemple à propos de la perception des actes psychiques et à propos du souvenir. Et rien ne pourra nous empêcher de ranger également ces dans la classe du jugement »<sup>46</sup>.

Traditionnellement, un jugement est considéré comme une attitude propositionnelle du type « S juge que *p* », c'est-à-dire que le sujet se rapporte d'une certaine façon à une proposition. Par exemple, « Odile juge que Louis est mal habillé » ou « Je juge que tu as tort » sont des jugements propositionnels, Odile se rapporte à la proposition « Louis est mal habillé » et je me rapporte à la proposition « tu as tort ». Cependant, pour Brentano, le jugement n'est pas que cela, mais il l'utilise dans un sens plus large. Juger c'est accepter ou rejeter, et cette acceptation ou ce rejet s'applique aussi bien à une proposition qu'à un objet. Par exemple, il n'y a pas besoin

---

<sup>44</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Livre II, ch.6, §3, p. 217.

<sup>45</sup> *Id.*

<sup>46</sup> *Id.*



de formuler la proposition « il y a un chat sur la table » pour accepter ou rejeter ma perception du chat sur la table, j'accepte ou rejette directement ma perception et son contenu, je n'ai pas besoin de me rapporter à une proposition pour formuler un jugement. Carl Stumpf résume bien cette idée dans un passage de *Franz Brentano : zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre* :

« En appréciant la théorie très controversée du jugement de Brentano, par laquelle il a eu une grande influence sur la philosophie contemporaine, il faut toujours tenir compte du fait qu'il utilise le terme "jugement" dans un sens beaucoup plus général que l'usage qu'en font la plupart des gens. Il faut se rappeler que pour lui, toute perception, interne ou externe, est un jugement, qu'il y trouve déjà une affirmation élémentaire, une position, et que tout acte psychique est pour lui, dès le début, associé à une affirmation de soi évidente, donc un jugement dans ce sens le plus large. Tout cela est naturellement très éloigné du point de vue qui ne connaît que des jugements (énoncés) formulés par le langage, avec un sujet et un prédicat »<sup>47</sup>.

Brentano va également distinguer deux sous-classes, deux modalités différentes du jugement : les jugements d'affirmation et les jugements de rejet. Il ne faut rien comprendre de plus complexe ici que ce que les exemples ont montré, ce qui va caractériser un jugement, c'est que j'accepte comme vrai ou que je rejette comme faux le contenu de l'état mental ou de la proposition. De plus, tout jugement (d'acceptation ou de rejet) requiert une représentation puisque c'est un état mental : si je juge qu'il y a un chat sur la table, j'ai aussi une représentation du chat sur la table.

Ainsi le jugement, dans son sens élargi, compose une classe fondamentale des phénomènes mentaux, il a besoin d'une représentation et il est de deux types : soit un jugement d'affirmation, soit un jugement de rejet.

### c. La classe des affections

Ce que j'appelle la classe des affections correspond à ce que Brentano appelle les mouvements affectifs (*Gemütsbewegungen*), l'intérêt (*Interesse*) ou les phénomènes d'amour et de haine (*Liebe und Hass*). Cette classe regroupe les états mentaux qui ont rapport à des phénomènes d'amour ou de haine dans un sens large, comme des sentiments, des émotions, des

---

<sup>47</sup> « Bei der Würdigung der viel umstrittenen Urteilslehre Brentanos, durch die er am meisten auf die zeitgenössische Philosophie eingewirkt hat, muß man immer beachten, wie ungeheuer viel allgemeiner er den Ausdruck „Urteil" gegenüber dem Sprachgebrauche der meisten faßt. Man braucht nur daran zu denken, daß ihm jede Wahrnehmung, innere wie äußere, ein Urteil ist, daß er darin schon eine elementare Bejahung, Setzung findet, und daß ihm mit jedem beliebigen psychischen Akte von den ersten Anfängen an eine evidente Selbstbejahung, also ein Urteil in diesem weitesten Sinne, verbunden scheint. Von dem Standpunkt, der nur sprachlich formulierte Urteile (Aussagen), und zwar mit Subjekt und Prädikat, kennt, ist dies alles natürlich himmelweit entfernt » - C. Stumpf, « Erinnerungen an Franz Brentano », in O. Kraus, *Franz Brentano – zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, Beck Verlag, 1919, p. 133. Ma traduction.

volontés, des désirs, des intérêts, des souhaits, des espoirs, ce qui génère du plaisir ou du déplaisir. Brentano nous donne un exemple pour clarifier cela :

« Prenons comme exemple la série ci-après : tristesse – désir du bien que l’on regrette de ne pas posséder – espoir qu’il nous sera départi – tentation de nous le procurer – courage d’oser entreprendre – décision volontaire de passer à l’acte. L’un des extrêmes est un sentiment, l’autre une volition ; et ils paraissent loin l’un de l’autre. Mais si l’on ne considère que les termes intermédiaires et que l’on ne compare jamais que les deux termes qui se suivent immédiatement, ne trouve-t-on pas partout la liaison la plus intime et une transition quasi imperceptible ? »<sup>48</sup>.

Tout comme dans le jugement un objet est jugé vrai ou faux, dans la classe des affections un objet est aimé ou haï. J’aime la glace au spéculoos, je déteste les bananes, je désire avoir du soleil, j’espère ne pas avoir de la pluie, je veux partir en vacances, etc., tous ces états mentaux sont caractérisés par un rapport à l’objet qui relève de l’amour ou de la haine et se retrouvent dans cette catégorie<sup>49</sup>. De plus, les affections vont aussi avoir besoin d’une représentation, mais elles vont également avoir besoin d’un jugement. Ainsi, si je suis heureux de voir un chat sur la table, j’ai en même temps une représentation d’un chat sur la table *et* je juge qu’il y a un chat sur la table. Voilà ce qui caractérise une affection.

#### d. Analyse des états mentaux

Maintenant que nous avons une meilleure idée de la classification de Brentano, il est intéressant de comprendre comment ces classes s’articulent. J’ai mentionné que ces classes, lorsqu’elles sont combinées de différentes façons, permettent de rendre compte de la grande complexité de nos états mentaux. Comment cela fonctionne-t-il ?

Je peux avoir une représentation, un jugement ou une affection (ou les trois à la fois), ce sont des états mentaux fondamentaux qui ne requièrent rien d’autre (ou presque, nous avons vu la relation de dépendance unilatérale qui les lie), des états plus « simples »<sup>50</sup> en quelque sorte, des « briques » qui permettent de composer d’autres états mentaux. Une perception ou une imagination, *a contrario*, est un état mental plus complexe, composé de représentations, de jugements *et/ou* d’affections. Par exemple, si je perçois une tasse de thé sur la table, j’ai à la

---

<sup>48</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, Livre II, ch.8, §1, p. 253.

<sup>49</sup> Le choix de regrouper sous une même catégorie tous ces phénomènes n’est pas sans difficulté, mais ne pouvant m’étendre ici sur le sujet, j’invite le lecteur, si cela l’intéresse, à regarder le chapitre que Brentano dédie à ce sujet : Brentano, « Unité de la classe fondamentale comprenant sentiment et volonté », dans *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, ch.8, p. 251-278.

<sup>50</sup> Attention que cette formulation peut induire en erreur, ce sont également des phénomènes complexes, mais qui sont plus simple au sens d’une unité fondamentale qui permettent de construire quelque chose de plus complexe : « un préjugé très compliqué [réside dans la supposition qu’un nom simple représente un concept simple]. Or, on pense que la représentation elle-même devrait être simple et on ne remarque pas du tout son caractère complexe » - F. Brentano, *Psychologie descriptive*, tr. fr. A. Dewalque, Gallimard, 2017, Annexe I, p. 230.

fois une représentation de la tasse de thé sur la table et je l'accepte comme présente.  
Schématiquement :

Pour une perception  $P$ , une représentation  $R$ , un jugement  $J$  et  $t$  la tasse de thé sur la table,

$$P(t) \Leftrightarrow [R(t) \wedge J(t)]$$

Comprise comme cela, une perception serait composée d'une représentation et d'un jugement affirmatif. Au contraire, si j'imagine une tasse sur la table, j'ai à la fois une représentation d'une tasse sur la table et je ne l'accepte pas comme présente (puisque je l'imagine) :

Pour une imagination  $I$ ,

$$I(t) \Leftrightarrow [R(t) \wedge \neg J(t)]$$

En ce sens, une imagination serait composée d'une représentation et d'un jugement de refus. Je peux aussi (parce que j'ai vraiment envie d'en boire) désirer qu'il y ait une tasse de thé sur la table :

Pour un désir  $D$  et une affection  $A$ ,

$$D(t) \Leftrightarrow [I(t) \wedge A(t)]$$

Et de cette façon le désir serait décrit comme une imagination à laquelle s'ajoute une affection d'amour, qui pourrait encore être décomposé en :

$$D(t) \Leftrightarrow [R(t) \wedge \neg J(t) \wedge A(t)]$$

Ce qui montrerait qu'un désir est composé ultimement par une représentation, un jugement de rejet et une affection d'amour.

Ainsi, à partir de ces trois classes fondamentales, Brentano soutient qu'il est possible de décrire toute notre vie mentale, tous nos états mentaux, peu importe leur degré de complexité<sup>51</sup>.

##### 5. Définition négative de la représentation

Tout ceci nous permet de mieux comprendre cette notion de représentation qui fait l'objet de notre enquête. Nous avons vu, en première définition approximative, qu'une représentation est un état mental, même l'état mental le plus fondamental, et qu'à ce titre elle

---

<sup>51</sup> Je précise ici que l'analyse précise des états mentaux (la manière exacte dont ils sont composés) est ouverte à interprétation, je ne donne comme exemple qu'une façon possible de décrire la perception, l'imagination et le désir.

avait une série de caractéristiques (intentionnalité, unité, etc.). Mais il n'était pas clair de savoir pourquoi c'était l'état le plus fondamental et ce qui la différenciait des autres états mentaux.

La relation de dépendance unilatérale – pour rappel, la représentation est le plus fondamentale et ne requiert rien, la classe des jugements requiert une représentation et la classe des affections requiert une représentation et un jugement – nous permet de comprendre pourquoi Brentano considère que tout état mental est (ou bien repose sur) une représentation : la représentation est la condition nécessaire aux autres classes fondamentales d'états mentaux, et, par extension, à tous les états mentaux. C'est ce qu'il explique bien dans ce passage :

« Cette représentation ne constitue pas seulement le fondement du jugement, mais aussi du désir et de tout acte psychique. Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré, rien ne peut être espéré ou craindre, qui n'ait d'abord été représenté »<sup>52</sup>.

Cela est d'ailleurs bien mis en valeur dans l'analyse des états mentaux, quand j'ai un état mental (autre qu'une représentation), j'ai toujours en même temps une représentation qui l'accompagne, il y a toujours un  $R(x)$  qui apparaît dans la formalisation.

Cependant, la caractérisation de la représentation qui ressort de cette analyse de la classification de Brentano est purement négative. Une représentation, c'est ce qui n'est ni un jugement ni une affection. Une représentation n'a pas de polarité, c'est ce qui est neutre, ce qui n'est ni accepté/rejeté ni aimé/haï, c'est ce qui est simplement présent à mon esprit et qui accompagne tout acte mental :

« Entre les représentations, nous ne trouvons pas de *contraires*, hors des objets appréhendés. En tant que la chaleur et le froid, la lumière et l'obscurité, un son aigu et un son grave, etc., constituent de tels contraires, nous pouvons dire que la représentation de l'un s'oppose à celle de l'autre. Et dans un autre sens, il n'existe absolument aucune opposition dans le domaine entier de ses activités psychiques »<sup>53</sup>.

Si je reprends des exemples que nous avons vu : quand je vois mon ordinateur, je me représente mon ordinateur ; quand je juge qu'il y a un chat sur la table, je me représente un chat sur la table ; quand je désire une tasse de thé, je me représente une tasse de thé ; etc. Ma représentation de l'ordinateur, du chat sur la table, de la tasse de thé, ces représentations sont de simples états mentaux présents à mon esprit, je n'ai pas d'engagement vis-à-vis d'elles :

« En ce qui concerne les relations *représentatives*, nous n'avons affaire ici à aucun couple d'oppositions analogue à ceux de la haine et de l'amour, de la croyance ou de la dénégation. Sans doute nous pouvons

---

<sup>52</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique, op. cit.*, Livre II, ch.1, §3. p. 93.

<sup>53</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.7, §9. p. 239.

nous représenter que quelqu'un croit à quelque chose ou nie quelque chose, mais le cas alors est le même que celui de la représentation du blanc et du noir ; les oppositions ne concernent que les *objets* »<sup>54</sup>.

Ce n'est qu'avec un autre acte mental (lorsque je vois, je juge, je désire) qu'une dynamique ne se crée et que je me positionne d'une façon ou d'une autre, que j'ai une forme d'attitude pour ou contre ces objets, comme Brentano nous l'explique avec le jugement et l'affection :

« En outre, dans les représentations il n'y a pas d'*intensité* en dehors de l'acuité et de la vivacité plus ou moins grande du phénomène. En s'y ajoutant, l'amour et la haine introduisent une espèce nouvelle d'intensité, l'énergie plus ou moins grande, le degré de violence ou de modération dans la force de ces sentiments. Mais nous trouvons aussi, de façon tout à fait analogue, une espèce absolument nouvelle d'intensité dans le jugement qui se joint à la représentation. Il est clair en effet que le degré plus ou moins élevé de certitude dans la conviction ou l'opinion ne ressemble en rien davantage à la différence intensive des représentations que la différence d'intensité propre à l'amour. Bien plus, dans les représentations, on ne trouve *ni vertu, ni perversité morale, ni connaissance vraie, ni erreur*. Tout cela leur est intrinsèquement étranger »<sup>55</sup>.

Ainsi, la représentation est l'état mental fondamental nécessaire à tout état mental, qui n'est ni un jugement, ni une affection et qui n'engage en rien – c'est-à-dire, qui déploie une attitude neutre vis-à-vis de son objet, qui est simplement présent à mon esprit. Voilà comment nous pouvons comprendre la représentation chez Brentano, au moins dans un premier temps.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, Livre III, section 2, ch. 1, §4. p. 427.

<sup>55</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.7, §9. p. 239-240.

## II. La représentation phénoménale/phénoménologique

### 1. Introduction

Afin de comprendre pourquoi et en quel sens la notion de « représentation » est fondamentale dans l'œuvre de Brentano, une question s'est d'abord posée à nous : qu'est-ce qu'une représentation ? Nous avons vu que Brentano donnait une réponse négative à cette question : c'est l'état fondamental neutre, qui n'engage en rien, qui est simplement présent à mon esprit, tel un neutron nécessaire à la bonne articulation du noyau atomique.

Cependant, se contenter d'une définition négative est assez insatisfaisant. Si nous comprenons que la représentation se distingue des autres états mentaux par ce qu'elle n'a pas, il me semble plus intéressant, dans le but de bien cerner le sens de la « représentation », d'essayer de relever les différents indices que Brentano a pu laisser pour reconstruire une définition positive. Qu'est-ce qui caractérise une représentation ? Comment fonctionne-t-elle ? Y a-t-il différents types de représentations ? C'est ce que nous allons maintenant essayer de comprendre.

Pour cela, nous allons dans un premier temps explorer l'intention du concept – ce qu'il signifie, ce qu'il faut entendre par « représentation » – afin de cerner plus précisément la notion de représentation que Brentano propose, avant de nous intéresser à son extension, c'est-à-dire de regarder les différents types de représentations qui tombent sous cette notion, d'analyser les différentes modalités que nous pouvons lui trouver.

### 2. Le concept de représentation – intention

#### a. La distinction entre acte et objet

Une façon d'aborder positivement l'analyse de la représentation se présente à travers la distinction entre acte, contenu et objet<sup>56</sup>. Lorsque nous disons que « dans toute représentation, il y a toujours un objet représenté », nous disons en fait plusieurs choses : par « représentation », nous entendons à la fois un *acte* de représentation (je suis en train de me représenter quelque chose) et un *contenu* de représentation (ce que je suis en train de me représenter) ; par « représenté », nous entendons à la fois un *contenu* représenté (ce que je suis en train de me représenter) et un *objet* représenté (l'objet extérieur dont j'ai une représentation). L'acte est le

---

<sup>56</sup> Cette distinction est généralement attribuée à un élève de Brentano, Kazimierz Twardowski, dans *Sur la théorie du contenu et de l'objet de représentation*, 1894, dans Husserl, Twardowski, *Sur les objets intentionnels*, tr. fr. J. English, Vrin, 1993, p. 85-200, mais certains auteurs défendent que cette distinction est déjà présente chez Brentano dans sa *Psychologie*. Voir par exemple G. Fréchette, « Brentano's Thesis (Revisited) », in D. Fisette, G. Fréchette (eds.), *Themes from Brentano*, Rodopi, 2013, p. 91-119.



chose, c'est un état mental. Par exemple, lorsque je me représente le bruit de la pluie ou l'odeur d'une fleur, il semble difficilement acceptable de dire que ces représentations sont des « activités » ou des « actions », car j'entends et je sens « passivement », au sens que je ne peux pas ne plus entendre ou ne plus sentir la pluie et la fleur. C'est pour cela que nous avons tendance aujourd'hui à parler d'état mental plutôt que d'acte mental, afin d'éviter l'ambiguïté<sup>59</sup>.

Nous pouvons donc comprendre qu'une représentation, c'est en premier lieu l'acte que fait un sujet de se représenter quelque chose. Mais comment caractériser cet acte plus en détail ? Grâce à « ce qui caractérise le mieux sans aucun doute les phénomènes psychiques »<sup>60</sup>, l'intentionnalité.

#### b. L'intentionnalité comme caractéristique positive de la représentation

Une autre manière d'approfondir notre caractérisation de la représentation est de l'aborder à travers la notion d'intentionnalité. Pour rappel, l'intentionnalité est le rapport à quelque chose à titre d'objet. Quand je pense, je pense à « quelque chose ». Quand je juge, je juge que « quelque chose est le cas ». Quand j'aime, quand j'imagine, quand je crois, quand j'espère, c'est toujours « quelque chose ». Brentano la définit précisément comme :

« L'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite »<sup>61</sup>.

Si j'ai déjà mentionné que, pour Brentano, l'intentionnalité est « ce qui caractérise le mieux sans aucun doute les phénomènes psychiques »<sup>62</sup>, il est intéressant de se demander pourquoi, et d'essayer de comprendre en quoi cette question nous éclaire sur le problème de la représentation.

La réponse, à mon sens, se trouve dans cette petite phrase : « tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, *mais chacun le contient à sa façon* »<sup>63</sup>. Ce qui

---

<sup>59</sup> Il est intéressant de noter que si les termes « acte » et « état » mental sont souvent utilisés comme synonymes, ils ont parfois servi à distinguer certains phénomènes dans une description phénoménologique, comme le fait par exemple Adolf Reinach en distinguant entre conviction et affirmation, entre état et acte. Voir A. Reinach, « Théorie du jugement négatif », tr. fr. M. de Launay, dans *Revue de Métaphysique et Morale*, 101 (3), 1996, p. 383-436.

<sup>60</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique, op. cit.*, Livre II, ch.1, §9, p. 110.

<sup>61</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.1, §5, p. 101-102.

<sup>62</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.1, §9, p. 110.

<sup>63</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.1, §5, p. 101-102. Je souligne.



distingue deux types d'états mentaux différents, c'est que le sujet se rapporte différemment à son objet, il a un mode intentionnel différent. Prenons un exemple : se représenter la couleur verte de la casquette de Sherlock Holmes, ce n'est pas pareil que de croire que la casquette de Sherlock Holmes est verte ou que de juger qu'elle est verte. Si je parle d'un même objet, à savoir la couleur verte de la casquette de Sherlock Holmes, je ne me rapporte pas à cet objet de la même manière, je suis dans des modes intentionnels différents.

Comprise ainsi, la représentation est donc une certaine manière qu'a le sujet de se rapporter à l'objet, c'est un mode intentionnel. Si Brentano parle de « mode intentionnel »<sup>64</sup>, de « mode d'immanence conscientielle de l'objet »<sup>65</sup>, de « mode de conscience »<sup>66</sup>, de « mode de relation à un contenu »<sup>67</sup> ou encore de « mode de relation de la conscience à son objet »<sup>68</sup> de façon égale, cela signifie simplement que le sujet se rapporte d'une certaine manière à l'objet de sa représentation. Avoir une représentation signifie simplement se rapporter d'une certaine manière – de façon représentationnelle, sur un mode représentationnel – à un objet. Se représenter un chat noir, c'est simplement se rapporter sur le mode de la représentation à un chat ; tout comme imaginer un chat noir ou percevoir un chat noir c'est se rapporter sur le mode de l'imagination ou de la perception à un chat noir.

Et, comme nous l'avons vu dans la classification des états mentaux<sup>69</sup>, ce mode représentationnel est, pour Brentano, le rapport le plus fondamental à l'objet, je me rapporte ultimement à un objet sur le mode de la représentation. Les autres classes de phénomènes mentaux reposent donc sur ce rapport et y ajoutent quelque chose pour rendre ce lien plus complexe. Ainsi, si dans une représentation je me rapporte d'une façon représentationnelle à l'objet, dans une perception je me rapporte à l'objet de façon représentationnelle et je m'y rapporte aussi de façon judicative, comme (le jugeant) présent. Dans le cas d'une imagination,

---

<sup>64</sup> « L'objet premier n'est nécessairement et universellement présent dans la conscience que suivant **le mode propre à la représentation, celui de l'intentionnalité** » – *ibid.*, Livre II, ch. 9, §2, p. 281. Je souligne.

<sup>65</sup> « Si **le mode d'immanence conscientielle de l'objet** du jugement était essentiellement celui qui appartient à l'objet de la représentation, on ne pourrait guère trouver de différence entre eux » – *ibid.*, Livre II, ch. 7, §2, p. 222. Je souligne.

<sup>66</sup> « Les phénomènes psychiques ne révèlent ni plus ni moins qu'une triple différence fondamentale quant à leur relation avec le contenu, ou, si l'on préfère, quant **au mode de conscience** » – *ibid.*, Livre II, ch. 8, §12, p. 278. Je souligne.

<sup>67</sup> « Nous croyons nous aussi qu'on doit distinguer d'après **leur mode de relation à un contenu** (*der verschiedenen Weise ihrer Beziehung zum Inhalte*), trois classes principales d'activités psychiques » – *ibid.*, Livre II, ch. 6, §3, p. 216. Je souligne.

<sup>68</sup> « Si le jugement n'ajoutait pas à la représentation un tout autre **mode de relation de la conscience à son objet** [...] » – *ibid.*, Livre II, ch. 7, §2, p. 222. Je souligne.

<sup>69</sup> *Cfr supra*, 1, I, 4., p. 20-24.

je me rapporte de façon représentationnelle à l'objet et je m'y rapporte également comme (le jugeant) non présent ou absent.

De cette façon, nous comprenons que Brentano, lorsqu'il parle de représentation, parle d'un acte assez simple : une représentation, c'est donc l'acte que fait un sujet de se rapporter d'une manière représentationnelle à un objet, et ce mode représentationnel est le fondement de tous les autres.

Maintenant, il nous reste à clarifier ce point : qu'est-ce que c'est que se rapporter « de façon représentationnelle » à un objet ? Qu'est-ce que c'est, au fond, une représentation ?

### c. Représenter = apparaître

Dans notre enquête sur le fondement représentationnel de l'expérience consciente, l'expérience phénoménale, nous nous sommes demandé ce qu'est une représentation.

Dans ce but, après avoir relevé les caractéristiques générales des états mentaux, nous avons distingué la représentation des autres états mentaux par sa neutralité, par son non-engagement, là où les autres états mentaux amènent une forme d'engagement, amènent à se positionner sur l'objet.

Dans une recherche de caractérisation positive, nous avons décomposé la représentation en acte – contenu – objet et avons identifié que c'est à la notion d'acte que Brentano s'intéresse, et nous avons exploré la notion d'intentionnalité pour comprendre que cet acte est une manière qu'a le sujet de se rapporter à son objet.

Maintenant que nous avons cerné ce qu'entendait Brentano lorsqu'il parle de représentation, nous pouvons nous demander de quoi il parle exactement. Qu'est-ce que ce « rapport représentationnel » ? Il va formuler la réponse en termes d'apparence :

« Mais la présence (*Gegenwärtig-sein*) même de tout ce qu'on vient d'énumérer [une grande quantité de représentations, par exemple des représentations de succession temporelle, de juxtaposition spatiale, de cause et d'effet] constitue déjà une représentation (*Vorgestellt-sein*) au sens que nous donnons à ce mot. Or, cette présence est présupposée par tout phénomène conscientiel : **qu'on considère quoi que ce soit qui apparaisse à la conscience**, avec haine, amour ou indifférence ; qu'on l'accepte ou qu'on le rejette ou qu'on réserve entièrement son jugement, **on ne peut mieux s'exprimer qu'en disant qu'on se représente cet objet** »<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique, op. cit.*, Livre II, ch.1, §3, p. 94-95. Je souligne.

Ainsi, est représenté ce qui m'apparaît. Quand je me représente quelque chose, cela signifie que cette chose m'apparaît. Prenons des exemples pour bien saisir ce qu'il veut dire.

Lorsque je fais une expérience, par exemple l'expérience visuelle de la tasse de thé sur la table ou de l'ordinateur devant moi, je peux dire que « j'ai une représentation de la tasse sur la table » ou que « j'ai une représentation de l'ordinateur devant moi ». En disant cela, je n'ai rien dit d'autre que « une tasse m'apparaît là maintenant sur la table » ou « un ordinateur m'apparaît là devant moi ». Et cela est valable pour tout type d'expérience : si je fais l'expérience auditive d'un coup de tonnerre, je dis que j'ai une représentation auditive du tonnerre et cela revient au même que de dire que le tonnerre m'apparaît. Si je fais l'expérience de l'odeur d'une fleur, je dis que j'ai une représentation olfactive de la fleur, et c'est équivalent de dire que l'odeur de la fleur m'apparaît. À chaque fois que je dis avoir une représentation de quelque chose, je pourrai toujours paraphraser en disant que cette chose m'apparaît et, vice versa, à chaque fois que quelque chose m'apparaît, je peux dire de cette chose que j'en ai une représentation. Brentano assimile donc les deux termes, et cela revient au même de parler d'apparence ou de représentation :

« Nous nous sommes expliqués déjà sur ce que nous appelons *représentation*. Nous parlons de représentation chaque fois que quelque chose nous apparaît. Quand nous voyons quelque chose, nous nous représentons une couleur ; quand nous entendons quelque chose, nous nous représentons un son ; quand nous imaginons quelque chose, nous nous représentons une image. Employant le mot avec cette signification générale, nous avons pu dire que l'activité psychique ne pouvait jamais se rapporter à quelque chose qui ne fût pas objet de représentation. Lorsque j'entends et comprends un nom, je me représente ce qu'il désigne ; et les noms n'ont en général d'autre but que de provoquer des représentations »<sup>71</sup>.

Cette reformulation permet de relier intuitivement la notion de représentation à notre expérience phénoménale, car, si la notion de représentation n'est pas toujours évidente – qu'est-ce que c'est qu'une « représentation auditive du tonnerre » ou qu'une « représentation d'une odeur » ? –, la notion d'apparence semble plus intuitive à comprendre.

En effet, se dire que nous nous représentons quelque chose visuellement est assez simple à comprendre, nous pouvons penser au modèle de l'image, se représenter visuellement quelque chose, c'est comme « avoir une image dans la tête » ; mais il n'est pas aisé de comprendre un son ou une odeur sur la métaphore de l'image, et il devient alors difficile de cerner exactement ce qu'il faut entendre par représentation. Tandis que, lorsque je parle en termes d'apparence, je

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, Livre II, ch.6, §3, p. 217.

fais directement appel à mon expérience : dire que « la tasse m'apparaît », c'est simplement dire que je fais l'expérience de la tasse, que je me rapporte d'une certaine manière – dans ce cas, visuellement – à la tasse ; dire que « le tonnerre m'apparaît », c'est juste dire que maintenant je fais l'expérience du tonnerre, que je me rapporte auditivement au tonnerre ; dire que « l'odeur de la fleur m'apparaît », cela signifie que je fais l'expérience de la fleur, que je me rapporte olfactivement à la fleur. Et les exemples ne se limitent pas aux cas d'expériences sensibles, cela fonctionne aussi pour la représentation du père Noël ou d'une équation : dire que je me représente le père Noël ou l'équation  $2+2=4$ , c'est dire que je fais l'expérience du père Noël/de l'équation en question.

En identifiant ainsi la représentation à l'apparence, Brentano, dont le « seul maître, c'est l'expérience »<sup>72</sup>, nous permet de comprendre la représentation en termes empiriques : avoir une représentation mentale, cela signifie que quelque chose m'apparaît, donc que j'ai une certaine expérience ; je fais l'expérience de voir une tasse, d'entendre le tonnerre, d'imaginer le père Noël ou de penser à une équation. Plus formellement, nous pouvons dire que pour tout sujet  $S$  et objet  $O$ ,  $S$  a une représentation mentale de  $O$  si et seulement si  $O$  apparaît à  $S$  – ce qui est équivalent à dire que  $S$  fait l'expérience de  $O$ .

Cette conception de la représentation – que nous pouvons appeler « représentation phénoménale » ou « représentation phénoménologique » – est assez atypique et s'éloigne des conceptions traditionnelles de la représentation : la représentation est une manière d'apparaître, une façon de se rapporter aux objets de mon expérience.

#### d. La représentation phénoménale

Maintenant que nous avons saisi que Brentano, lorsqu'il parle « représentation », parle de « quelque chose qui m'apparaît », il nous faut clarifier une série de choses.

D'abord, cette notion de représentation phénoménale nous présente une manière de comprendre la thèse posant la représentation comme l'état fondamental. Nous avons expliqué, grâce à la relation de dépendance unilatérale, que la représentation était la condition nécessaire aux autres états mentaux, qu'il fallait toujours qu'une représentation accompagne tout état mental. Mais cela n'est pas évident, et il est possible de remettre cette idée en question étant donné que Brentano n'avance pas spécialement d'argument sur le sujet. Formulé en termes d'apparence, la base de toute expérience, c'est que quelque chose m'apparaît, car je ne peux pas faire l'expérience de « rien » – il serait plus exact, dans ce cas, de dire que je n'ai pas

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, Avant-propos de la première édition, p. 11.

d'expérience. Ce fait est tellement fondamental qu'il ne requiert pas plus d'explication pour Brentano, il suffit de regarder dans sa propre expérience pour s'en convaincre : soit quelque chose m'apparaît et j'en fais l'expérience – l'ordinateur devant moi, le goût de ma tasse de thé, ma pensée du père Noël, mon désir de partir en vacances, mon souvenir du barbecue, etc. – soit rien ne m'apparaît, je n'ai pas d'expérience<sup>73</sup>. Cette reformulation nous permet de comprendre pourquoi la représentation est fondamentale pour Brentano, car c'est la condition nécessaire à toute expérience, à tout état mental, au sens où j'ai besoin que quelque chose m'apparaisse pour avoir un état mental.

Cette reformulation semble également nous expliquer pourquoi nous n'avions au départ qu'une caractérisation négative de la représentation : en étant le fondement des autres expériences, de différentes manières de me rapporter à l'objet, cette manière d'apparaître est neutre au sens que je ne m'y rapporte pas encore de telle ou telle façon spécifique. Pour que je juge le chat comme présent ou absent, que je l'aime ou le haisse, que je le désire, l'imagine, etc., il faut dans un premier temps que le chat m'apparaisse, et c'est seulement dans un second temps<sup>74</sup> que je déploie une multiplicité de rapports divers, en l'acceptant ou le rejetant, en l'aimant ou le haïssant, etc.

Ensuite, il faut préciser que, pour Brentano, lorsque je dis que quelque chose m'apparaît, ce n'est pas une représentation qui m'apparaît, mais lorsque quelque chose m'apparaît, j'ai une représentation de ce quelque chose. Par exemple, si je prends le livre devant moi (qui, à la surprise générale, s'intitule *Psychologie vom empirischen Standpunkte*), je peux dire que ce livre m'apparaît comme étant noir, assez grand, sur la table, etc., ou que j'ai la représentation d'un grand livre noir sur la table. Mais je ne dis pas que la représentation d'un grand livre noir sur la table m'apparaît, ou que le fait qu'un livre m'apparaisse cause une représentation. Brentano ne décrit pas ici la représentation comme les empiristes classiques, avec par exemple Hume qui va distinguer entre les *impressions* et les *ideas*, et où les secondes sont les copies des premières, comme il l'explique ici :

« Considérons ce qu'il en est de leur existence, et lesquelles, des impressions et des idées, sont causes, et lesquelles sont effets. L'examen complet de cette question est le sujet du présent traité ; et nous nous

---

<sup>73</sup> Il pourrait être objecté que je peux faire l'expérience de « rien », comme le silence entre deux notes de musique, les trous du fromage, le vide dans la tête quand je médite, etc. Il me semble qu'ici, il ne faut pas confondre deux choses : faire l'expérience d'une absence et ne pas faire d'expérience. Quand je parle de l'expérience de « rien », c'est bien au sens que rien ne fait l'objet de mon expérience, il n'y a pas d'expérience, je ne perçois pas. Au contraire, le silence, le trou ou le vide est bien un « quelque chose » au sens intentionnel, un objet de mon expérience, ou, pour le dire autrement, je perçois l'absence de son, de fromage ou de pensée.

<sup>74</sup> Je précise ici que je parle de moments logiques, le phénomène étant décomposé analytiquement, et non pas de moments temporels.

contenterons donc ici d'établir une unique proposition générale : que toutes nos idées simples, à leur première apparition, dérivent d'impressions simples, qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement »<sup>75</sup>.

Pour Brentano, ma représentation n'est pas une idée ou une image dans l'esprit, il n'y a pas un objet supplémentaire<sup>76</sup>. Il n'y a pas d'un côté des choses qui m'apparaissent et de l'autre leurs représentations, mais il n'y a qu'un seul phénomène. Il est équivalent de dire « quelque chose m'apparaît » et « je me représente quelque chose », se représenter un livre c'est avoir un livre qui nous apparaît.

En outre, pourquoi déployer ce concept de la représentation phénoménale ? Le projet de Brentano était avant tout de décrire une expérience de manière intuitive. Si je prends la tasse de thé devant moi, comment rendre compte de cette expérience d'une façon qui me semble évidente, comment la décrire de façon à saisir intuitivement ce dont je parle ? C'est ce qui l'amène à parler de la tasse comme « la tasse m'apparaissant », ce moment fondamental de l'expérience où une chose se présente à moi et à laquelle je peux me rapporter. La complexité ne surgit que dans un second temps, demandant des concepts plus précis (comme les *modus rectus* et *obliquus* que nous verrons plus tard) quand j'essaie de décrire un phénomène plus complexe, comme mon désir de boire une tasse de thé, ou mon souvenir d'avoir désiré boire une tasse de thé.

Finalement, qu'est-ce que cela signifie que « quelque chose m'apparaît » ? Pouvons-nous analyser plus en détail cette manière d'apparaître ? La question est légitime, mais Brentano n'y répond pas, il semble plutôt considérer que c'est une notion primitive, c'est-à-dire une notion indéfinissable, tellement fondamentale qu'il n'est pas possible de la décomposer en d'autres concepts. C'est donc par une notion empirique primitive que Brentano explique la représentation, et en cela il se distingue des explications contemporaines traditionnelles au sens où ce ne sont pas mes états cérébraux qui sont en relation avec le monde extérieur, ce n'est pas à mon cerveau que quelque chose apparaît, mais l'explication se fait au niveau du sujet

---

<sup>75</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Vol. 1: Of the Understanding*, 1739, tr. fr. P. Folliot, Les classiques de sciences sociales, 2006, p. 15-16.

<sup>76</sup> Husserl déploie d'ailleurs une critique similaire dans l'appendice aux § 11 et § 20 de la Ve recherche : « Dans l'interprétation phénoménologique du rapport entre l'acte et le sujet, on doit se garder de deux erreurs fondamentales et presque indéradicables : 1. De l'erreur de la *théorie des images* (Bildtheorie), qui croit avoir suffisamment élucidé le fait (impliqué dans tout acte) de la représentation en disant : la chose elle-même est "dehors" ou du moins elle l'est dans certaines circonstances ; dans la conscience se trouve son représentant, une image » – E. Husserl, « Recherche V – Des vécus intentionnels et de leurs "contenu" », dans *Recherches logiques Tome 2 – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie : Recherches III, IV et V*, tr. fr. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1993, p. 228.

conscient qui vit des expériences : c'est bien à un certain sujet conscient que quelque chose apparaît.

### 3. Le concept de représentation – extension

#### a. Introduction

Maintenant que nous avons une caractérisation plus complète de l'intention du concept de représentation chez Brentano – la représentation phénoménale, c'est-à-dire la représentation définie en termes de manière d'apparaître – nous pouvons maintenant nous tourner vers l'extension du concept : qu'est-ce que ce concept recouvre exactement ? Y a-t-il différents types de représentations, différentes sous-classes à distinguer dans la classe des représentations ? Voici ce que nous allons regarder maintenant.

#### b. La distinction entre *modus rectus* et *modus obliquus*

Nous avons vu<sup>77</sup> que Brentano donne une définition de la représentation comme un mode unique, quelque chose sans polarité spécifique, *a contrario* du jugement et de l'affection. Cependant, dans l'appendice de 1911, en parlant des différentes modalités de la représentation, il admet ne pas avoir « encore reconnu cette dernière différence »<sup>78</sup>, et va introduire des distinctions modales dans la classe des représentations, à savoir le *modus rectus* et le *modus obliquus* :

« La représentation elle-même présente déjà différents modes, et il est notamment indéniable qu'une représentation *in recto* diffère grandement d'une représentation *in obliquo*. Si je me représente un athée, la représentation que j'ai de cet athée est directe, celle que j'ai du Dieu qu'il nie est latérale, et c'est toujours le cas quand il s'agit de ce qu'on appelle un *relatif* »<sup>79</sup>.

Voici une situation : j'imagine une charmante petite clairière avec quelques arbres, un léger ruisseau et de nombreuses fleurs sauvages de couleurs multiples. Dans cette clairière flâne une amatrice de fleurs, Cléo, accompagnée de son chat qu'elle aime énormément. Parmi toutes les sortes de fleurs présentes, les rouges attirent particulièrement son attention qu'elle juge plus belles que les bleues.

Maintenant, lorsque je pense au fait que Cléo aime son chat, j'ai à la fois une représentation du chat et une représentation de Cléo. Mais ces représentations n'ont pas le même statut – Cléo et son chat ne m'apparaissent pas de la même façon – elles se déploient

---

<sup>77</sup> Cfr *supra* partie 1, I, 5., p. 24-26.

<sup>78</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Appendice, III, p. 291.

<sup>79</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, XV, §7, p. 343. En italique dans l'original.

dans des modalités différentes. Ce qui les distingue, c'est que ce qui est pensé directement, c'est Cléo, et son chat n'est ici pensé qu'indirectement. Similairement, si je pense au fait que l'amatrice de fleurs juge que les fleurs rouges sont plus belles que les bleues, j'ai latéralement une représentation de ces fleurs. Brentano, en distinguant entre *modus rectus* et *modus obliquus*, n'entend rien de fondamentalement plus complexe que cela, comme en témoignent ses nombreux exemples :

« C'est ainsi que nous avons distingué pour la représentation le *modus rectus* et le *modus obliquus*. Quand on se représente un homme qui croit au diable, on se représente, ce faisant, le diable de façon latérale ; et quand on est convaincu, qu'il y a des gens qui croient au diable on se représente ces gens *in modo recto* tandis qu'on ne se représente le diable que comme objet de croyance pour ces gens et par conséquent *in modo obliquo* »<sup>80</sup>.

« Il existe divers modes de la représentation, et singulièrement une différence entre ce qui est représenté *in recto* et ce qui est représenté *in obliquo*. Si je me représente, par exemple, un homme qui aime, je ne me représente pas seulement l'être qui aime, mais aussi autre chose, à savoir ce qu'il aime ; c'est cette dernière représentation qu'on appelle latérale »<sup>81</sup>.

Par représentation *in modo recto*, il faut entendre que je me représente directement l'objet, c'est une représentation sur le mode directe, je me représente simplement le contenu de ma pensée. Par représentation *in modo obliquo*, il faut comprendre, à l'inverse, que je ne me représente pas l'objet directement, mais seulement de façon latérale, indirectement, comme dans le cas des fleurs ou du chat. Nous pouvons schématiser les modalités de la façon suivante<sup>82</sup> :

- Je me représente [Cléo qui aime /son chat/].
- Je me représente [l'amatrice de fleurs qui juge que /les fleurs rouges sont belles/].

Si la distinction semble aisée à comprendre grâce aux exemples, ses implications sont cependant assez complexes.

Une première chose à noter est que j'ai toujours une représentation *in recto*, c'est la façon de se représenter la plus simple. Par exemple :

- Je me représente [Cléo l'amatrice de fleurs].
- Je me représente [le chat].

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, Livre III, 1<sup>e</sup> section, ch.5, §8, p. 416.

<sup>81</sup> *Ibid.*, Livre III, 1<sup>e</sup> section, ch.5, §2, p. 413.

<sup>82</sup> J'adopte ici des notations inspirées de A. Dewalque dans « Intentionnalité *in obliquo* », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume 10 (6), 2014, p. 40-84. Le contenu de ma représentation est entre [ ] et ce qui est oblique est entre //.



- Je me représente [les fleurs rouges].

Mais pour une représentation *in recto*, je peux avoir une multitude de représentations *in obliquo* qui en dépendent, car « à un seul mode direct correspondent un grand nombre de modes latéraux »<sup>83</sup>. Par exemple :

- Je me représente [Cléo qui aime /son chat/]
- Je me représente [Cléo qui juge que /les fleurs rouges sont plus belles/]
- Je me représente [Cléo qui écoute /le bruit du ruisseau/]

De plus, il ne peut y avoir de *modus obliquus* sans *modus rectus*, les représentations *in obliquo* sont toujours relatives à un mode direct :

« En ce qui concerne la différence entre le *modus rectus* et le *modus obliquus*, il importe de remarquer que jugements et relations affectives ne s'appuient que sur des représentations *in modo recto*, non sur des représentations *in modo obliquo* considérées isolément ; ces dernières n'existent d'ailleurs jamais seules, mais appartiennent toujours à la même opération que le *modus rectus* »<sup>84</sup>.

En outre, ces *modi obliqui* peuvent s'emboîter différemment dans une seule représentation, « si nous pensons à un homme qui pense lui-même à un troisième et ainsi de suite, nous nous trouvons en présence d'une série de pensées *in obliquo* où chaque terme s'éloigne de plus en plus du premier terme pensé *in recto* »<sup>85</sup>. Par exemple :

- Je me représente [Zoé qui espère que /Cléo aime //son chat/].
- Je me représente [Romain qui croit que /Zoé espère que // Cléo aime ///son chat/].

L'enchâssement de représentations *in obliquo* est ici potentiellement infini et l'analyse peut rapidement devenir extrêmement complexe avec différents types de *modus obliquus* :

« Le *modus obliquus* n'est d'ailleurs pas simple, mais se différencie de bien des façons. Il est différent suivant qu'il s'agit d'un rapport de grandeur, d'un rapport de causalité, d'un rapport psychique avec l'objet ; et il faut encore distinguer les cas où ce rapport psychique est une simple représentation ou un jugement, et les cas où le jugement est affirmatif ou négatif, etc. »<sup>86</sup>.

Ainsi, si les exemples que j'ai pris sont principalement des exemples de relations psychiques (Romain croit que Zoé espère que etc.), le *modus obliquus* sert aussi à exprimer des relations de causalités ou des rapports entre objets :

---

<sup>83</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Appendice 1924, XV, §8, p. 343.

<sup>84</sup> *Ibid.*, Appendice 1911, V, p. 295. Je souligne.

<sup>85</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, XV, §13, p. 345.

<sup>86</sup> *Ibid.*, Appendice 1911, III, p. 293.

« Si je pense le plus grand *in recto*, je pense le plus petit *in obliquo*. Si je pense *in recto* l'effet, je pense la cause *in obliquo*. Si je pense *in recto* une limite, je pense nécessairement *in obliquo* une réalité limitée. Si je pense *in recto* une chose qui diffère d'une autre par la couleur, par la grandeur, par la situation locale ou temporelle, je pense également *in obliquo* cette autre chose par rapport à laquelle je situe la première »<sup>87</sup>.

Par exemple :

- Je me représente [Cléo flânant dans la clairière fleurie car /elle est amatrice de fleurs/].
- Je me représente [Cléo se baladant avec son chat car /elle aime son chat/].
- Je me représente [les fleurs rouges plus belles que /les fleurs bleues/].
- Je me représente [Zoé plus grande que /Cléo/]

La complexité de l'analyse ne fait qu'augmenter lorsque nous prenons en compte non pas une mais plusieurs représentations *in recto*. Par exemple, avec la description de mon expérience de départ<sup>88</sup>, à chaque représentation (celle du spéculoos, celle de l'ordinateur, celle de la tasse de thé, etc.) peut être attaché un grand nombre de représentations *in obliquo*, rendant l'analyse de mon expérience infiniment plus compliquée. Si nous reprenons les notations de l'analyse des états mentaux<sup>89</sup> pour l'appliquer aux exemples précédents, nous pourrions écrire :

Pour la situation où je me représente [Cléo qui aime /son chat/], avec  $k$  « Cléo aime »,  $c$  « le chat » ;  $R_r$  une représentation *in recto* et  $R_o$  une représentation *in obliquo* :

$$R(k/c) \Leftrightarrow [R_r(k) \wedge R_o(c)]$$

Pour la situation où je me représente [Romain qui croit que /Zoé espère que // Cléo aime //son chat/], avec  $x$  Romain croit,  $z$  Zoé espère :

$$\begin{aligned} R(x/z//k//c) &\Leftrightarrow [R_r(x) \wedge R_o(zkc)] \\ &\Leftrightarrow [R_r(x) \wedge R_o(z) \wedge R_o(k) \wedge R_o(c)] \end{aligned}$$

Et il suffirait de prendre un cas d'état mental plus complexe, comme une imagination ou un désir au lieu de considérer simplement une représentation, et l'analyse devient rapidement ingérable tellement il y aurait de termes à prendre en compte<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, XV, §8, p. 343.

<sup>88</sup> *Cfr supra* partie 1, I, 2, p. 14.

<sup>89</sup> *Cfr supra* partie 1, I, 4, d., p. 23-24.

<sup>90</sup> Car, pour un désir  $D(x) \Leftrightarrow [R(x) \wedge \neg J(x) \wedge A(x)]$ , si j'ai le désir  $D[x/z//k//c]$ , la décomposition devient très fastidieuse.

Voici, rapidement, comment fonctionne l'analyse en termes de *modus rectus* et de *modus obliquus*. Maintenant, qu'est-ce que cette analyse apporte à notre recherche ? Que pouvons-nous dire dessus ?

D'abord, cette distinction ne traite pas des objets eux-mêmes, mais de notre rapport aux objets. L'analyse en termes de *modus rectus* et de *modus obliquus* vient mettre en évidence que c'est notre rapport à l'objet qui est multiple et variable, pas l'objet lui-même. Mon état mental a un objet, le chat de Cléo, et je peux me rapporter directement et indirectement d'une infinité de manières différentes à cet objet. Mon rapport aux objets de mon expérience est une combinaison de multiples rapports directs et indirects à ces objets. C'est ce que la formalisation nous montre bien : lorsque nous analysons  $R(x/z//k//c/)$ , les  $x$ ,  $z$ ,  $k$  et  $c$  ne changent pas, mais c'est la manière dont je me les représente, la façon dont je m'y rapporte qui varient entre  $R_r$  et  $R_o$  et qui peut être décomposée et recomposée différemment.

Ensuite, avec cette distinction, Brentano ne cherche qu'à rendre compte d'une différence de fait : ma représentation de la tasse de thé sur la table et ma représentation de Cléo qui aime son chat n'ont pas le même statut. L'analyse nous permet de comprendre que dans le premier cas, nous avons affaire à une représentation *in recto*, là où le deuxième cas est plus complexe et se compose d'une représentation *in recto* et d'une représentation *in obliquo*.

En outre, la difficulté croissante de l'analyse correspond à la grande complexité de notre vie mentale. Lorsque nous découpons analytiquement mon expérience, si l'analyse semble extrêmement complexe, c'est bien parce que ce que Brentano veut mettre en évidence, c'est justement que notre vie mentale est elle-même extrêmement complexe et traversée de multiples rapports. La difficulté d'utiliser les outils qu'il nous fournit ne fait que refléter la difficulté d'analyser en détail ces rapports mentaux, notre expérience étant composée de multiples objets auxquels nous nous rapportons de différentes manières :

« En réalité, un état aussi simple ne se présente jamais. Et il arrive fréquemment que nous ayons simultanément présents à l'esprit un nombre assez considérable d'objets, avec lesquels nous avons des rapports de conscience très variés »<sup>91</sup>.

Ainsi, si dans sa classification, Brentano avait considéré la classe des représentations sans modalité distincte, il s'est ravisé :

---

<sup>91</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Livre II, ch. 4, §1, p. 169.

« Il reste que la représentation comporte d'autres modalités, celles par exemple du *modus rectus* et du *modus obliquus*, ainsi que celles qui correspondent aux modes temporels »<sup>92</sup>.

Nous voyons ainsi se dégager deux types de représentations, des représentations plus simples, composées seulement d'un *modus rectus* et des représentations plus complexes, composées d'un *modus rectus* et de *modi obliqui*.

c. *Modus praeteritus – praesens – futurus*

Brentano, à côté des *modus rectus* et *modus obliquus*, va également distinguer des modes temporels – *modus praeteritus* (passé), *modus praesens* (présent), *modus futurus* (futur) – qu'il décrit également comme des modes de la représentation, comme des différences dans le rapport à l'objet et non pas des différences d'objets :

« Avant tout ce sont les différences temporelles qu'il convient de désigner comme des modes différents de la représentation. Considérer le présent, le passé et l'avenir comme des objets distincts serait commettre la même erreur que de faire de l'existence et de la non-existence des attributs réels. Quand, dans un discours ou une mélodie, nous entendons une suite de sons, quand nous regardons un corps en mouvement ou en train de changer de couleur, le même son individuel, le même corps individuellement déterminé quant au lieu et à la couleur nous apparaît d'abord comme présent, puis dans un passé qui s'éloigne progressivement, tandis que d'autres deviennent présents pour subir ensuite la même modification modale de représentations »<sup>93</sup>.

Par différences temporelles, il faut donc comprendre simplement que je peux me représenter le même objet comme présent, comme passé ou comme futur. Par exemple, lorsque les barrières d'un passage à niveau se ferment, je sais que le train va arriver, je me représente le train comme futur. Pendant qu'il passe, il est devant moi, je me le représente comme présent. Une fois qu'il s'est éloigné et que les barrières s'ouvrent, je peux encore y penser et à ce moment-là, je me représente le train comme passé.

Ainsi, Brentano soutient que dans toute représentation, nous avons *toujours* un mode temporel, il n'y a pas de phénomène mental qui ne soit pas temporel. Lorsque quelque chose m'apparaît, cette chose m'apparaît toujours comme située dans le temps :

« Il faut absolument un mode temporel pour toute représentation, et nous pouvons, sans trop nous aventurer, l'affirmer non seulement pour les hommes et les animaux, mais encore pour tout être capable de représentation. Ce principe est aussi certain que celui qui exclut toute représentation sans objet »<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, Livre III, section 2, ch. 1, §4, p. 427.

<sup>93</sup> *Ibid.*, Appendice 1911, ch. III, p. 292.

<sup>94</sup> *Id.*

Cependant, et c'est là que se révèle la complexité de la distinction, je ne me représente pas le train passé de la même manière que le train présent ou le train futur.

Lorsque je vois passer le train devant moi, j'ai une expérience du train, il m'apparaît comme présent et donc je me le représente comme étant présent<sup>95</sup>. Quand je pense au train après qu'il se soit éloigné, il est passé, il m'apparaît donc comme passé, mais il m'apparaît également comme présent en tant que je suis en train de me le représenter. Quand je dis « je pense au train qui vient de passer », il y a ici deux modalités qui interviennent, là où il n'y en a qu'une quand je dis « je vois le train ». Similairement, quand je m'imagine le train qui va arriver, je me représente ce train au futur, mais également comme présent en tant que je suis en train de me le représenter. Nous voyons donc que le mode présent, le *modus praesens*, a une certaine importance pour le *modus praeteritus* et le *modus futurus*. Pour comprendre cette relation que le présent a avec les deux autres modes, Brentano utilise la distinction entre *modus rectus* et *modus obliquus* :

« Il sera nécessaire de préciser davantage les propriétés de cette classe des *relations temporelles* et de nous demander d'abord comment nous pouvons les saisir. Il paraît bien établi que nous ne pouvons rien nous représenter qui ne nous apparaît comme présent, c'est-à-dire à *une certaine limite*, mais ce présent constitue le début ou le terme d'une série continue et représente ainsi un moment qui ne se confond avec aucun autre moment de cette même série continue. Il en résulte qu'en nous représentant directement le présent nous nous représentons aussi bien *in obliquo* le passé et le [futur] dont ce présent constitue la double limite »<sup>96</sup>.

Ainsi, le *modus praesens* est considéré comme la façon triviale de se représenter, c'est-à-dire que, quand je me représente quelque chose, je suis toujours d'une certaine façon sur le *modus praesens*. Cela se comprend en regardant des exemples : quand je vois mon ordinateur, que je sens ma tasse de thé, que je goûte un spéculoos, que j'imagine un chat, que je juge une tenue, etc., c'est toujours sur le mode présent. Pour tout état mental, nous pourrions toujours

---

<sup>95</sup> Il est intéressant de noter que, là où habituellement cette situation serait qualifiée comme un jugement sur la présence (ou non) du train qui s'attache à la représentation du train – un train m'apparaît et je le juge comme étant présent – Brentano spécifie que les modes temporelles ont à voir avant tout avec la représentation, et que c'est la variation temporelle dans les modes de représentation qui ajoute des distinctions temporelles dans le jugement : « la chose est claire pour les modes temporels. Quand je juge qu'un arbre est ou a été, il s'agit bien de deux assertions, mais modalement différentes. De même que l'objet de la représentation "arbre" ne modifie pas seulement la représentation, mais encore l'assentiment, le mode temporel de la représentation introduit dans le jugement une différenciation temporelle [...] Et si j'insiste sur ce point, c'est parce qu'en se référant à la conjugaison du verbe et à la différence des temps, l'on pourrait incliner à croire qu'il s'agit, dans les modes temporels, de différences qui n'intéressent que le jugement, mais non point déjà la représentation » – *ibid.*, Appendice 1911, ch. V, p. 295.

<sup>96</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, ch. XV, §14, p. 345. Traduction modifiée.

paraphraser par « je suis en train de », mon acte de représentation est toujours présent. Les *modi praeteriti* et *futuri*, eux, sont latéraux, ce sont des représentations *in obliquo* :

« Ici il s'agit, en reconnaissant qu'une chose fut ou qu'elle sera, de reconnaître un présent comme postérieur à un passé ou comme antérieur à un futur. Si l'on ne pouvait pas affirmer d'un présent, qui se trouve à une certaine distance du passé et de l'avenir, qu'il est, on ne pourrait pas non plus affirmer du passé qu'il a été ni du futur qu'il sera. L'un et l'autre ne furent ni ne seront que dans la mesure où ils se situent à une certaine distance du présent dans le passé ou l'avenir. Il semble clair que l'affirmation du passé et du [futur] constituent ce que nous appelons des représentations *in modo obliquo* »<sup>97</sup>.

Par exemple, voici une situation : je me rappelle que, hier, Cole m'a invité pour manger un barbecue le surlendemain, et j'espère que demain, il fera ensoleillé pour le barbecue. J'ai ici deux états mentaux, un souvenir et un espoir. C'est bien sur le *modus praesens* que j'ai ces états mentaux, c'est *maintenant* que je me rappelle et espère ; je me représente moi-même comme *étant en train* de me rappeler et d'espérer. Tandis que je me représente *in obliquo praeterito* que Cole m'a invité hier pour un barbecue ; je me représente *in obliquo futuro* qu'il fera beau demain. Si nous reprenons les notations précédentes, nous pouvons analyser la situation ainsi :

Pour  $R_{op}$  une représentation *in obliquo praeterito* ;  $R_{of}$  une représentation *in obliquo futuro* ;  $s$ , je me souviens ;  $c$ , Cole m'a invité à un barbecue ;  $e$ , j'espère ;  $d$  il fera beau demain :

$$R(s/c/\wedge e/d) \Leftrightarrow [R_r(s) \wedge R_{op}(c) \wedge R_r(e) \wedge R_{of}(d)]$$

De cette analyse des modes temporels en termes de *modus rectus* et *modus obliquus*, nous pouvons conclure différentes choses.

Premièrement, il ne peut y avoir de représentation du passé ou du futur sans représentation du présent, puisque les représentations *in obliquo* dépendent du *modus rectus* :

« L'affirmation qui porte sur ce passé ou sur ce futur ne peut être que latérale, elle ne constitue pas une affirmation proprement dite. C'est un présent actuel qui est toujours affirmé comme plus ou moins distant de ce passé ou de ce futur dans une des deux directions qui s'éloignent du *nunc*. Passé et futur n'ont donc aucune existence proprement dite et, si étrange que cela paraisse, s'il n'y a plus de présent, il n'y aurait plus de passé non plus »<sup>98</sup>.

Et puisque nos représentations possèdent toujours un mode temporel, cela signifie que toute représentation a toujours au moins un *modus praesens*, il y a toujours quelque chose qui m'apparaît maintenant.

<sup>97</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, ch. XV, §14, p. 346. Traduction modifiée.

<sup>98</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, ch. XVII, §11, p. 378.

Deuxièmement, nous avons ici une nouvelle caractéristique des *modus rectus* et *obliquus*. Nous avons vu que le *modus obliquus* servait à parler de relation psychique, de relation causale ou de relation de comparaison, mais il sert donc également à parler de relation temporelle, comme avec l'exemple du Christ :

« Et nous avons vu aussi que cette latéralité peut prendre plusieurs formes, selon qu'on pense à un objet contemporain ou plus ou moins antérieur à l'acte de pensée présente [...] Je ne peux connaître que quelque chose qui a eu lieu hier que si je me reconnais moi-même comme existant aujourd'hui ; la première reconnaissance se fait *in modo obliquo*, la seconde *in modo recto* [...] De même, quand je reconnais que le Christ est né il y a plus de dix-neuf cents ans, ce que je reconnais, directement, c'est que je vis moi-même plus de dix-neuf cents ans après cet événement, tandis que la naissance du Christ ne constitue pour moi que l'objet d'une reconnaissance latérale et peu importe que le Christ ne soit pas né davantage qu'un centaure [...] On voit aussi que le fait qu'on ne puisse reconnaître que latéralement tout ce qui appartient au passé proche ou lointain, comme tout ce qui appartient à l'avenir proche ou lointain n'implique pas que toutes ces reconnaissances latérales appartiennent à la même modalité du jugement, puisque aussi bien, lorsque je pense quelque chose en tant que reconnu ou rejeté par quelqu'un, ma pensée est latérale dans les deux cas, et le mode en est pourtant différent »<sup>99</sup>.

Troisièmement, ces distinctions temporelles ont bien à voir avec notre rapport à l'objet plutôt qu'à l'objet lui-même. Comme nous avons vu avec les *modus rectus* et *obliquus*, cette manière d'analyser le phénomène met en avant que ce ne sont pas les objets qui changent – *s, c, e* et *d* restent les mêmes – mais la manière dont nous nous rapportons à eux, soit directement sur le mode présent, soit latéralement sur un mode passé, présent ou futur, comme avec l'exemple de César :

« César n'existe pas comme objet qui possède le caractère d'un *ayant été il y a deux mille ans* ; il n'est pas, il *a été*<sup>100</sup>. C'est dire que je me le représente avec un certain mode temporel passé et que c'est ainsi

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, Livre III, 1<sup>e</sup> section, ch. 5, §8, p. 416.

<sup>100</sup> Nous pouvons entrevoir ici la position présentiste de Brentano. Dans les débats métaphysiques sur le temps, le présentisme est la position ontologique qui défend que seul le présent existe : est réel ce qui est présent ici et maintenant, le passé n'étant plus réel et le futur ne l'étant pas encore. Moi qui suis en train de manger mon sandwich est réel, César qui franchit le Rubicon ne l'est plus, et les premiers humains sur Mars ne le sont pas encore. Le présent est un moment, un instant pour lequel toute une série d'événements existe, pour lequel une autre série d'événements est passée et une troisième est future, et qui change constamment, comme un plan qui avance vers le futur, où existe tout ce qui est sur le même plan présent. Cette position s'oppose à l'éternalisme, qui dit que passé, présent et futur existent au même niveau : César, moi et l'humain sur Mars sommes aussi réels les uns que les autres. C'est-à-dire que le temps ne s'écoule pas mais que chaque événement existe dans l'espace-temps et que la différence entre deux événements va dépendre de l'observateur.

Pour une introduction récente sur le débat entre présentisme et éternalisme, voir par exemple P. Thyssen, *The Bloc Universe, A philosophical investigation in four dimensions*, thèse de doctorat en philosophie, KU Leuven, 2020 ; ou S. Savitt, « Being and Becoming in Modern Physics », dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Hiver 2021 ; ou encore mes supers travaux pour les cours de *Questions de philosophie des sciences* et de *Philosophie phénoménologique* : Hosch Q., « Le débat éternalisme – présentisme », 2023, non publié ; Hosch Q., « Temps subjectif et Temps objectif », 2024, non publié.

Pour d'autres exemples de la position présentiste de Brentano, voir par exemple F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique, op. cit.*, Appendice 1924, ch. XV, §16, p. 346 ou *ibid.*, Livre III, section 1, ch. 5, p. 413-423.

que je l'affirme. Nous venons de dire que les *modes temporels* concernent la façon dont nous nous représentons les choses, non ces choses elles-mêmes »<sup>101</sup>.

Cette différence des modes temporels nous permet, une fois de plus, de distinguer différents types de représentations : des cas plus simples, comme ma représentation du train ou de ma tasse de thé qui m'apparaissent comme présents, de cas plus complexes, comme ma représentation de César franchissant le Rubicon ou de moi recevant mon diplôme de philosophie, qui m'apparaissent maintenant comme passés ou futurs.

#### d. La distinction entre représentation intuitive et abstraite

Une troisième distinction au sein des représentations que Brentano va introduire, c'est celle entre représentations intuitives et représentations abstraites. Dans une première approximation, les représentations intuitives sont des représentations sensibles et sont plus fondamentales, là où les représentations abstraites sont des « concepts tirés d'intuitions sensibles »<sup>102</sup> qui ont toujours « une intuition concrète comme soubassement »<sup>103</sup>. Ainsi, la représentation du rouge particulier de mes chaussures est une intuition, tandis qu'une représentation du rouge en général ou du concept de couleur sont des abstractions.

Proche d'un empirisme classique<sup>104</sup>, cette distinction apparaît dans un premier temps dans ses cours de psychologie de l'année 1890-1891<sup>105</sup>, dans lesquels il va distinguer deux classes de représentations : les représentations fondamentales et les représentations superposées. Les représentations fondamentales se rapportent à des objets concrets, à des sensations, elles viennent de perceptions (internes ou externes). Ainsi, mes représentations du rouge de cette tasse, de la chaleur ou de l'odeur de ce thé, de la musique dans mes oreilles, etc., sont des représentations fondamentales. Tandis que les représentations superposées, elles, se rapportent toujours aux fondamentales, elles en sont dérivées par abstraction :

---

<sup>101</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Livre III, 2<sup>e</sup> section, ch. 1, §5, p. 428.

<sup>102</sup> F. Brentano, *Psychologie descriptive*, tr. fr. A. Dewalque, Gallimard, 2017, Partie 1, ch. III, C., §50, p. 142.

<sup>103</sup> *Id.*

<sup>104</sup> Dans l'empirisme classique, par exemple chez Hume, toutes les idées sont dérivées de l'expérience : nous avons d'abord des *impressions* – qui sont les perceptions de nos sensations, désirs et émotions, par exemple ma sensation du rouge de mes chaussures ou de la rondeur de mes lunettes – qui vont venir imprégner nos *ideas*, nos idées de perception, par exemple mon idée du rouge ou du rond. De ces idées simples que nous allons combiner selon les règles de l'imagination, nous allons obtenir des idées complexes (comme un rond rouge), et ainsi de suite jusqu'à des idées très abstraites (par exemple, mon idée d'une hydre à six têtes). Pour plus de détails, voir D. Hume, *A Treatise of Human Nature, Vol. 1: Of the Understanding*, op. cit.

Si la distinction entre *impression* et *idea* correspond ici plutôt bien à la distinction entre intuition et abstraction de Brentano, il faut rester vigilant à ne pas faire aller le parallèle entre les deux auteurs trop loin, Brentano s'écartant avec la représentation phénoménale de la théorie des idées de Hume, comme nous avons pu le voir *cfr supra* Partie 1, II, 2., d., p. 34-35.

<sup>105</sup> Traduits dans *Psychologie descriptive*, op. cit.



« Il faut avant tout distinguer deux classes principales : (a) celles des actes fondamentaux et (b) celle des actes superposés. Parmi tous ces actes, les derniers se rapportent aux premiers de manière similaire à celle dont ceux-ci se rapportent au substrat psychique. [Considérez ces] exemples : (1) la représentation du concept général de couleur, de bleu, ou de clarté (au fondement se trouve l'intuition d'un *concretum*, d'un phénomène chromatique [*Farbenphänomens*] localisé de telle ou telle façon, de telle ou telle grandeur, délimité par telle ou telle forme [*Gestalt*]) »<sup>106</sup>.

Mais les représentations superposées ont également une certaine gradation, certaines représentations abstraites étant dérivées d'autres abstractions, créant ainsi une certaine hiérarchisation avec au fondement la sensation et divers degrés d'abstraction :

« Parmi les actes superposés, il y en a certains qui peuvent être désignés à leur tour comme “fondamentaux” relativement à d'autres »<sup>107</sup>.

Cependant, Brentano ne nous en dit pas plus sur le sujet, concentrant la suite de son explication sur les représentations fondamentales et une caractérisation de la sensation. C'est dans une dictée de 1917, « Intuition et représentation abstraite »<sup>108</sup>, que nous pouvons trouver une explication un peu plus détaillée grâce à une double distinction :

- Entre intuition et abstraction ;
- Entre représentation unitaire intuitive et représentation unitaire attributive.

La première différence rejoint celle qu'il avait faite entre représentation fondamentale et superposée, les intuitions étant les perceptions (internes et externes) à la base de notre vie consciente et les abstractions sont des généralisations, des simplifications de ces perceptions :

« Aux perceptions *externes* on peut joindre les perceptions *internes*. Ce sont elles qui sont à la base de notre vie représentative. Mais elles conduisent alors à d'autres représentations qui, bien qu'elles ne soient pas nos *premières* représentations universelles, peuvent du moins, par comparaison avec les premières, être qualifiées de plus générales et de plus universalisées. C'est ainsi que le concept de rouge en général fait abstraction de toute particularité [...] et le concept de *coloré* fait en outre abstraction de la différence spécifique du rouge et ne retient que l'élément commun au rouge, au bleu, au jaune, etc. Disons que ce sont des *abstractions* qui, par opposition avec les *sensations*, sont simplifiées quant à leur contenu »<sup>109</sup>.

Ainsi, si je prends ma tasse de thé en exemple : c'est un thé noir à base des coquelicots, il a légèrement tiédi et libère une délicate odeur gourmande. J'ai ici nombre de représentations intuitives : cette sensation de chaleur un peu tiède, ce goût et cet arôme coquelicot, cette couleur

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, Partie 2, ch. II, B., §1, p. 176-177.

<sup>107</sup> *Ibid.*, Partie 2, ch. II, B., §1, p. 177.

<sup>108</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., Appendice 1924, XIV, p. 334-340.

<sup>109</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, XIV, §2, p. 335.

noire du thé, etc. Et je peux, par abstraction, former la représentation du concept de liquide, de température, de fleur, d'odeur, de goût, de noir, de couleur, etc.

Mais ces abstractions sont elles aussi intuitives à un certain égard. C'est là qu'intervient la deuxième distinction entre représentation unitaire intuitive et représentation unitaire attributive : les sensations et abstractions (au sens décrit ici) possèdent, selon Brentano, une forme d'unité similaire, un caractère commun qui fait que nous allons les classer ensemble :

« Disons que ce sont des *abstractions* qui, par opposition avec les *sensations*, sont simplifiées quant à leur contenu. Mais elles possèdent encore, comme les sensations, une espèce d'unité qui nous conduit à les grouper avec elles comme des représentations d'une unité intuitive »<sup>110</sup>.

À l'inverse, certaines représentations n'ont pas ce caractère intuitif, mais fonctionnent par identification, par combinaison de différentes représentations :

« À ces représentations d'une unité intuitive s'opposent d'autres qui ne sont amenées à l'unité que par un mode propre de liaison, de composition, d'identification, comme c'est le cas, par exemple, quand on forme le concept composé d'une chose rouge, chaude et harmonieuse »<sup>111</sup>.

Si son explication peut sembler manquer de clarté ou d'exemples plus probants, il faut simplement comprendre qu'il classe d'un côté les sensations et leurs concepts dérivés, de l'autre il classe les concepts composés. Par exemple, le rouge de mes chaussures, le concept de rouge en général et le concept de couleur se retrouvent dans une classe et sont intuitifs – entendons par-là, dérivés de l'expérience –, tandis que les concepts de licorne, de centaure ou de cercle carré forment l'autre classe et n'ont pas de fondement (directement) empirique, ce sont de simples compositions de concepts, des abstractions non pas dérivées de l'expérience mais construites à partir d'autres abstractions.

Si nous reprenons son exemple d'une chose rouge, chaude et harmonieuse, le concept de rouge, le concept de chaud et le concept d'harmonieux sont trois concepts intuitifs, dérivés de l'expérience. Si la même chose devient l'objet de ces trois représentations intuitives, c'est-à-dire s'il y a identification, nous obtenons une représentation qui n'est plus intuitive mais dont l'unité est attributive :

« Une seule et même chose devient donc l'objet de deux représentations, et quand on fait d'une seule et même chose l'objet de deux représentations intuitives, on opère précisément ce que nous appelons une

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, XIV, §2, p. 335-336.

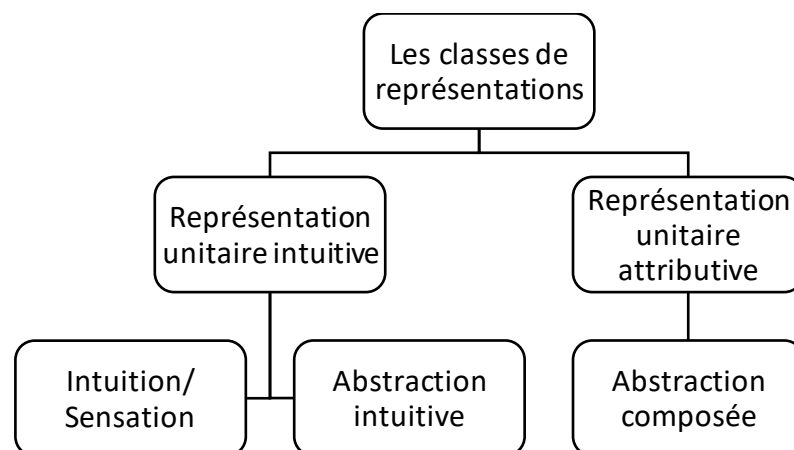
<sup>111</sup> *Ibid.*, Appendice 1924, XIV, §2, p. 336.

identification. On aboutit à ce que nous appelons une représentation sans unité intuitive, ou plutôt avec unité purement attributive »<sup>112</sup>.

Par exemple, **en orange les représentations intuitives** et **en bleu les représentations abstraites** :

- Je me représente **un chien**.
- Je me représente **Odile, l'amatrice de chien, et ses deux chiens**.
- Je me représente **le nombre 3**.
- Je me représente **Cerbère, le chien à trois têtes**.
- Je me représente **Odile qui s'imagine Cerbère le chien à trois têtes**.

Nous retrouvons donc ici, de façon plus détaillée, la hiérarchisation des représentations de 1890-91 : il y a, au fondement, des représentations dites intuitives ou sensibles, c'est-à-dire des représentations qui viennent directement de mon expérience, de mes perceptions internes et externes ; puis se superpose un premier niveau d'abstraction avec des représentations de concepts dérivés de mon expérience ; et finalement un second niveau d'abstraction pour les représentations abstraites composées par identification.



Ces différents niveaux d'abstraction correspondent à ce que nous appelons généralement la pensée conceptuelle :

« Considérons maintenant les différences que révèlent les activités psychiques intérieurement perçues par rapport à leurs objets. Ces activités forment deux grandes classes : le *sensible* et l'*intelligible*, ou *noétique*. Lorsqu'on voit, qu'on entend ou qu'on a une sensation quelconque, l'objet premier est sensible [...] Lorsqu'on pense de *façon générale* à un objet *coloré, chaud, étendu*, cet objet au contraire est noétique [...] On a appelé aussi *intuitions* les représentations qui portent sur des objets sensibles, *pensées conceptuelles* celles qui concernent des objets noétiques »<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> *Id.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, Livre III, 2<sup>e</sup> section, ch.1, §6, p. 429.

Il y a donc, chez Brentano, un primat de l'expérience qui est au fondement de nos concepts : toute représentation conceptuelle est soit dérivée de l'expérience soit composée de représentations dérivées (directement ou indirectement) de l'expérience. Il y a une relation de dépendance unilatérale entre les représentations sensibles et les représentations conceptuelles. Nous voyons ici se construire un empirisme conceptuel, tous nos concepts sont dérivés (directement ou indirectement) de l'expérience, ils sont toujours fondés dans l'expérience :

« Les concepts sont tirés d'intuitions sensibles et ont toujours, lorsque nous les pensons encore ultérieurement, une intuition concrète comme soubassement »<sup>114</sup>.

Cette différence entre représentation intuitive et représentation abstraite va de nouveau nous permettre de distinguer différents types de représentations. Mais cette classification est fondamentalement différente des précédentes, et va nous permettre de dresser un panorama plus complexe de l'analyse des représentations.

#### e. Les classifications de la représentation

Nous venons de le mentionner, cette distinction entre intuition – abstraction est d'un autre ordre. Par-là, il faut comprendre qu'elle vient nuancer non pas le rapport que le sujet entretient à l'objet, mais l'objet intentionnel lui-même : là où les distinctions modales permettaient de différencier ma représentation de ma tasse de thé de ma représentation de Cléo qui aime son chat, ou ma représentation du train qui arrive, du train devant moi et du train qui vient de passer – en analysant les diverses manières dont je me rapporte à ma tasse de thé, à Cléo, à son chat et au train –, la différence qui nous occupe ici se fonde sur le statut de l'objet intentionnel lui-même. Ma représentation de ma tasse de thé n'a pas le même statut que ma représentation du rouge, de la chaleur ou d'un chiliogone. Cette pluralité d'approches dans l'analyse des états mentaux à partir aussi bien de l'objet intentionnel que du rapport à l'objet est formulée par Brentano dans *Psychologie descriptive*<sup>115</sup> :

« Lorsque nous comparons différentes activités psychiques prises avec leurs corrélats, nous découvrons entre elles une différence, soit quant à l'objet auquel elles se rapportent, soit quant à la manière dont elles se rapportent à lui – auquel cas la différence peut être plus ou moins profonde et nous conduit à dissocier plusieurs points de vue subordonnés [...] Mais si nous voulons décrire une activité psychique, nous devons alors décrire son objet particulier et la manière dont [elle] se rapporte à lui. Et si nous souhaitons – comme le veut la psychologie descriptive – donner en général une description du domaine de notre activité psychique, nous devons montrer comment sont en général les objets de nos activités psychiques et comment sont en général les différences de modes de relation dans lesquels nous les approchons

---

<sup>114</sup> F. Brentano, *Psychologie descriptive, op. cit.*, Partie 2, ch. III, C., §50, p. 142.

<sup>115</sup> *Ibid.*

psychiquement. Il semble donc que nous devions donner un poids déterminant à l'une et à l'autre, à la différence des objets et à la différence des modes de relations, dans l'ordre de nos recherches »<sup>116</sup>.

Dans une perspective de décrire efficacement notre vie consciente, il semble donc nécessaire<sup>117</sup> d'explorer les deux dimensions des représentations dans toute leur complexité, à savoir les différents types d'objets intentionnels et nos multiples rapports à ceux-ci. L'acte et l'objet de ma représentation peuvent varier indépendamment l'un de l'autre, par exemple :

- 1) Je me représente un chat.
- 2) Je me représente Nicolas qui pense à un chat.
- 3) Je me représente une hydre à six têtes.
- 4) Je me représente Nicolas qui pense à une hydre à six têtes.
- 5) Je me représente Louis plus grand que Nicolas qui pense à un chat et une hydre à six têtes.
- 6) Je me représente Louis qui se souvient que Nicolas voit un chat tout en espérant ne pas voir d'hydre à six têtes.
- 7) Je me représente Zoé qui se souvient que Cléo voit une vache tout en espérant ne pas voir de chiliogone.
- 8) Je me représente Zeus qui se souvient que Hercule voit une nymphe et espère ne pas voir de chien.
- 9) Je me représente Nicolas qui se souvient que Louis voit une hydre à six têtes et espère ne pas voir de chat.
- 10) Je me représente Zeus qui imagine que Hercule aime une nymphe et croit que les chiens n'existent pas.

Nous avons ici pléthore de représentations qui se ressemblent et se distinguent, soit selon leur mode, soit selon leur objet. Nous pouvons reprendre les différentes notations utilisées précédemment pour mettre cela en évidence :

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, Annexe II, ch. III, §4-5, p. 237.

<sup>117</sup> Il est intéressant de remarquer que, dans le même texte, Brentano semble suggérer que la recherche sur les manières de se rapporter à l'objet peut se réduire à la recherche sur l'objet lui-même : « Toutefois, lorsque nous regardons de plus près, nous découvrons que l'ordre [fondé dans] les différences d'objets suffit également par soi seul – et ce, parce que les relations psychiques et leurs différences elles-mêmes sont aussi à mettre au compte des objets » - *ibid.*, Annexe II, ch. III, §6, p. 237-238. Cette réduction – qui n'est jamais justifiée par Brentano – peut surprendre, surtout qu'elle me semble aller à l'encontre des longs développements sur les manières de se rapporter à l'objet dans *Psychologie du point de vue empirique* : est-ce que la différence entre mon désir de la pomme, mon imagination de la pomme, ma représentation de la pomme, ma sensation (visuelle/auditive/etc.) de la pomme, etc., se réduit vraiment à l'analyse de mon objet intentionnel <pomme> ? Cette idée ne me semble pas évidente, au contraire, et il serait intéressant d'essayer de comprendre pourquoi Brentano effectue cette réduction. Une piste de réponse possible peut se trouver, par exemple, chez Peter Strawson qui va formuler la même idée plus tardivement, en expliquant qu'une description complète de l'objet en tant qu'objet représenté/jugé/imaginé/etc. va en même temps nous donner une description de l'état mental correspondant (la représentation/le jugement/l'imagination/etc. de l'objet) : « La description riche et pleine du monde physique *tel qu'on le perçoit* donne de plus, et en même temps, une description riche et pleine de l'expérience subjective de celui qui le perçoit » - P.F. Strawson, *Analyse et Métaphysiques*, Paris, Vrin, 1985, p. 90-91.

- 1) R[chat]
- 2) R[Nicolas pense /chat/]
- 3) R[hydre]
- 4) R[Nicolas pense /hydre/]
- 5) R[Louis plus grand /Nicolas pense// chat et hydre/]
- 6) R[Louis se souvient /Nicolas voit // chat et  $\neg$  espère // hydre/]
- 7) R[Zoé se souvient /Cléo voit // vache et  $\neg$  espère // chiliogone/]
- 8) R[Zeus se souvient /Hercule voit // nymphe et  $\neg$  espère // chien/]
- 9) R[Nicolas se souvient /Louis voit // hydre et  $\neg$  espère // chat/]
- 10) R[Zeus imagine /Hercule aime //nymphe et  $\neg$  croit // chien/]

Cette analyse nous permet de conclure que :

- Les représentations 1) et 2) ont l'objet « chat » en commun, mais pas sur le même mode ;
- Les représentations 1) et 3) ont le même mode direct, mais pas le même type d'objet ;
- Les représentations 2) et 4) ont le même objet direct « Nicolas » mais des modes obliques différents avec différents types d'objets ;
- La représentation 5) a en commun avec 2) et 4) l'objet « Nicolas qui pense à un chat/une hydre », mais là où 2) et 4) ont « Nicolas » sur un mode directe, 5) l'a latéralement ;
- Les représentations 5) et 6) ont exactement les mêmes objets mais sur différents modes ;
- Les représentations 6) et 7) ont des objets différents sur les mêmes modes ;
- La représentation 8) a exactement les mêmes modes que 6), 7) et 9) mais s'en distingue en ayant différents types d'objets ;
- La représentation 9) a exactement les mêmes objets et les mêmes modes que 6), mais organisés différemment ;
- La représentation 10) semble, en français, similaire à 6) et 7) mais leur est complètement étrangère, aussi bien au niveau des modes que des types d'objets ; elle a en commun avec 9) les types d'objets de son mode oblique ; et elle ressemble à 8) en ayant les mêmes objets sur des modes différents.

Cette analyse met en évidence que ces différentes distinctions nous permettent de classer les représentations, c'est-à-dire de rapprocher ou différencier des représentations sur base soit de leur objet intentionnel, soit de la manière dont nous nous rapportons à cet objet. Si la représentation n'est pas, comme le jugement et l'affection, une classe avec une polarité spécifique – pour rappel, le jugement accepte ou rejette l'objet ; l'affection aime ou haït l'objet ;

la représentation est neutre, l'objet apparaît simplement – nous voyons qu'elle possède quand même des spécifications, des sous-classes qui permettent de différencier nos représentations, et ces sous-classes peuvent s'appliquer différemment selon les besoins de l'analyse.

#### 4. Conclusion

En nous demandant pourquoi et en quel sens la représentation est considérée comme une notion fondamentale pour décrire notre vie mentale, nous avons dans un premier temps essayé de clarifier ce qu'il fallait entendre derrière le terme « représentation » chez Brentano.

Suite à l'analyse des états mentaux, nous sommes arrivés à une première définition – négative – expliquant que la représentation est l'état mental fondamental nécessaire à tout état mental, un état mental qui n'est ni un jugement, ni une affection et qui n'engage en rien – c'est-à-dire, qui déploie une attitude neutre vis-à-vis de son objet, lequel est simplement présent à mon esprit.

Mais ne souhaitant pas nous contenter d'une définition négative, nous avons tenté d'identifier les différents éléments que Brentano nous donnait pour construire une définition positive. Pour cela, nous avons d'abord regardé comment il était possible de comprendre l'intention du concept « représentation », ce qu'il signifie, avant d'explorer son extension, c'est-à-dire les éléments qui tombent sous ce concept et les façons dont nous pouvions les différencier.

L'exploration de l'intention du concept « représentation » nous a amené à une définition en termes d'apparence – pour tout sujet  $S$  et objet  $O$ ,  $S$  a une représentation mentale de  $O$  si et seulement si  $O$  apparaît à  $S$  – que nous avons nommée « la représentation phénoménale », et qui nous a permis d'avoir une compréhension de nos états mentaux plus intuitive, plus proche de l'expérience.

L'analyse de l'extension du concept « représentation » nous a permis de faire différentes classifications des représentations, aussi bien selon l'objet intentionnel que selon la manière dont nous nous rapportons à cet objet.

Finalement, nous avons maintenant une compréhension approfondie et plus claire de la manière dont Brentano utilisait le terme « représentation ». Mais pas seulement.

Si nous nous recentrons maintenant sur notre question principale, c'est-à-dire si nous essayons de comprendre pourquoi et en quel sens la notion de représentation est considérée

comme fondamentale pour pouvoir décrire notre expérience consciente, nous avons également obtenu certains éléments d'explication.

Tout d'abord, l'analyse des états mentaux a mis en évidence une relation de dépendance unilatérale entre la représentation et tous les autres états mentaux, c'est-à-dire que la représentation est la condition nécessaire à tout état mental, tout état mental est *toujours* accompagné d'une représentation. C'est vraisemblablement ce que Brentano entendait quand il a soutenu que tout état mental était soit une représentation soit basé sur une représentation.

Ensuite, la définition de la représentation phénoménale nous a permis de reformuler cette relation de dépendance unilatérale en termes d'apparence : la base de toute expérience, c'est que quelque chose m'apparaît ; si rien ne m'apparaît, je n'ai pas d'expérience. Ce fait est tellement fondamental qu'il ne requiert pas plus d'explications pour Brentano et il suffit à chacun de consulter sa propre expérience pour s'en convaincre. Soit quelque chose m'apparaît et j'en fais l'expérience – l'ordinateur devant moi, le goût de ma tasse de thé, ma pensée du père Noël, mon désir de partir en vacances, mon souvenir du barbecue d'hier, etc. – soit rien ne m'apparaît, je n'ai pas d'expérience.

Nous avons donc ici une interprétation nous expliquant pourquoi (et en quel sens) la représentation est fondamentale pour décrire notre expérience consciente, notre vie mentale : la représentation mentale est la condition nécessaire à toute expérience, à tout état mental, au sens où j'ai besoin que quelque chose m'apparaisse pour avoir un état mental.

Et la définition négative vient ici compléter cette interprétation. En étant le fondement de mon expérience, la condition nécessaire des autres états mentaux, la base des différentes manières de me rapporter à l'objet, cette manière d'apparaître est neutre au sens que je ne me prononce pas encore, je ne m'engage pas encore par rapport à l'objet, il ne fait que m'apparaître. Ce n'est que dans un second temps<sup>118</sup>, après que quelque chose m'apparaisse, que je vais l'accepter ou le rejeter, l'aimer ou le haïr, que je vais déployer une multiplicité de rapports divers envers cette chose.

---

<sup>118</sup> Je précise que je parle bien de moments ou aspects logiques, décomposés abstraitement – c'est-à-dire qu'il y a une impossibilité d'avoir d'autres états mentaux sans d'abord une représentation – et non pas de moments temporels où différents événements s'enchaîneraient dans ma vie mentale. Mais une question peut alors se poser : est-il possible d'avoir des représentations « pures » ? C'est-à-dire, si la représentation est la manière d'apparaître neutre à laquelle s'ajoute un jugement, une affection ou autre, est-il possible d'avoir « juste » une représentation ? Est-il possible que quelque chose m'apparaisse sans que je ne me prononce d'aucune façon sur lui ? Sur cette question, voir F. Brentano, « Von der Natur der Vorstellungen », 1903 in *Conceptus XXI*, 53-54, 1987, p. 25-31.



Enfin, nous avons vu que la notion d'« apparaître » est prise par Brentano comme quelque chose de primitif, c'est-à-dire de premier et d'indéfinissable. C'est donc par une notion empirique primitive que Brentano définit la représentation et la pose comme fondamentale, et en cela la représentation phénoménale se distingue significativement des autres définitions de la représentation mentale, aussi bien chez ses contemporains qu'aujourd'hui. Pour Brentano, l'explication se situe au niveau du sujet conscient qui vit des expériences : là où la tendance aujourd'hui tend à réduire l'explication à des états cérébraux, à une relation causale entre le cerveau et des stimuli extérieurs, c'est bien à un certain sujet conscient que quelque chose apparaît, et cette apparition est nécessaire à l'expérience consciente du sujet.

Cette conception, si elle est très intéressante, n'est cependant pas sans reproche. Un des disciples de Brentano, Husserl, va notamment mettre en avant une difficulté importante : celui-ci reproche à Brentano d'avoir mélangé deux sens de la représentation en la posant comme fondamentale, rendant sa théorie, au mieux, ambiguë et, au pire, confuse et erronée.

Afin d'approfondir notre analyse et comprendre plus précisément pourquoi la représentation est considérée fondamentale pour notre vie consciente, nous allons maintenant nous tourner vers cette critique que Husserl adresse à Brentano.

## Partie 2 – Le fondement représentationnel de l'expérience consciente

### I. Husserl et la critique du principe de Brentano

#### 1. Introduction

Nous venons de voir, au fil de notre analyse du concept de « représentation », en quoi il était fondamental pour décrire notre expérience consciente chez Brentano – la représentation mentale est la condition nécessaire à toute expérience, à tout état mental, au sens où j'ai besoin que quelque chose m'apparaisse pour avoir un état mental.

Cependant, Husserl, dans sa V<sup>e</sup> recherche logique<sup>119</sup>, va remettre en question le principe – fondamentale dans notre analyse – de Brentano disant que tout état mental est soit une représentation, soit repose sur une représentation, c'est-à-dire qu'il remet en cause le caractère fondamental de la représentation pour décrire notre expérience consciente.

Son idée, c'est qu'il y a ici une ambiguïté entourant le terme de « représentation », pris tantôt comme concept de classe – la représentation est un état mental indépendant – tantôt comme un concept d'éléments, une partie abstraite qui compose un état mental plus complexe. Le problème, souligne Husserl, c'est qu'ici Brentano donne l'impression que la représentation est à la fois indépendante et à la fois une partie abstraite – donc inséparable, dépendante d'un tout – d'un état plus complexe. Ce principe, qui était évident pour Brentano, n'est donc pas aussi intuitif qu'il y paraît.

C'est à cette discussion du Principe de Brentano par Husserl que cette section sera dédiée, avec une première partie explorant en détail la critique en elle-même avant, dans une seconde partie, de regarder la solution que Husserl propose pour résoudre cette difficulté et ses implications. Cette solution sera, aux yeux de Husserl, une manière de saisir ce principe de façon plus intuitive, avec une clarté et une évidence plus élevée que ce que Brentano en avait proposé. Une troisième et dernière partie sera consacrée à comprendre, à partir des analyses qu'il déploie, l'usage de la représentation chez Husserl, qui se trouve en fait être très similaire à ce que nous en avons dit chez Brentano.

---

<sup>119</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen – Zweiter band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Teil I.)*, 7. Auflage, Deutschland, Max Niemeyer, 1993; « Recherche V – Des vécus intentionnels et de leurs "contenu" », dans *Recherches logiques Tome 2 – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie : Recherches III, IV et V*, tr. fr. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, Épiméthée, 1993, p. 139-324.

## 2. Le vocabulaire husserlien dans les *Recherches Logiques*

Pour comprendre cette discussion du principe de Brentano, une première étape non négligeable va être une étape de traduction. Il va en effet nous falloir reformuler le discours de Husserl dans le vocabulaire que nous avons déployé jusqu'ici, afin de bien saisir les arguments et enjeux. Je ne passerai pas en revue toute la terminologie husserlienne déployée dans la V<sup>e</sup> Recherche, mais je reviendrai simplement sur ce qui me semble important pour la compréhension de notre enquête.

Nous avons présenté les termes de « phénomène mental », d'« acte psychique » ou de « conscience » comme équivalents chez Brentano et correspondant à notre usage courant d'état mental. Husserl va rejeter la terminologie brentanienne – qu'il juge trop ambiguë – pour en proposer une nouvelle plus nuancée :

« Quoique nous adoptions la définition essentielle de Brentano, les points indiqués sur lesquels nous nous écartons de ses convictions nous obligent à repousser sa terminologie. Nous ferons bien, à ce sujet, de ne parler ni de phénomènes psychiques, ni en général de phénomènes, là où il s'agit des vécus de la classe en question »<sup>120</sup>.

Ainsi, là où Brentano parlait de « conscience », Husserl va alors parler de « vécu » (*Erlebnis*) ou de « contenu de conscience » (*Bewusstseinsinhalt*), c'est-à-dire ce qui compose notre vie consciente, la classe la plus générale pour parler de notre expérience consciente :

« En ce sens, les perceptions, les fictions et les représentations imaginaires, les actes de pensée conceptuelle, les suppositions et les doutes, les joies et les souffrances, les espérances et les craintes, les désirs et les volitions, etc., dès qu'ils se manifestent dans notre conscience, sont des *vécus* ou des *contenus de conscience* »<sup>121</sup>.

Ces vécus sont à distinguer de ce que Brentano appelait des « actes psychiques » ou des « phénomènes mentaux », et que Husserl va appeler « vécus intentionnels » ou, plus simplement, « actes », c'est-à-dire mes différents états mentaux :

« Nous éviterons donc complètement l'expression de phénomène psychique et, partout où la précision sera nécessaire, nous parlerons de *vécus intentionnels* [...] Pour nous conformer aux habitudes de notre propre vocabulaire et de celui des autres, nous emploierons l'expression, plus courte, d'*acte* »<sup>122</sup>.

Par exemple : je vois l'ordinateur devant moi, je sens l'odeur de ma tasse de thé, je goûte mon spéculoos, je pense à un chat noir, j'imagine Cléo l'amatrice de fleurs, je me souviens du

---

<sup>120</sup> E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 2, §11, p. 172-173.

<sup>121</sup> *Ibid.*, ch. 1, §2, p. 146.

<sup>122</sup> *Ibid.*, ch. 2, §13, p. 180.

barbecue chez Cole, je juge que Louis est grand, etc., tous ces états mentaux sont des vécus au sens de Husserl, et même des vécus intentionnels.

Cette distinction prend sa source dans le fait que, là où Brentano considérait que l'intentionnalité – ou, comme Husserl le dit, l'intention – était une caractéristique essentielle de tous les états mentaux, Husserl va distinguer entre des vécus intentionnels et des vécus non intentionnels, c'est-à-dire des vécus qui font partie de mon expérience consciente sans être des actes en eux-mêmes, ce sont des parties ou des matériaux d'actes, comme le sont par exemple les sensations :

« Que tous les vécus ne sont pas intentionnels, c'est ce dont témoignent les sensations et les complexions de sensations. N'importe quel fragment du champ visuel, senti, de quelque manière qu'il puisse être rempli par des contenus visuels, est un vécu qui peut contenir toutes sortes de contenus partiels, mais *ces* contenus ne sont pas en quelque sorte des objets visés par le tout, c'est-à-dire contenus intentionnellement en lui »<sup>123</sup>.

S'il parle de « vécu » (*Erlebnis*), c'est bien au sens que ce sont des expériences que nous vivons, dans lesquelles nous nous déployons, nous nous investissons, qui participent de notre phénoménologie globale :

« Des *actes* doivent être là pour que nous puissions “vivre” en eux, ou éventuellement “être absorbés” par leur effectuation, etc., quand nous le faisons (selon des *modes d'effectuation* qui restent à décrire avec plus de précision), nous portons notre attention sur les *objets* de ces actes, nous nous tournons vers eux accessoirement ou principalement, éventuellement nous les prenons comme thèmes. Ce n'est là qu'une seule et même chose, exprimée sous les aspects différents »<sup>124</sup>.

Il y a donc ici une nuance qui n'était pas présente chez Brentano : la classe la plus générale de la vie consciente est celle des vécus (ou contenus de conscience), dont les vécus intentionnels (ou actes) sont seulement une sous-classe.

Il va également introduire une distinction au sein des vécus intentionnels – la qualité d'acte et la matière d'acte – qui peut se comprendre comme une différence entre la manière de se rapporter à l'objet et l'objet intentionnel lui-même, comme une différence entre « l'objet tel qu'il est visé »<sup>125</sup> et « l'objet visé »<sup>126</sup> :

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, ch. 2, §10, p. 171.

<sup>124</sup> *Ibid.*, ch. 2, §19, p. 215.

<sup>125</sup> *Ibid.*, ch. 2, §17, p. 205.

<sup>126</sup> *Id.*

« La distinction entre le caractère général de l'acte qui le désigne selon les cas comme simplement représentatif ou comme judiciaire, affectif, optatif, etc., et son "contenu", qui le désigne comme représentation de *cet* objet représenté, comme jugement de cet objet jugé, etc. »<sup>127</sup>.

La qualité d'acte est l'attitude intentionnelle, la manière de se rapporter à l'objet, ou, comme nous l'avons formulé chez Brentano, le type d'acte ou mode intentionnel. Je me rapporte sur le mode représentationnel, judiciaire, affectif, imaginatif, perceptif, etc. à l'objet :

« C'est ainsi, par exemple, que les deux assertions  $2 \times 2 = 4$ , et *Ibsen est considéré comme le principal fondateur du réalisme moderne dans l'art dramatique*, sont, en tant qu'assertions, d'une même espèce, chacune étant qualifiée d'assertion. Ce caractère commun, nous l'appelons la *qualité du jugement* [...] »<sup>128</sup>.

La matière d'acte, quant à elle, correspond à ce que nous avons appelé chez Brentano l'objet intentionnel ou contenu de ma représentation, c'est ce à quoi je me rapporte :

« [...] Mais la première assertion est un jugement ayant tel "contenu", l'autre un jugement ayant un autre "contenu" : pour établir une distinction avec d'autres concepts de contenu, nous parlons ici de la *matière du jugement*. Nous établissons pour tous les actes, des distinctions semblables entre *qualité* et *matière* »<sup>129</sup>.

Cette distinction se comprend facilement avec des exemples : je peux me représenter ce chat noir, imaginer ce chat noir, ou juger que ce chat est noir, la qualité d'acte varie mais la matière reste la même, c'est au même chat noir que je me rapporte différemment ; tout comme je peux me représenter un chat, me représenter une souris ou me représenter un écureuil, la matière d'acte varie mais la qualité reste la même, c'est toujours sur le mode de la représentation que je me rapporte à un objet. Husserl donne l'exemple des êtres intelligents sur Mars :

« Il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin. Référons-nous à l'idée couramment exprimée que *le même contenu* peut être, tantôt le contenu d'une simple représentation, tantôt le contenu d'un jugement, et tantôt le contenu d'une question, d'un doute, d'un souhait, etc. Celui qui se représente qu'*il y a sur la planète Mars des êtres intelligents*, se représente la même chose que celui qui énonce : *il y a sur la planète Mars des êtres intelligents*, et aussi que celui qui demande : *y a-t-il sur la planète Mars des êtres intelligents ?* ou que celui qui souhaite : *s'il pouvait y avoir sur la planète Mars des êtres intelligents !*, etc. [...] Qu'appelle-t-on donc ici le même contenu ? Dans les différents actes, l'objectivité intentionnelle est manifestement la même. C'est un seul et même état de choses qui est représenté dans la représentation, posé comme vrai dans le jugement, désiré dans le souhait, mis en question dans l'interrogation »<sup>130</sup>.

La qualité et la matière d'un acte peuvent donc varier indépendamment l'une de l'autre. Husserl va ici conceptualiser (avec le duo de concepts qualité – matière) ce que nous avons qualifié

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, ch. 2, §20, p. 217.

<sup>128</sup> *Id.*

<sup>129</sup> *Id.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, ch. 2, §20, p. 218.

chez Brentano de différence d'approche dans l'analyse entre l'objet intentionnel et le rapport à l'objet dans les classifications de la représentation<sup>131</sup>.

Mais s'ils peuvent varier indépendamment l'un de l'autre, ils ne sont pas indépendants pour autant, ce sont des composants, des aspects logiques décomposés abstraitement, mais qui sont unis dans l'acte :

« Nous avons distingué la qualité et la matière comme deux moments, deux constituants intrinsèques de tous les actes. Sans doute avec raison. Quand, par exemple, nous caractérisons un vécu comme jugement, c'est qu'il doit y avoir une détermination intrinsèque et non quelque signe distinctif attaché extérieurement qui le différencie, en tant que jugement, des vœux, des espérances et d'autres espèces d'actes. Cette détermination lui est commune avec tous les jugements ; mais ce qui distingue ce vécu de tout autre, c'est avant tout la matière. Et elle aussi constitue un moment intrinsèque de l'acte »<sup>132</sup>.

À partir de cette réflexion sur la qualité et la matière d'acte, Husserl se demande quel est le lien, le rapport entre ces deux aspects, et c'est ce qui va l'amener à discuter la thèse de Brentano sur le caractère fondamental de la représentation.

### 3. La matière au fondement de l'acte

La réponse que donne Husserl à la question du rapport entre qualité et matière, c'est que si ce sont deux moments nécessaires qui composent l'acte, ces moments ne sont pas égaux. La matière est plus fondamentale que la qualité, elle fonde la qualité :

« Pour parler plus clairement encore, nous pouvons dire que **la matière est cette propriété** résidant dans le contenu phénoménologique **de l'acte, qui ne détermine pas seulement que l'acte appréhende l'objectivité, mais aussi à quel titre** (als was) **il l'appréhende**, quels caractères, quels rapports, quelles formes catégoriales il lui attribue de par lui-même. **Il dépend de la matière de l'acte que l'objet soit pour l'acte tel objet et non tel autre**, elle est dans une certaine mesure *le sens de l'appréhension objective* (ou plus brièvement le *sens d'appréhension*) ; **sens qui fonde la qualité** (tout en demeurant indifférent à ses variations) »<sup>133</sup>.

Cela signifie que la matière – donc, l'objet intentionnel – va non seulement déterminer la relation à l'objet en tant que « cet objet visé », mais en plus va déterminer le mode selon lequel « je vise l'objet », le type de rapport que je vais avoir avec lui<sup>134</sup>. Concrètement, ce que dit Husserl ici, c'est que quand je me représente ma tasse de thé, l'objet intentionnel, c'est-à-dire

---

<sup>131</sup> Cfr *supra* Partie 1, II, 3., e., p. 49-51.

<sup>132</sup> E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 2, §22, p. 232-233.

<sup>133</sup> *Ibid.*, ch. 2, §20, p. 222. Je souligne.

<sup>134</sup> Il est intéressant de mentionner que ce développement apporte une réponse possible à une des interrogations soulevées chez Brentano, dans les classifications de la représentation, lorsqu'il suggère que la recherche sur les manières de se rapporter à l'objet peut se réduire à la recherche sur l'objet lui-même et que cela paraissait contradictoire avec ses développements précédents dans sa *Psychologie* – Cfr *supra* 1, II, 3., e., p. 50, note 118.

la matière « ma tasse de thé », va fonder le rapport représentationnel que je vais avoir avec ma tasse de thé, va déterminer mon acte de représentation. Pour le dire simplement, la manière dont je vais me représenter l'objet dépend de l'objet lui-même :

« La qualité détermine seulement si ce qui, sous une forme déterminée, est déjà “donné dans la représentation” est présent intentionnellement en tant que souhaité, demandé, posé judicativement, etc. En conséquence, nous devons considérer la MATIÈRE *comme étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectivité*, et lui confère cette relation avec une détermination si parfaite que, grâce à la matière, ce n'est pas seulement l'objectivité en général que vise l'acte, mais aussi le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé »<sup>135</sup>.

Il faut préciser que la matière ne détermine pas seulement la qualité au sens de type d'acte (donc entre représentation, jugement, imagination, etc.) mais détermine totalement l'acte au sens de pouvoir même distinguer entre deux représentations, deux jugements, etc. Pour illustrer cela, Husserl donne l'exemple des couples de représentations suivantes :

Je me représente un triangle équilatéral – Je me représente un triangle équiangle

Je me représente une longueur  $a-b$  – Je me représente une longueur  $b-a$

Dans chaque couple, nous avons ici deux représentations qui se rapportent à la même chose, ce sont des représentations de la même chose, mais dont le contenu est différent. Un triangle équilatéral a trois côtés de même longueur, et donc nécessairement trois angles égaux de  $60^\circ$ . Un triangle équiangle a trois angles égaux de  $60^\circ$ , et donc nécessairement trois côtés de même longueur. C'est le même triangle aux côtés de mêmes longueurs et aux angles égaux que je me représente, mais de façon différente, sous différents aspects. Similairement, une longueur  $a-b$  ou une longueur  $b-a$  représente la même longueur, à savoir la distance entre un point  $a$  et un point  $b$ , mais prise une fois dans un sens, une fois dans l'autre. C'est bien la même chose qui est représentée (la distance entre les deux mêmes points), mais de deux manières différentes. Ces représentations ont la même qualité d'acte et visent le même objet, mais ce qui permet de les distinguer, c'est leur contenu, la matière, car je ne m'y rapporte pas de la même manière. Nous pouvons reprendre des exemples précédents et les multiplier pour bien comprendre cela :

- Ma représentation de Sherlock Holmes – ma représentation du résident du 221b Baker Street – ma représentation du détective à casquette verte ;
- Ma représentation d'Arthur Conan Doyle – ma représentation de l'auteur de Sherlock Holmes ;

---

<sup>135</sup> E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 2, §20, p. 221.

- Ma représentation de Cléo – ma représentation de l’amatrice de fleurs – ma représentation de la personne aimant son chat ;
- Ma représentation de mon spéculoos – ma représentation de mon biscuit à la cuisson ratée – ma représentation du biscuit que me cuisinait ma maman quand j’étais petit ;
- Ma représentation de ma tasse de thé – ma représentation du liquide refroidit à côté de moi – ma représentation de mon exemple typique.

Dans chaque situation, ces exemples ciblent la même chose (Sherlock Holmes ; Arthur Conan Doyle ; Cléo ; mon spéculoos ; ma tasse de thé), mais chaque fois de trois façons différentes ; c’est le même objet représenté auquel je me rapporte sous différents aspects, car la matière d’acte est différente.

Maintenant que nous avons saisi ce que Husserl veut dire lorsqu’il dit que la matière fonde la qualité ou détermine l’acte, il nous reste à comprendre pourquoi. Comment cela fonctionne-t-il ? Qu’est-ce que signifie « fonder » dans ce contexte ?

#### 4. Le principe de Brentano – l’ambiguïté de la représentation

C’est pour répondre à cette question du fondement de l’acte que Husserl va repartir du Principe de Brentano. Pour rappel, Brentano formule l’idée suivante :

(PB)<sup>136</sup> : Tout état mental est soit une représentation, soit repose sur une représentation qui lui sert de base

Husserl va, dans un premier temps, reformuler dans son vocabulaire et expliquer de trois façons différentes ce principe :

« [1] Tout vécu intentionnel ou bien est une représentation, ou bien repose sur des représentations qui lui servent de base »<sup>137</sup>.

« Avec plus de précision, nous dirons que le sens de cette étrange proposition est que, [2] dans tout acte, l’objet intentionnel est un objet *représenté dans un acte de représentation*, et que, là où il ne s’agit pas déjà d’une “simple” représentation, une représentation est toujours enchevêtrée d’une manière si caractéristique et si intime avec un ou plusieurs autres actes, ou plutôt caractères d’actes, qu’ainsi l’objet représenté est en même temps donné comme objet jugé, désiré, espéré, etc. Cette diversité d’aspects de la relation intentionnelle ne consiste donc pas dans une juxtaposition [...] mais dans un seul acte rigoureusement unitaire en tant qu’il lui apparaît une seule fois *un* objet qui est pourtant, dans cette unique présence, l’objectif visé par une intention complexe »<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> PB pour Principe de Brentano.

<sup>137</sup> E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 3, §23, p. 234.

<sup>138</sup> *Id.*



« Nous pouvons aussi expliquer cette proposition en d'autres termes : [3] un vécu intentionnel n'acquiert, en général, sa relation à un objet que de ce seul fait qu'en lui est présent un vécu d'acte de représentation qui *lui présente l'objet*. L'objet ne serait rien pour la conscience si elle n'effectuait pas une représentation qui fasse aussi précisément un objet et lui permette, dès lors, de devenir aussi l'objet d'un sentiment, d'un désir, etc. »<sup>139</sup>.

Ces reformulations sont assez explicites et correspondent bien aux analyses que nous avons pu faire dans la première partie de ce travail, je ne m'y attarderai donc pas. Nous pouvons synthétiser le Principe de Brentano reformulé par Husserl de la façon suivante :

(PB2) : Tout vécu intentionnel est soit une représentation, soit repose sur une représentation qui lui sert de base.

L'idée de Husserl, c'est qu'il est possible de comprendre le rapport qualité – matière grâce à cette thèse, en interprétant la matière d'acte comme une représentation fondamentale :

« *Quand* des actes ont le même "contenu" et ne se distinguent, quant à leur essence intentionnelle, que par ce fait que l'un est un jugement, l'autre un souhait, le troisième un doute, etc., portant sur ce contenu, ils possèdent alors "essentiellement" la même représentation pour base. Si la représentation fonde un jugement, elle est (au sens que nous donnons présentement à la matière) contenu de jugement. Si elle fonde un désir, elle est contenu de désir, etc. »<sup>140</sup>.

Cela signifie qu'il y a une représentation de la matière qui fonde tout acte, la qualité (jugement/désir/imagination/etc.) de l'acte sera toujours qualité d'une matière représentée. Si je juge que le chat est noir, que j'imagine le chat noir, que je désire le chat noir, que je pense au chat noir, etc., cela signifie que les qualités « jugement », « imagination », « désir », pensée », etc., se rapportent ultimement à la matière « chat noir représenté ».

En ce sens, la matière ne serait qu'une qualité de la représentation. La différence entre qualité et matière ne serait alors pas une différence de nature mais de degré, la matière n'étant, *in fine*, qu'une qualité d'acte fondamentale, une représentation simple :

« Pour cette raison précisément, dans le cas des actes simples qui seraient *eo ipso* de simples représentations, toute cette différence s'évanouirait. Il faudrait donc dire aussi : la différence entre qualité et matière ne désigne pas une différence entre des *genres* fondamentalement distincts de moments abstraits des actes. Considérées en elles-mêmes, les *matières ne seraient elles-mêmes rien d'autre que des "qualités", c'est-à-dire des qualités de la représentation* »<sup>141</sup>.

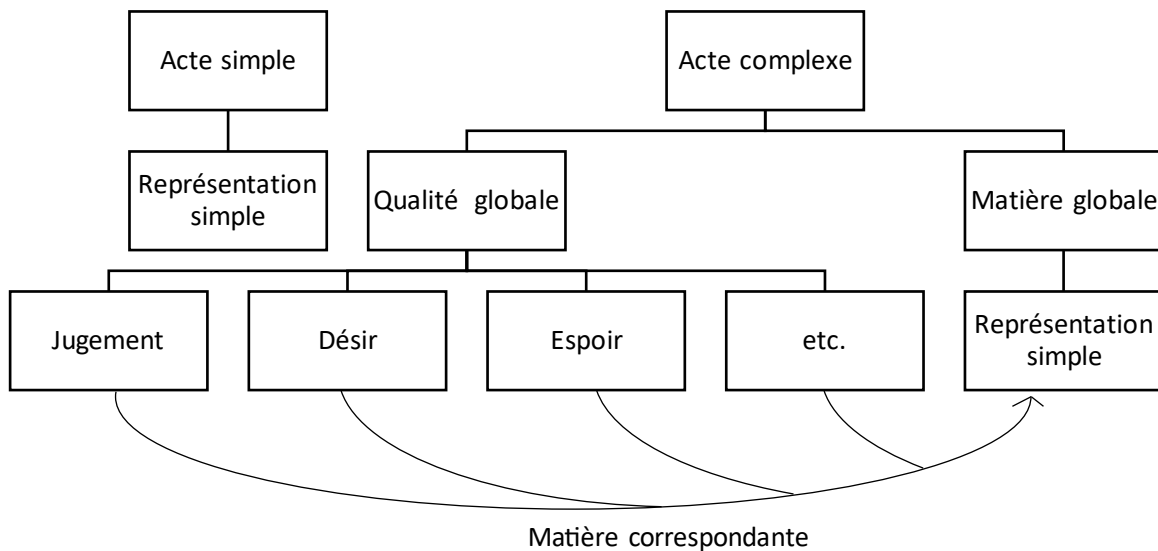
---

<sup>139</sup> *Id.*

<sup>140</sup> *Ibid.*, ch. 3, §23, p. 236.

<sup>141</sup> *Ibid.*, ch. 3, §23, p. 236-237.

De cette façon, nous pouvons comprendre qu'il n'y a qu'une sorte d'acte simple, les représentations simples, et si un acte est composé, sa qualité serait alors un complexe de toutes les qualités qui le composent et dont chacune est fondée par une qualité de représentation, la matière, qui est à la fois matière correspondante à chaque qualité de l'acte complexe et matière globale de l'acte. Nous pouvons schématiser la situation de cette façon :



Mais cette analyse du couple qualité – matière via PB2 soulève une difficulté lorsque nous essayons de rendre compte des différences d'intentionnalité, c'est-à-dire que, lorsque nous essayons de distinguer entre deux actes – par exemple de la différence entre un jugement et un désir, ou même entre deux jugements –, l'analyse va fonctionner jusqu'à une certaine limite :

« Qu'en est-il, demandons-nous, du caractère judiciaire qui, dans le jugement concret, vient s'ajouter à la représentation fondatrice ? Ce caractère est-il quelque chose d'absolument identique dans tous les jugements ? L'espèce intention de jugement (conçue de manière purement idéale, je veux dire l'espèce simple, qui ne se complique pas d'une représentation) est-elle donc déjà, à proprement parler, une dernière différence spécifique ? »<sup>142</sup>.

Si juger, c'est se rapporter de façon judiciaire à l'objet, et que cette manière judiciaire de se rapporter à l'objet repose sur une manière représentationnelle de s'y rapporter, nous pouvons alors distinguer deux éléments ici : le caractère représentationnel et le caractère judiciaire du jugement. Et cela fonctionne de la même manière pour tout état mental : une perception a un caractère représentationnel et un caractère perceptif ; un désir a un caractère représentationnel

<sup>142</sup> *Ibid.*, ch. 3, §24, p. 239.

et un caractère de désir, une imagination a un caractère représentationnel et un imaginatif, etc. Chaque type d'état mental se distingue donc par cette intention qui lui est propre.

Par exemple, si je juge qu'il y a une poule sur la table, j'ai à la fois une représentation d'une poule sur la table et je juge qu'elle est bien là. Si mon jugement partage la même représentation fondamentale que, disons, mon désir de voir une poule sur la table, il s'en distingue par ce caractère judicatif d'affirmer qu'elle est là, là où mon désir serait de rejeter sa présence et la vouloir.

De la même manière, ce qui distingue deux mêmes types d'états mentaux, par exemple deux jugements, c'est que s'ils ont le même caractère judicatif (puisque ce sont tous deux des jugements), ils n'ont pas le même caractère représentationnel. Par exemple, si je juge qu'il y a une poule sur la table et si je juge que ma tasse de thé est chaude, ces deux jugements ont en commun le caractère judicatif du jugement, mais leur caractère représentationnel est différent, leur matière n'est pas la même.

Tous les états mentaux complexes se distinguent ainsi de cette façon-là. Mais qu'en est-il des états mentaux simples ? C'est-à-dire, lorsque nous essayons de distinguer entre deux représentations simples, se différencient-elles aussi grâce à leur qualité ou leur matière ?

« Certains demanderont ici avec étonnement : à quoi bon tant de complications pour aplanir des difficultés que nous nous sommes nous-mêmes créées. Tout serait pourtant fort simple. Tout acte de représentation aurait naturellement le caractère général d'être un acte de l'espèce représentation, et ce caractère d'acte n'admettrait plus aucune autre authentique différenciation. Qu'est-ce qui distinguerait alors une représentation d'une autre représentation ? Naturellement le "contenu". La représentation *Pape* représenterait exactement le pape, la représentation *Empereur*, l'empereur »<sup>143</sup>.

Si la distinction semble intuitive – ce qui distingue ma représentation de la poule sur la table d'une autre représentation, c'est évidemment son contenu – elle ne fonctionne malheureusement pas une fois que nous l'analysons en détail. Chaque représentation a un caractère représentationnel, sa qualité de représentation, et doit donc se distinguer par sa matière. Mais si la matière, comme nous l'avons vu, est une qualité de représentation, alors nous n'avons rien pour distinguer deux représentations l'une de l'autre.

C'est-à-dire que si ma représentation de la poule sur la table est différente de ma représentation de Philippe le roi des belges (cela semble assez évident), c'est que nous avons un moyen de les distinguer. La distinction ne se fait pas au niveau de la qualité, puisque ce sont

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, ch. 3, §25, p. 240-241.

deux représentations, donc elle doit se faire au niveau de la matière. Mais nous avons identifié la matière comme étant une qualité de représentation, donc la différence se fait au niveau de la qualité de la représentation. Mais nous venons de dire que la différence entre deux représentations ne se faisait pas au niveau de la qualité. Nous devons en conclure que soit ma représentation de la poule sur la table est identique à ma représentation de Philippe le roi des belges, soit nous ne pouvons pas rendre compte de leur différence. Husserl souligne ici un problème à l'analyse ; il réside dans l'impossibilité de rendre compte de la distinction entre deux représentations. Et en cela, le principe de Brentano est problématique.

Ce problème repose, d'après Husserl, sur une ambiguïté : nous avons affaire ici à deux concepts différents de « représentation ». Dans un premier sens, nous avons parlé de représentation comme un acte indépendant – ma représentation de la poule sur la table ou celle de Philippe roi des belges – tandis que dans l'autre, nous avons entendu la représentation au sens de matière d'acte, son contenu, une partie nécessaire qui compose l'acte, et que Husserl va appeler « représentation représentative » (*Repräsentation*) afin de le distinguer de la représentation comme acte complet, comme qualité (*Vorstellung*) :

« Si nous sommes autorisés à considérer les résultats du dernier chapitre assurés, il faudrait distinguer entre deux concepts de REPRÉSENTATION. Au premier sens, *représentation* est un acte (ou une *qualité d'acte sui generis*), tout comme jugement, souhait, question, etc. [...] Au second sens, *représentation* ne serait pas un acte, mais la *matière de l'acte*, qui constitue l'une des deux faces de l'essence intentionnelle dans *tout* acte complet, ou pour nous exprimer d'une manière plus concrète, cette matière unie aux autres moments dont elle a besoin pour être pleinement concrète – ce à quoi nous donnerons ultérieurement le nom de *représentation représentative* (*Repräsentation*) »<sup>144</sup>.

Cette *Repräsentation* est à entendre simplement comme la matière d'acte, c'est le contenu représenté qui, en tant que partie constitutive, fonde tout acte :

« Cette "représentation" se trouve à la base de tout acte, donc aussi de l'acte du représenter (au premier sens [*Vorstellung*]). Quand il en est ainsi, la matière qui peut figurer comme identique dans des actes divers est donnée avec une qualité d'acte spécifique du "représenter", donnée dans un "mode de conscience" particulier »<sup>145</sup>.

Reformulé ainsi, la contradiction précédente disparaît : ma représentation de la poule sur la table et ma représentation de Philippe roi des belges ne se distinguent pas par leur qualité d'acte de représentation (*Vorstellung*), mais par leur représentation représentative (*Repräsentation*). Cette distinction entre *Vorstellung* et *Repräsentation* permet dès lors de comprendre le Principe

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, ch. 4, §32, p. 266-267.

<sup>145</sup> *Ibid.*, ch. 4, §32, p. 267.

de Brentano de façon plus précise, sans ambiguïté, en distinguant les deux sens de représentation à l'œuvre. Tout état mental est soit une représentation au sens de *Vorstellung* – c'est-à-dire un acte, un vécu intentionnel à part entière –, soit a pour base une représentation au sens de *Repräsentation*, c'est-à-dire dont une partie constitutive, à savoir sa matière, est une représentation représentative :

« La proposition que *tout vécu intentionnel ou bien est lui-même une (simple) représentation ou bien a une représentation pour base*, ainsi qu'il résulte des recherches précédentes, se révèle comme une *pseudo-évidence*. L'illusion repose sur l'ambiguïté signalée à l'instant du mot de représentation. Dans sa *première partie*, cette proposition, si on la comprend bien, parle de la représentation au sens d'une certaine *espèce d'actes* ; dans sa *seconde partie*, elle en parle au sens de la simple matière d'acte (avec les compléments indiqués plus haut). Cette *seconde partie, prise en elle-même*, c'est-à-dire la proposition que *tout vécu intentionnel a une représentation pour base*, serait, *pour autant qu'on interprète la représentation comme une matière complétée, une évidence authentique*. La proposition devient fausse et nous la combattons si l'on interprète la représentation, dans ce cas également, en en faisant un *acte* »<sup>146</sup>.

Nous avons donc ici une nouvelle formulation du Principe de Brentano par Husserl, qui, par rapport à PB2, a l'avantage de ne pas avoir d'ambiguïté sur le terme « représentation » :

(PB3) : Tout vécu intentionnel est soit une *Vorstellung*, soit repose sur une *Repräsentation* qui lui sert de base.

Le problème du Principe de Brentano est ainsi résolu, mais celui-ci perd en force : il était en fait question de deux choses différentes, de deux notions de représentations différentes. Cependant, Husserl pose une question : n'y a-t-il pas moyen d'interpréter cette notion de représentation en tant qu'acte (*Vorstellung*) autrement, afin de préserver le principe sans l'affaiblir ? Pouvons-nous exprimer cette thèse de Brentano en usant d'un seul sens de « représentation » ?

## II. Le Nouveau Principe de Brentano

### 1. Concept restreint de la représentation – l'acte nominal

Brentano avait posé le caractère représentationnel fondamental de l'expérience consciente à travers ce que nous avons appelé le Principe de Brentano : tout état mental est soit une représentation, soit repose sur une représentation qui lui sert de base. Mais nous avons vu que Husserl a critiqué ce principe à cause du concept de représentation (*Vorstellung*) employé,

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, ch. 4, §32, p. 268.

celui-ci étant ambigu et menant à des difficultés. De plus, nous sommes arrivés à la conclusion que les clarifications qu'il était possible d'apporter affaiblissaient ce principe.

Afin de résoudre les difficultés rencontrées tout en conservant toute la force du principe de Brentano, Husserl va proposer une autre acception de la représentation, une autre façon plus étroite de la concevoir, où avoir une représentation signifie que quelque chose se présente à moi, qu'un objet m'apparaît :

« Nous introduisons sous le terme de *représenter* un nouveau concept [...] Nous pouvons, dès lors, *comprendre sous la dénomination de représentation tout acte dans lequel quelque chose s'objective pour nous dans un certain sens étroit* »<sup>147</sup>.

Par représentation, il entend donc ici un acte dans lequel quelque chose se fait objet pour moi, où un état de choses se donne à moi comme objet, présente quelque chose comme mon objet, et il va appeler cela un acte nominal. Il parle d'acte « nominal », car celui-ci s'inspire du modèle grammatical de la représentation sujet, par exemple, dans un acte d'énonciation (un jugement énoncé), c'est-à-dire de la simple compréhension d'un nom ou d'une proposition sans prise de position (sans un assentiment/rejet, sans amour/haine, etc.)<sup>148</sup>. Il nous donne ainsi l'exemple de « *S est p* » :

« Quand nous effectuons un *jugement*, un acte de prédication se suffisant à lui-même, quelque chose nous paraît *être ou ne pas être*, par exemple que *S est p*. Or ce même être qui est "représenté" ici, nous nous le représentons manifestement d'une manière tout autre quand nous disons : l'*être P de S*. Pareillement, nous prenons conscience d'une tout autre manière de l'état de choses *S est p* dans un jugement où nous énonçons purement et simplement *S est p* que dans l'*acte posant le sujet* d'un autre jugement, comme quand nous disons : *le fait que S est p*, ou simplement *que S est p – a pour conséquence... est réjouissant, est douteux, etc.* Il en est aussi de même quand, dans la *majeure* d'une proposition hypothétique ou causale, nous disons : *si* ou *parce que S est p* ; dans une mineure disjonctive : *ou S est p*, etc. »<sup>149</sup>.

Selon Husserl, quand je juge que le chat est noir, que la Terre est plate, que ma tasse de thé est sur la table, ou que la panthère est rose, ces jugements portent sur l'état de choses correspondant qui se donne à moi, un objet qui les compose, à savoir « le chat noir », « la Terre plate », « ma tasse de thé sur la table » et « la panthère rose ». Ces états de choses, je ne m'y rapporte pas de la même façon que dans le jugement lorsque je les saisis comme objets, lorsqu'ils s'objectivent

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, ch. 4, §33, p. 269.

<sup>148</sup> Même s'il prend le modèle grammatical du nom pour base, ce concept concerne bien la représentation en général : « Après tout ce que nous avons dit au chapitre précédent pour introduire le concept de la représentation nominale, il est à peine besoin de faire ressortir que quand nous parlons d'actes nominaux, nous n'entendons pas seulement les actes qui, en tant que conférant la signification, sont liés aux expressions nominales ou s'adjoignent à celles-ci comme remplissements, mais aussi tous les actes fonctionnant d'une manière analogue et indépendamment du fait de savoir s'ils ont une fonction grammaticale » - *ibid.*, ch. 5, §37, p. 292.

<sup>149</sup> *Ibid.*, ch. 4, §33, p. 270.

dans ma représentation, lorsqu'ils m'apparaissent comme de simples représentations, de simples noms ou sujets d'énonciation :

« Dans chacun de ces cas, l'état de choses – *mais non pas le jugement* – nous est donné comme objet dans un autre sens que dans le jugement [...] et il est alors manifestement objet dans un sens analogue à la chose que nous visons par un seul et unique regard dans la perception ou l'imagination ou la contemplation d'une image »<sup>150</sup>.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la représentation comme acte nominal, c'est l'acte où un état de choses s'objective – c'est-à-dire se fait objet – pour moi. C'est un sens plus restreint que ce que nous avons vu jusqu'à présent : là où la représentation était un acte fondateur qui saisit son objet dans son entièreté, nous avons maintenant la représentation comme simple acte d'objectivation de l'état de choses. La représentation ne porte plus sur toute la matière de l'acte, mais c'est la simple représentation d'un état de choses de cet acte. Et cette simple représentation trouve sa forme grammaticale dans le nom ou la proposition qui joue le rôle de sujet. Ce concept restreint de la représentation comme acte nominal permet une nouvelle relecture du Principe de Brentano. Tout acte est soit (1) un acte nominal, soit (2) fondé dans un ou plusieurs actes nominaux :

« Si nous prenons pour base ce concept ainsi modifié de représentation et que nous *abandonnions* alors, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, l'*exigence que la représentation en tant qu'acte fondateur embrasse toute la matière de l'acte fondé*, la proposition que nous avons écartée tout à l'heure, à savoir que tout acte qui n'est pas lui-même une représentation doit être fondé dans une représentation, paraît dès lors acquérir véritablement un contenu valable auquel nous pouvons fort bien recourir comme à une *évidence*. À présent, il faudrait à vrai dire la formuler plus exactement comme suit : *tout acte est lui-même une représentation, ou bien il est fondé dans une ou plusieurs représentations* »<sup>151</sup>.

Dans cette nouvelle formulation, (1) est à prendre comme acte de représentation simple (par exemple, je me représente un chat noir), tandis que dans (2) nous avons les actes composés et les simples représentations qui leur correspondent (par exemple, mon jugement que la tasse de thé est sur la table et ma représentation correspondante de l'état de choses « ma tasse de thé sur la table »). Nous pouvons ainsi formuler une quatrième version du Principe de Brentano :

(PB4) : Tout vécu intentionnel est soit une représentation simple, soit repose sur une ou plusieurs représentations simples qui lui servent de base.

---

<sup>150</sup> *Id.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, ch. 4, §33, p. 271.

Par rapport à PB3, cette reformulation a l'avantage de ne proposer qu'une seule notion – une représentation simple entendue au sens d'acte nominal – et permet donc de réhabiliter le principe de Brentano en supprimant ses ambiguïtés tout en conservant sa force. Les actes simples et les actes complexes fonctionnent de la même façon, se comprennent à partir d'une même notion commune qui ne présente pas les difficultés rencontrées précédemment.

Par exemple, si nous prenons le cas d'un état mental simple, comme ma représentation « le chat noir » : c'est une représentation simple, un chat noir se présente comme objet de ma représentation. Si maintenant nous prenons un cas d'état mental plus complexe comme mon jugement « le chat noir est sur la lune » : mon jugement a toujours au moins une représentation simple – un acte nominal – pour fondement, l'état de choses « le chat noir ». Nous pouvons aussi dire, dans le cas où ce jugement est énoncé, qu'il y a toujours au moins un nom dans un acte d'énonciation – je juge que *le chat noir* est sur la lune – comme l'explique Husserl :

« Nous trouvons, pour la première partie de cette proposition [PB4], des exemples dans les actes non diversifiés (à un seul rayon) de la perception, du souvenir, de l'attente, de l'imagination, etc. Ce serait alors les “simples” représentations. Des exemples de la deuxième partie de la proposition nous sont fournis par les jugements (prédications), ainsi que par les simples représentations (au sens précédent du mot), qui leur correspondent comme leur réplique. Un jugement a au moins une représentation pour base, de même que tout énoncé pleinement exprimé comporte au moins un “nom” »<sup>152</sup>.

Mais Husserl ajoute à cela qu'il n'y a pas de limite au nombre de représentations qui peuvent composer un jugement, parce qu'aussi complexe soit-il, un jugement reste un jugement. Prenons, par exemple, un jugement prédicatif simple puisque Husserl nous parle de *S est p* : mon jugement « le chat noir est le chat de ma grand-mère ». Ce jugement est composé des représentations « le chat noir » et « le chat de ma grand-mère » (que nous pourrions également diviser en représentations plus simples si nous le voulions), donc de deux représentations. Si maintenant nous prenons un jugement très complexe, par exemple : « le chat noir qui est en train de jouer sur la lune avec une balle de bowling et qui rêve de manger un gros poisson est le chat de ma grand-mère qui s'est échappé en se cachant dans la mallette du facteur une nuit de pleine lune ». Ce jugement est aussi une prédication disant que le chat noir est celui de ma grand-mère, mais il est composé d'un nombre beaucoup plus grand de représentations : la représentation « le chat noir », « ma grand-mère », « la lune », « une balle de bowling », « un gros poisson », « la mallette du facteur », etc. Nous pourrions ainsi multiplier les exemples de jugements avec un nombre illimité de représentations qui les composent :

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, ch. 4, §33, p. 271-272.



« Si nous tenons pour exacte l'opinion prédominante qui assigne au jugement simple la forme normale *S est P*, nous devons même admettre comme minimum deux représentations ou encore deux noms. *Mais le nombre maximum est illimité*, il peut y avoir autant de représentations que l'on voudra dans un seul jugement, et il importe peu ici qu'on l'attribue à une composition : car tout jugement composé est aussi un jugement »<sup>153</sup>.

Prenons des exemples pour clarifier tout ce que nous venons de voir sur la représentation nominale :

- Je juge que Thomas est courageux d'arroser ses fraisiers à quatre heures du matin ;
- Je crois que la Terre est plate ;
- J'affirme que les cochons sont des animaux ailés ;
- Je sais que Socrate est le maître de Platon.

Voici quatre jugements, auxquels correspond (au moins) une simple représentation de l'état de choses :

- Je me représente Thomas courageux d'arroser ses fraisiers à quatre heures du matin ;
- Je me représente la platitude de la Terre ;
- Je me représente les cochons ailés ;
- Je me représente Socrate le maître de Platon.

Chaque jugement est donc composé d'au moins une représentation correspondante ; l'état de choses jugé se donne à moi comme objet dans une représentation ; chaque jugement énoncé contient au moins un nom qui est jugé. Ces trois formulations sont synonymes, et c'est de cette façon qu'il faut comprendre la représentation en tant qu'acte nominal chez Husserl.

En résumé, un jugement est donc composé d'au moins une représentation simple correspondante, cette représentation me présente l'état de choses, et il n'y a pas de limite au nombre de représentations qui peuvent composer ce jugement.

Husserl ajoute que tout ce qui a été dit du jugement peut s'appliquer à tout type de vécus intentionnels, c'est-à-dire que cela fonctionne de la même manière pour un désir, une imagination, un espoir, une crainte, etc., tous ces états mentaux complexes sont eux aussi composés d'au moins une représentation simple correspondante qui me présente l'état de choses, et il n'y a pas de limite maximale au nombre de représentations qui les composent :

« Il semble qu'on puisse en dire de même pour tous les autres actes, pour autant qu'ils sont des actes complets et entiers. Le souhait *que S soit p, que la vérité triomphe*, etc., a ses représentations dans le *S* et

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, ch. 4, §33, p. 272.

le *p*, la vérité est l'objet d'une simple position du sujet, et le souhait se fonde sur le triomphe représenté prédicativement à son propos. Il en est de même pour tous les actes de structure analogue, ainsi que des actes plus simples, par exemple ceux qui se fondent immédiatement sur des intuitions, comme la joie à propos de ce qu'on perçoit. Enfin, nous pouvons encore ajouter cette proposition que *dans toute complexion d'actes, les actes fondateurs en dernière instance sont nécessairement des représentations* »<sup>154</sup>.

Ainsi, chaque acte complexe a une représentation simple correspondante qui le fonde ultimement. Avec PB4, nous retrouvons donc le Principe de Brentano reformulé avec ce nouveau sens de la représentation, sans que ce principe ne soit diminué.

Cependant, PB4 est toujours insuffisant. S'il n'est pas affecté par les problèmes des autres formulations, ce concept restreint de la représentation comme acte nominal va se révéler lui aussi problématique. Plus exactement, Husserl va remarquer qu'il est possible de distinguer deux sortes d'actes très différents au sein des actes nominaux. Il y a d'un côté les actes nominaux qui posent leur objet comme existant – des actes positionnels – et de l'autre, ceux qui ne se positionnent pas sur l'existence de leur objet – des actes non positionnels :

« Or, nous constatons une différence remarquable : dans nombre de cas, mais manifestement pas dans tous, les noms ou représentations nominales sont d'une espèce telle qu'ils visent et nomment l'objet comme *existant réellement*, sans pour cela être plus que de simples noms [...] comme *le prince Henri, la statue de Roland sur le marché, le facteur qui passe rapidement, etc.*, que nous devons considérer. Celui qui emploie ces noms dans un discours véridique et avec un sens normal "sait" que le prince Henri est une personne réelle et non pas un être chimérique, qu'il y a au marché une statue de Roland, que le facteur passe en hâte. Qui plus est : les objets nommés se présentent certainement à ses yeux autrement que sous la forme d'objets imaginés, et ils ne lui apparaissent pas seulement comme existants, il les exprime aussi comme tels. Néanmoins, dans l'acte de nomination, il n'énonce rien de tout cela »<sup>155</sup>.

Par-là, il entend que certaines représentations présentent leur objet comme existant réellement (et ce, sans besoin d'un jugement qui l'accompagne) là où d'autres représentations restent neutres sur la question, et la différence entre les deux n'est pas évidentes. Par exemple, ma représentation de la poule sur la table est non positionnelle, tandis que ma représentation de Philippe roi des belges est positionnelle.

Cette différence se fonde dans la qualité d'acte, car, selon Husserl, « à tout acte positionnel appartient, en effet, en général un acte non positionnel possible de la même matière et inversement »<sup>156</sup>. Il est tout à fait possible de concevoir que ma représentation de la poule sur

---

<sup>154</sup> *Id.*

<sup>155</sup> *Ibid.*, ch. 4, §34, p. 274-275.

<sup>156</sup> *Ibid.*, ch. 4, §34, p. 276.

la table puisse être positionnelle s'il y avait réellement une poule sur la table (ce qui, heureusement pour ma concentration, n'est pas le cas), tandis que ma représentation de Philippe roi des belges pourrait être non positionnelle si je croyais qu'Albert était toujours roi ou qu'Élisabeth était déjà devenue reine. Ainsi, pour une même matière, un acte positionnel et un acte non positionnel sont possibles, et la différence doit donc se trouver dans la qualité d'acte.

Il y a donc une dualité dans la qualité d'acte nominal, soit il est positionnel, soit il est non positionnel :

« Si l'on admet ce qui précède, nous devons distinguer entre deux espèces de noms ou d'actes nominaux, les actes qui confèrent à ce qui est nommé la valeur d'un existant et ceux qui ne le font pas »<sup>157</sup>.

Si cette nouvelle conception de la représentation était prometteuse pour maintenir le principe de Brentano sans l'affaiblir, cette distinction dans la qualité fait qu'il est difficile de parler d'un genre unifié « représentation », nous avons de nouveau une ambiguïté entre deux sens implicites et différents de « représentation » – l'acte nominal positionnel et l'acte nominal non positionnel – comme dans PB2.

## 2. Concept large de la représentation – l'acte objectivant

### a. Introduction

Pour résoudre les difficultés de PB4 et arriver enfin à une reformulation satisfaisante de PB – c'est-à-dire à une formulation du Principe de Brentano posant le caractère fondamental de la représentation qui n'admet aucune ambiguïté sans pour autant diminuer la force du principe – Husserl va introduire un dernier concept, l'acte objectivant :

*« Ainsi se délimite un vaste genre de vécus intentionnels, qui embrasse selon leur essence qualitative tous les actes que nous avons envisagés, et qui détermine le concept le plus large que puisse signifier le terme de représentation au sein de l'ensemble de la classe des vécus intentionnels. Nous désignerons nous-mêmes ce genre qualitativement unitaire et pris dans son extension naturelle comme celui des actes objectivants »*<sup>158</sup>.

Un acte objectivant est un acte dans lequel un objet se présente à moi, un acte dans lequel quelque chose se fait objet pour moi, où il « s'objectifie ». Mais à la différence des actes nominaux, cette classe d'actes distingue d'un côté les actes objectivants positionnels et les actes objectivants non positionnels. Les actes objectivants positionnels sont les jugements – c'est-à-dire les actes fondamentaux où l'objet se présente à moi et où je le prends comme existant –,

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, ch. 4, §34, p. 275.

<sup>158</sup> *Ibid.*, ch. 5, §38, p. 293.

tandis que les actes objectivants non positionnels sont les actes nominaux – c’est-à-dire les représentations simples au sens que nous avons vu dans le point précédent. Nous voyons ici défini le sens le plus large de « représentation » – l’acte objectivant –, qui distingue en son sein le sens restreint de « représentation » – les actes nominaux – des jugements<sup>159</sup>.

Husserl va ainsi reformuler une dernière fois le Principe de Brentano :

*« Tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant ou bien a un tel acte pour “base”, c’est-à-dire renferme nécessairement, dans ce dernier cas, comme partie composante, un acte objectivant dont la matière totale est en même temps, et cela d’une manière individuellement identique, SA matière totale »*<sup>160</sup>.

Que nous pouvons résumer de la façon suivante :

(PB5) : Tout vécu intentionnel est soit un acte objectivant, soit repose sur un acte objectivant qui lui sert de base.

Cette nouvelle formulation – que nous allons explorer en détail juste après – permet, selon Husserl, de reformuler le Principe de Brentano sans ambiguïté, mais elle a aussi l’avantage d’exprimer une nuance qui n’apparaissait pas dans PB4. Cette nuance, c’est la différence entre deux relations de fondation différentes, deux types de fondement qui sont à l’œuvre dans ce principe, à savoir les relations de fondation entre les qualités d’actes et les relations de fondation entre les matières d’actes :

« La nouvelle interprétation [PB5] a manifestement une signification beaucoup plus importante parce que seule elle permet d’exprimer, dans toute leur pureté, les rapports fondamentaux essentiels. *Dans l’autre interprétation* [PB4], bien qu’elle n’énonce rien d’erroné, deux espèces *radicalement différentes de fondations se mêlent ou interfèrent* :

1. La fondation d’actes non objectivants (par exemple des joies, des souhaits, des volitions) dans des actes objectivants (représentations, croyances), par quoi une qualité d’acte est, en premier lieu, fondée dans une autre qualité d’acte et ne l’est que médiatement dans une matière.

---

<sup>159</sup> À ce niveau de l’analyse, Husserl se distingue de Brentano en réunissant représentation et jugement en une même classe fondamentale, là où jugement et représentation constituaient deux classes fondamentales différentes chez Brentano. Si je n’aborde pas les raisons spécifiques qui l’ont poussé à s’écarter ainsi de Brentano – elles ne me semblaient pas nécessaires dans notre recherche –, nous pouvons résumer dans les grandes lignes que tout acte nominal propositionnel est en fait un acte « modifié », au sens où il a pour condition nécessaire d’être fondé dans un acte « originaire » de jugement. Mes représentations « le chat noir » ou « Philippe roi des belges » sont ainsi fondées dans le jugement préalable « le chat est noir » ou « Philippe est le roi des belges ». Cela amène Husserl à poser les jugements, au sens d’acte positionnel, comme un des deux types d’actes fondamentaux appartenant à la classe des actes objectivants, aux côtés de l’acte nominal (ou représentation simple non positionnelle). Pour plus de développement à ce sujet, voir les §35 à §39 – *ibid.*, ch. 4-5, §35-38, p. 277-298.

<sup>160</sup> *Ibid.*, ch. 5, §43, p. 313.

2. La fondation d'actes objectivants dans d'autres actes objectivants, par quoi une matière d'acte est fondée en premier lieu dans d'autres matières d'actes (par exemple celle d'une énonciation prédicative dans celle des actes nominaux fondateurs) »<sup>161</sup>.

Pour comprendre tous les enjeux et conséquences de ce concept d'acte objectivant sur le Principe de Brentano et ainsi saisir le sens ultime de la représentation chez le Husserl des *Recherches Logiques*, il va nous falloir explorer trois choses : dans un premier temps nous devons comprendre ce qu'entend Husserl lorsqu'il parle de « fondation » ; ensuite nous pourrions explorer l'acte objectivant du point de vue de la qualité d'acte, c'est-à-dire comprendre comment les actes non objectivants sont fondés par les actes objectivants ; après quoi nous discuterons de l'acte objectivant du point de vue de la matière d'acte, c'est-à-dire nous analyserons comment les actes objectivants sont ultimement fondés dans d'autres actes objectivants. Finalement, nous arriverons à une compréhension approfondie de PB5 qui nous permettra de cerner en quoi cette reformulation résout les problèmes de PB.

#### b. La notion de « fondation » dans la 3<sup>e</sup> Recherche Logique

Si, pour la présente recherche, nous n'avons pas besoin d'une analyse approfondie de toute la 3<sup>e</sup> Recherche Logique<sup>162</sup> de Husserl, il nous faut nous attarder sur la notion de « fondation » afin comprendre ce que signifie qu'un acte soit *fondé* dans un autre.

Husserl va définir la relation de fondation entre deux choses en termes de dépendance, d'impossibilité d'existence d'une chose sans l'autre :

« Définitions. – Si, conformément à une loi d'essence, un  $\alpha$  ne peut exister comme tel que dans une unité qui l'embrasse et qui le relie avec un  $\mu$ , nous disons qu'*un  $\alpha$  comme tel a besoin d'être fondé par un  $\mu$* , ou encore qu'*un  $\alpha$  comme tel a besoin d'être complété par un  $\mu$*  »<sup>163</sup>.

Par-là, il faut simplement comprendre qu'un  $\alpha$  est « fondé dans » un  $\mu$  si et seulement si cet  $\alpha$  ne peut pas exister sans ce  $\mu$ . L' $\alpha$  ne peut pas être indépendamment du  $\mu$ , il est dépendant du  $\mu$ . Si nous reprenons des exemples assez simples d'états mentaux étudiés précédemment, nous pouvons dire que :

- Mon jugement « le chat est noir » ;
- Ma perception « la tasse de thé sur la table » ;
- Mon souvenir « le barbecue chez Cole » ;

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, ch. 5, §43, p. 313-314.

<sup>162</sup> E. Husserl, « Recherche III – De la théorie des tous et des parties », dans *Recherches logiques Tome 2 – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxièmes parties : Recherches III, IV et V*, tr. fr. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer Paris, PUF, Épiphanée, 1993, p. 3-81.

<sup>163</sup> *Ibid.*, ch. 2, §14, p. 45.

- Mon imagination « l'hydre à six têtes ».

Sont tous, selon le Principe de Brentano, fondés par une représentation, à savoir :

- Ma représentation « le chat noir » ;
- Ma représentation « la tasse de thé sur la table » ;
- Ma représentation « le barbecue chez Cole » ;
- Ma représentation « l'hydre à six têtes ».

Cela signifie que je ne peux pas avoir le jugement « le chat est noir » si je n'ai pas une représentation « le chat noir » ; mon souvenir « le barbecue chez Cole » n'existe pas sans ma représentation « le barbecue chez Cole » ; ma perception « la tasse de thé sur la table » est dépendante de ma représentation « la tasse de thé sur la table » ; il m'est impossible d'imaginer « l'hydre à six têtes » sans me représenter « l'hydre à six têtes ». Toutes ces formulations sont synonymes et caractérisent une relation de fondation.

Il est important de souligner que Husserl parle ici de « loi pure »<sup>164</sup>, de « rapports *a priori* »<sup>165</sup> ou de « loi d'essence »<sup>166</sup>, cette relation de fondation « n'est pas une proposition empirique »<sup>167</sup> mais parle des conditions de possibilité même de ce qui est fondé. Je n'ai pas besoin de d'abord former empiriquement la représentation « la tasse de thé sur la table » pour ensuite avoir la perception « la tasse de thé sur la table », mais lorsque nous disons que la perception (ou le souvenir, ou l'imagination, etc.) est fondée par la représentation, c'est au sens d'une nécessité logique, c'est-à-dire qu'il est impossible d'avoir une perception (ou un souvenir/une imagination/etc.) sans une représentation, la représentation est la condition nécessaire qui rend possible un autre état mental.

À partir de là, Husserl va distinguer deux couples de fondations, deux façons différentes de spécifier cette relation de dépendance :

- La distinction entre fondation réciproque et unilatérale ;
- La distinction entre fondation médiate et immédiate.

Un  $\alpha$  et un  $\mu$  ont une relation de fondation réciproque si et seulement si  $\alpha$  est fondé dans  $\mu$  et  $\mu$  est fondé dans  $\alpha$ . Au contraire, si  $\alpha$  est fondé dans  $\mu$  mais que  $\mu$  n'est pas fondé dans  $\alpha$ , c'est une relation de fondation unilatérale.

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, ch. 1, §13, p. 42.

<sup>165</sup> *Ibid.*, ch. 2, §15, p. 48.

<sup>166</sup> *Ibid.*, ch. 2, §14, p. 45.

<sup>167</sup> *Id.*

Un  $\alpha$  et un  $\mu$  ont une relation de fondation immédiate si et seulement si  $\alpha$  est directement fondé dans  $\mu$ . À l'inverse, si  $\alpha$  est fondé dans  $\beta$  et que  $\beta$  lui est fondé dans  $\mu$ , alors  $\alpha$  est indirectement fondé dans  $\mu$  – la relation de fondation est transitive – et c'est une relation de fondation médiate qui relie  $\alpha$  et  $\mu$ .

Par exemple, nous avons rencontré, dans notre analyse de la classification des états mentaux chez Brentano<sup>168</sup>, la relation de dépendance unilatérale qu'il y avait entre la classe des représentations et celles des jugements et des affections. C'est une relation unilatérale, car la représentation fonde le jugement, et le jugement fonde l'affection, mais l'inverse n'est pas vrai (une affection ne fonde pas un jugement et un jugement ne fonde pas une représentation dans son système). Et la relation de fondation entre représentation et jugement est immédiate, car un jugement est directement fondé par une représentation, là où elle est médiate pour une affection (l'affection a besoin d'un jugement qui, lui, requiert une représentation<sup>169</sup>). Husserl, lui, nous donne un exemple de relation réciproque avec la couleur et l'étendue :

« C'est ainsi que, dans l'unité d'une intuition, la couleur et l'étendue se fondent réciproquement, étant donné qu'aucune couleur n'est concevable sans une certaine étendue, ni aucune étendue sans une certaine couleur »<sup>170</sup>.

Ainsi se caractérise la relation de fondation. Un acte est fondé dans un autre signifie donc que ce premier acte ne peut pas être sans le second dans lequel il se fonde, et la relation entre eux peut être médiate ou immédiate, réciproque ou unilatérale. Il est intéressant de mentionner que cette relation est spéciale, intime, selon Husserl, car « ce qui unit véritablement toute chose, ce sont les rapports de fondation »<sup>171</sup>.

### c. La qualité de l'acte objectivant – la fondation des actes non objectivants

Maintenant que la relation de fondation a été définie, nous pouvons explorer la première relation de fondation qui nous intéresse, le fait que tout acte non objectivant est fondé dans un acte objectivant :

« La fondation d'actes non objectivants (par exemple des joies, des souhaits, des volitions) dans des actes objectivants (représentations, croyances), par quoi une qualité d'acte est, en premier lieu, fondée dans une autre qualité d'acte et ne l'est que médiatement dans une matière »<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> Cfr *supra*, partie 1, I, 4., a., p. 20-21.

<sup>169</sup> Je résume volontairement la théorie de Brentano de façon très imprécise afin de fournir un exemple, mais nous avons étudié tout cela avec précision dans la partie 1.

<sup>170</sup> E. Husserl, « Recherche III », *op. cit.*, ch. 2, §16, p. 49.

<sup>171</sup> *Ibid.*, ch. 2, §22, p. 65.

<sup>172</sup> E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 5, §43, p. 313.

Par-là, il faut comprendre que ce qu'il y a au fondement de notre vie mentale, ce sont les actes objectivants – pour rappel, ce sont les représentations au sens large qui englobent les représentations au sens restreint et les jugements. Les actes non objectivants – c'est-à-dire tous les autres états mentaux, donc les désirs, les espoirs, les imaginations, les perceptions, les émotions, etc. –, eux, sont des actes qui se fondent sur des actes objectivants pour déployer une nouvelle manière de se rapporter à l'objet (que ce soit un rapport partiel ou total à l'objet) :

« Soit l'acte objectivant total se lie à des qualités d'un *nouveau genre* se rapportant à la matière dans sa totalité, soit encore que les qualités nouvelles s'associent seulement à des actes partiels singuliers comme lorsque sur la base d'une intuition unitaire articulée survient un plaisir relatif à un des membres de cette intuition, un déplaisir relatif à un autre membre »<sup>173</sup>.

Nous pouvons reprendre toute une série d'exemples, comme ma perception de ma tasse de thé sur la table, ma déception de la cuisson du spéculoos, mon imagination du détective habitant le 221b Baker Street, ma crainte de ne pas terminer mon mémoire dans les temps, mon espoir d'être diplômé après dix années d'études, mon désir de rentrer chez moi manger parce qu'il se fait tard, etc., tous ces états mentaux sont des actes non objectivants, c'est-à-dire que ce ne sont pas des actes où un objet se présente à moi, où quelque chose « s'objective », au contraire ils prennent un objet qui m'est déjà présent pour se déployer de différentes manières, sur différents modes vis-à-vis de lui. Mais, pour pouvoir se rapporter d'une manière ou d'une autre à l'objet déjà présent, j'ai besoin que quelque chose s'objective, se donne à moi comme objet d'un jugement ou d'une représentation. J'ai besoin d'une représentation de ma tasse de thé sur la table, de ma cuisson du spéculoos, du détective habitant le 221b Baker Street, etc. pour pouvoir avoir un état mental plus complexe qui va se rapporter différemment (avec une autre qualité) à l'objet de cette représentation. C'est de cette façon que nous pouvons interpréter Husserl veut dire quand il dit que tous les actes non objectivants sont fondés dans des actes objectivants :

« En effet, si aucun acte ou, bien plutôt, aucune qualité d'acte qui n'est pas elle-même de l'espèce des qualités objectivantes, ne peut s'approprier sa matière si ce n'est au moyen d'un acte objectivant se combinant avec elle dans l'unité d'un acte, alors les actes objectivants ont précisément la fonction spécifique de fournir avant tout, à tous les actes, la représentation de l'objectivité à laquelle ils se rapportent dans les modes nouveaux qui sont les leurs. Cette relation à une objectivité se constitue d'une façon générale dans la matière. Or, *toute matière*, dit la loi que nous avons formulée, *est matière d'un acte objectivant*,

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, ch. 5, §42, p. 312.



et ce n'est qu'au moyen d'un tel acte qu'elle peut devenir la matière d'une nouvelle qualité d'acte fondée en lui »<sup>174</sup>.

Ainsi, je ne peux pas avoir d'acte non objectivant sans avoir un acte objectivant, l'objet, la matière doit m'apparaître dans un acte objectivant pour que je puisse m'y rapporter de diverses manières. Nous pouvons formaliser l'idée de Husserl de la façon suivante :

- (1) La matière étant une partie constitutive de l'acte, je ne peux avoir de vécu intentionnel sans matière d'acte ;
- (2) Or, puisque toute matière est matière d'acte objectivant, je ne peux avoir de matière d'acte sans avoir un acte objectivant ;
- (3) Donc, par transitivité, je ne peux avoir de vécu intentionnel sans avoir un acte objectivant.

Ce qui revient à affirmer PB5, que tout acte mental est soit un acte objectivant, soit fondé dans un acte objectivant.

Et que l'acte objectivant soit une classe duale n'y change rien, Husserl soutenant que si certains types d'états mentaux spécifiques (il donne l'exemple de la joie ou de la tristesse) requièrent l'un ou l'autre type d'acte objectivant particulier (une représentation ou un jugement), pour la majorité des cas l'acte objectivant est en fait une complexion des deux types :

« Nous avons, dans une certaine mesure, à distinguer entre *intentions primaires* et *intentions secondaires*, ces dernières ne devant leur intentionnalité qu'à leur fondation par les premières. Que, par ailleurs, les actes primaires objectivants aient le caractère d'actes positionnels (de croyance, de foi), ou non positionnels (de "simple représentations", neutres), cela est sans importance pour cette fonction. Certains actes secondaires exigent absolument des croyances, comme par exemple la joie ou la tristesse ; pour d'autres de simples modifications suffisent, comme par exemple pour le souhait ou pour le sentiment esthétique. Très souvent, l'acte objectivant sous-jacent est une complexion qui embrasse des actes des deux espèces »<sup>175</sup>.

En formulant PB5, Husserl précise que par la seconde partie du principe – à savoir tout vécu intentionnel non objectivant repose sur un acte objectivant qui lui sert de base –, il entend que l'acte renferme nécessairement « comme *partie composante*, un acte objectivant dont la matière totale est en même temps, et cela d'une manière identique, SA matière totale »<sup>176</sup>. Une manière de comprendre cette idée est que si l'acte se fonde dans sa matière (comme nous

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, ch. 5, §41, p. 308-309.

<sup>175</sup> *Ibid.*, ch. 5, §41, p. 309.

<sup>176</sup> *Ibid.*, ch. 5, §41, p. 308.

l'avons vu dans la section sur la matière au fondement de l'acte<sup>177</sup> – pour rappel, la matière, c'est-à-dire l'objet intentionnel, va non seulement déterminer la relation à l'objet en tant que « cet objet visé », mais en plus va déterminer le mode selon lequel « je vise cet objet », le type de rapport que je vais avoir avec lui), alors l'acte est toujours composé d'au moins un acte objectivant dont la matière qui le constitue correspond à la matière totale de l'acte.

C'est-à-dire que, si je prends un acte non objectivant, par exemple mon imagination « Marie danse sur la lune », cela signifie que cet acte doit être fondé dans un acte objectivant dont la matière est exactement la même que celle de mon imagination, à savoir « Marie danse sur la lune ». Pourquoi ? Car là où l'acte objectivant est fondé immédiatement dans la matière – l'objet intentionnel se fait objet de ma représentation –, l'acte non objectivant ne se fonde que médiatement dans cette matière, en se fondant immédiatement dans un acte objectivant.

Prenons plusieurs exemples pour bien comprendre :

- Mon imagination « Marie danse sur la lune » est un acte non objectivant, il repose donc directement sur un acte objectivant, à savoir ma représentation « Marie danse sur la lune », qui est lui-même fondé par la matière d'acte « Marie danse sur la lune » ;
- Mon souvenir de « la série de livres *Foundation* d'Isaac Asimov » est fondé par ma représentation « la série de livres *Foundation* d'Isaac Asimov » ; représentation fondée dans la matière « la série de livres *Foundation* d'Isaac Asimov » ;
- Si je souhaite qu'« une tasse de thé bien chaude apparaisse magiquement devant moi », ce souhait est fondé par ma représentation « une tasse de thé bien chaude apparaissant magiquement devant moi », dont la matière qui lui sert de base est « une tasse de thé bien chaude apparaissant magiquement devant moi ».

De ces exemples, nous voyons bien que la matière de l'acte non objectivant est, en fait, exactement la même que l'acte objectivant dans lequel il se fonde.

De plus, si mon imagination ou mon souhait se fonde dans une représentation, l'inverse n'est pas vrai : je peux avoir la représentation « une tasse de thé bien chaude apparaissant magiquement devant moi » sans pour autant la désirer. En cela, la relation de fondation qui relie un acte non-objectivant et un acte objectivant est une relation unilatérale.

---

<sup>177</sup> Cfr *supra* partie 2, I, 3., p. 59-61.

Nous comprenons donc que la relation de fondation entre un acte non objectivant et sa matière est donc une relation unilatérale médiate, là où la relation entre un acte objectivant et sa matière est une relation de dépendance unilatérale immédiate :

« Des qualités d'un autre genre sont, en conséquence, toujours fondées dans des qualités objectivantes ; elles ne peuvent jamais être reliées immédiatement et pour elles seules à une matière. Là où elles apparaissent, l'acte tout entier est nécessairement un acte qualitativement *multiforme*, c'est-à-dire contenant des qualités de différents genres qualitatifs ; et plus précisément de telle manière qu'on puisse toujours en détacher (unilatéralement) un acte objectivant complet, qui possède aussi comme constituant la totalité de sa matière, la matière tout entière de l'acte dans sa totalité »<sup>178</sup>.

Voilà donc comment nous pouvons interpréter l'acte objectivant du point de vue de la qualité d'acte, l'acte objectivant fonde les actes non objectivants : il y a une relation de dépendance unilatérale médiate entre les actes non objectivants et leur matière, et le moyen terme de cette relation de fondation est l'acte objectivant.

Il nous faut maintenant nous tourner vers cette seconde fondation – l'acte objectivant fondé dans d'autres actes objectivants – et analyser la matière d'acte de l'acte objectivant afin de pouvoir le saisir dans son entièreté.

#### d. La matière de l'acte objectivant – la fondation des actes objectivants

La seconde relation de fondation à laquelle nous allons nous intéresser est le fait que les actes objectivants sont fondés dans d'autres actes objectivants :

« La fondation d'actes objectivants dans d'autres actes objectivants, par quoi une matière d'acte est fondée en premier lieu dans d'autres matières d'actes (par exemple celle d'une énonciation prédicative dans celle des actes nominaux fondateurs) »<sup>179</sup>.

Si nous avons vu que l'acte objectivant était une partie d'un acte complexe non objectivant, cet acte objectivant n'en est pas moins lui aussi un acte complexe. C'est-à-dire qu'un acte objectivant a une certaine matière, et cette matière est un complexe. Par exemple, ma représentation « Marie dansant sur la lune » et mon jugement « ma tasse de thé devant moi est vide » sont deux actes objectivants, chacun avec sa matière propre. Mais cette matière est une matière complexe qui peut être décomposée dans des actes partiels. La matière « Marie dansant sur la lune » peut être décomposée en plusieurs représentations : une représentation « Marie », une représentation « cette danse », une représentation « la lune », une représentation « Marie dansant », une représentation « Marie sur la lune », etc. Chacune de ses représentations a aussi

---

<sup>178</sup> E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 5, §42, p. 310.

<sup>179</sup> *Ibid.*, ch. 5, §43, p. 313-314.

une matière qui lui est propre, qui est une partie de la matière totale de l'acte. Similairement, la matière « ma tasse de thé vide devant moi » peut se décomposer en plusieurs représentations : ma représentation « ma tasse de thé » ; « une tasse vide » ; « la localisation devant moi » ; etc. Et chacune des matières de ces représentations participe de la matière globale de mon acte :

« Des actes objectivants peuvent encore être complexes. Les matières d'actes partiels sont maintenant de simples parties de la matière de l'acte total ; c'est dans celui-ci que se constitue la matière dans sa totalité, de ce fait qu'aux actes partiels ressortissent des parties de la matière et qu'au caractère d'unité de la qualité totale ressortit le caractère d'unité de la matière totale »<sup>180</sup>.

La matière globale de mon acte est donc un complexe fondé dans ses parties, c'est-à-dire qui ne peut exister sans ses parties, car sans ma représentation partielle de « ma tasse de thé » ou de « Marie », ma représentation « Marie dansant sur la lune » et mon jugement « ma tasse de thé est vide devant moi » voient leur objet intentionnel changer, la matière n'est plus la même – et je ne peux pas dire que ma représentation de « quelqu'un dansant sur la lune – disons, Nicolas » ou que mon jugement que « quelque chose est vide devant moi – disons un bol » ait la même signification que ma représentation/mon jugement précédent, il y a une différence phénoménologique importante – et donc l'acte objectivant n'est plus le même.

Cette analyse méréologique – c'est-à-dire en termes de tous et de parties – de la matière d'acte met en évidence que si – comme nous l'avons vu – l'acte objectivant est fondé dans sa matière, cette matière est elle-même ultimement composée d'actes nominaux, de représentations simples :

« Une autre conséquence de la loi déterminant ces rapports est que les actes qui fondent *en dernière instance tout* acte complexe sont nécessairement des actes objectivants. Ces mêmes actes sont tous de l'espèce des actes nominaux, c'est-à-dire que les membres impliqués en dernière analyse sont finalement à tous égards des actes nominaux *simples*, de pures associations d'une qualité simple (*einfache*) avec une matière simple (*einfältigen*) »<sup>181</sup>.

Mais malgré cette complexion, l'acte objectivant est uniforme, il apparaît comme unifié, car il n'y a qu'une qualité globale qui se rattache à une matière globale, « à une seule et unique matière prise comme tout ne peut se rapporter plus d'une qualité objectivante »<sup>182</sup>.

En ce sens, nous pouvons comprendre la première partie de PB5 – que tout vécu intentionnel est *un* acte objectivant – comme signifiant que tout vécu intentionnel est soit un acte objectivant déjà simple, donc un acte nominal, soit est fondé ultimement dans sa matière

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, ch. 5, §42, p. 311.

<sup>181</sup> *Ibid.*, ch. 5, §42, p. 312.

<sup>182</sup> *Ibid.*, ch. 5, §42, p. 311.

par des actes nominaux simples, tout en apparaissant comme *un* acte unifié. Voilà donc comment nous pouvons interpréter l'analyse de l'acte objectivant à partir de sa matière d'acte.

#### e. Le Nouveau Principe de Brentano

Après avoir exploré la notion de « fondation » dans la 3<sup>e</sup> Recherche Logique et analysé le concept d'acte objectivant dans sa qualité et dans sa matière, nous avons maintenant toutes les clés en main pour cerner précisément PB5. Pour rappel, Husserl avait reformulé en dernière instance le Principe de Brentano de la façon suivante :

*« Tout vécu intentionnel ou bien est un acte objectivant ou bien a un tel acte pour “base”, c'est-à-dire renferme nécessairement, dans ce dernier cas, comme partie composante, un acte objectivant dont la matière totale est en même temps, et cela d'une manière individuellement identique, SA matière totale »*<sup>183</sup>.

Que nous avons résumé en :

(PB5) : Tout vécu intentionnel est soit un acte objectivant, soit repose sur un acte objectivant qui lui sert de base.

Si Husserl souligne que deux types de fondations étaient confondues dans les formulations précédentes, l'analyse approfondie de ces fondations nous permet de comprendre que pour ce principe, au sens de PB5, tout vécu intentionnel est :

- 1) Dans un premier sens de fondation, « soit un acte objectivant », c'est-à-dire qui se comprend, comme nous l'avons vu dans l'analyse de la matière d'acte, comme étant soit un acte nominal simple, soit fondé dans des actes nominaux simples qui le composent ;
- 2) Dans un second sens de fondation, « soit repose sur un acte objectivant qui lui sert de base », c'est-à-dire qui se comprend, comme nous l'avons vu dans l'analyse de la qualité d'acte, dans la relation de dépendance unilatérale qui relie les différents types d'actes.

Et nous voyons ici apparaître explicitement les « deux espèces radicalement différentes de fondations »<sup>184</sup> et leur sens est clarifié. Nous voyons également que le second sens était celui déjà présent dans PB et l'analyse qu'en proposait Brentano – celui d'une fondation qualitative, une relation de fondation dans la qualité d'acte – tandis que le premier sens est celui d'une

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, ch. 5, §43, p. 313.

<sup>184</sup> *Id.*

fondation matérielle – une relation de fondation dans la matière d’acte –, et est celui qui émerge des analyses de Husserl, spécifiquement de PB4 qui est en fait une partie de PB5 :

« Sur la base de cet important concept qui exprime un genre qualitatif complet [l’acte objectivant], le principe de la représentation de base [PB5] – nous l’avons déjà énoncé plus haut – acquiert un sens nouveau et particulièrement important, dont le sens précédent [PB4], qui s’édifie sur le concept nominal de représentation, est seulement une ramification secondaire »<sup>185</sup>.

Ainsi, avec PB4 et PB5 pris ensembles, nous avons une explicitation des deux rapports de fondations qui nous permet de formuler le Nouveau Principe de Brentano, ou plus exactement de réhabiliter le Principe de Brentano :

((N)PB) : Tout état mental est soit une représentation, soit repose sur une représentation qui lui sert de base.

Nous retrouvons ici la formulation de Brentano. Mais la nouveauté, la différence importante, l’enjeu de toute l’enquête de Husserl sur ce principe, c’est que maintenant ce principe est compris en détail, sans aucune ambiguïté, et avec des distinctions claires. Il n’y a ici en jeu qu’un seul concept (et non plus deux) de « représentation » qui se comprend dans son sens large – comme un acte objectivant –, et qui a été analysé en détail, à la fois à partir des représentations au sens restreint – l’acte nominal – sur lesquelles il se fonde, mais également dans le rapport de dépendance qui l’unit aux autres états mentaux plus complexes. PB était donc vrai pour Husserl, mais confus, et il y aura fallu exprimer explicitement PB4 et PB5 pour cerner le double enjeu de fondation qu’il implique.

Finalement, s’il fallait résumer en un mot la critique de Husserl au principe de Brentano, nous pourrions dire que ce que Husserl reprochait fondamentalement à Brentano, c’est d’avoir traité la notion de représentation comme quelque chose d’unique, faisant exception parmi les états mentaux. Là où les états mentaux étaient tous conçus comme un complexe composé de qualité et de matière, la représentation était cet état un peu mystérieux, absolument simple et auquel cette distinction qualité – matière ne s’appliquait pas, cet état mental chargé d’ambiguïté car tantôt pris comme un concept de classe, tantôt comme un concept d’élément et qui n’avait donc rien d’évident.

C’est ainsi qu’Husserl a entrepris de clarifier ce sens de « représentation », et au travers de son analyse nous arrivons à un concept défini précisément, qui n’a plus rien de mystérieux : c’est un état mental composé d’une qualité d’acte et d’une matière d’acte dont les relations de

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, ch. 5, §41, p. 308.

fondations ont été clarifiées au même titre que n'importe quel autre état mental. L'ambiguïté ayant été dissipée, nous arrivons à une saisie plus claire du principe qui fonde nos états mentaux dans la représentation. Grâce à NPB, nous pouvons appréhender entièrement et de façon plus évidente ce concept de représentation si fondamental à la description de notre expérience consciente.

### 3. Conclusion – La représentation chez Husserl

Si nous reprenons ce que nous avons vu dans cette seconde partie sur le fondement représentationnel de l'expérience consciente, plusieurs formulations du Principe de Brentano ont émergé. Pour rappel, ce principe est celui expliquant que le fondement de nos états mentaux – donc notre expérience conscience – se trouve dans la représentation. Voici ces différentes formulations :

- (PB) : Tout état mental est soit une représentation, soit repose sur une représentation qui lui sert de base
- (PB2) : Tout vécu intentionnel est soit une représentation, soit repose sur une représentation qui lui sert de base.
- (PB3) : Tout vécu intentionnel est soit une *Vorstellung*, soit repose sur une *Repräsentation* qui lui sert de base.
- (PB4) : Tout vécu intentionnel est soit une représentation simple soit repose sur une ou plusieurs représentations simples qui lui servent de base.
- (PB5) : Tout vécu intentionnel est soit un acte objectivant, soit repose sur un acte objectivant qui lui sert de base.

PB et PB2 se sont révélés problématiques, car ambigus, deux sens de « représentation » étant mélangés. PB3 supprimait cette ambiguïté en faisait ressortir explicitement ces deux sens, mais affaiblissait le principe par la même occasion. PB4 était une première tentative de réinterpréter le principe via un seul sens de la représentation – l'acte nominal –, mais celui-ci s'est retrouvé confronté à des problèmes. PB5 dépassait les problèmes de PB4 avec un concept plus englobant de la représentation, pour nous apporter une meilleure compréhension du principe, qui a permis, selon Husserl, de réhabiliter PB.

Le fil conducteur de toute cette analyse du principe de Brentano par Husserl se révèle être la compréhension du concept « représentation »<sup>186</sup>. Nous avons relevé chez Brentano un usage de la représentation en termes d'apparence – pour rappel<sup>187</sup>, pour tout sujet *S* et objet *O*, *S* a une représentation mentale de *O* si et seulement si *O* apparaît à *S* –, concept que nous avons appelé la représentation phénoménale. Il est intéressant de regarder comment ce concept de la représentation phénoménale peut s'appliquer – ou non – chez Husserl :

PB étant la formulation de Brentano, nous avons évidemment affaire à la représentation phénoménale.

Nous pouvons également nous attendre à un même usage dans PB2, cette formulation n'étant qu'une traduction du principe dans le langage de Husserl. Nous pouvons d'ailleurs trouver un exemple convaincant dans le §8 :

« Celui qui conteste la spécificité des vécus intentionnels, celui qui ne peut pas reconnaître ce qui est pour nous le plus certain, à savoir que l'être-objet du point de vue phénoménologique consiste en **certaines actes dans lesquels quelque chose apparaît ou est pensé comme objet**, celui-là ne pourra sans doute pas comprendre comment l'être-objet peut lui-même à son tour devenir objectif. Pour nous, la chose est tout à fait claire : **des actes “se dirigent” sur la spécificité des actes dans lesquels quelque chose apparaît** ; ou bien des actes se dirigent sur le moi empirique et sur son rapport à l'objet. Le noyau phénoménologique du moi (empirique) est ici formé par des actes qui lui “font prendre conscience” d'objets, “en” eux le moi “se dirige” sur l'objet correspondant »<sup>188</sup>.

Les états mentaux sont donc ici décrits comme des actes où un objet « apparaît », comme chez Brentano.

PB3 voit deux sens différents de la représentation, *Vorstellung* et *Repräsentation*. Mais dans les deux cas, il est possible de les interpréter en termes d'apparence. *Vorstellung* est le sens vu jusque-là de la représentation, donc l'acte dans lequel quelque chose apparaît :

« Il [l'objet physique] **nous est donc “donné”**, au même sens que n'importe quel autre objet physique, **c'est-à-dire qu'il apparaît**, et dire qu'il apparaît signifie seulement, dans un cas comme dans l'autre, qu'un certain acte est un vécu dans lequel tels ou tels vécus sensoriels sont “aperçus” (*apperzipiert*) d'une certaine manière. **Les actes dont il s'agit ici sont naturellement des représentations** »<sup>189</sup>.

*Repräsentation* est la matière d'acte, donc l'objet m'apparaissant comme tel :

---

<sup>186</sup> C'est d'ailleurs l'objectif du dernier chapitre de la 5<sup>e</sup> Recherche Logique que de lister et expliquer tous les sens étudiés par Husserl de représentation, ainsi que de multiples autres sens qu'il n'a pas abordé. Voir E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 6, §44-§45 p. 315-324.

<sup>187</sup> *Cfr supra* partie 1, II, 2, c. et d., p. 31-35.

<sup>188</sup> E. Husserl, « Recherche V », *op. cit.*, ch. 1, §8, p. 162. Je souligne.

<sup>189</sup> *Ibid.*, ch. 2, §19, p. 212. Je souligne.



« Pour parler plus clairement encore, nous pouvons dire que **la matière est** cette propriété résidant dans le contenu phénoménologique de l'acte, qui **ne détermine pas seulement que l'acte appréhende l'objectivité, mais aussi à quel titre (als was) il l'appréhende**, quels caractères, quels rapports, quelles formes catégoriales il lui attribue de par lui-même. **Il dépend de la matière de l'acte que l'objet soit pour l'acte tel objet et non tel autre**, elle est dans une certaine mesure *le sens de l'appréhension objective* (ou plus brièvement *le sens d'appréhension*); sens qui fonde la qualité (tout en demeurant indifférent à ses variations) »<sup>190</sup>.

Avec PB4, l'acte nominal peut être compris comme un acte dans lequel un objet m'apparaît, puisque que c'est un acte dans lequel un objet se présente à moi, se donne à moi :

« Quand nous effectuons un *jugement*, un acte de prédication se suffisant à lui-même, **quelque chose nous paraît être ou ne pas être**, par exemple que *S est p*. Or **ce même être qui est "représenté" ici**, nous nous le représentons manifestement d'une manière tout autre quand nous disons : *l'être P de S* »<sup>191</sup>.

Et enfin, dans PB5, avec le concept le plus englobant de la représentation – l'acte objectivant –, nous pouvons comprendre un acte dans lequel un objet se présente à moi, c'est-à-dire qu'il m'apparaît, et que soit je le prends pour réel, soit je ne me prononce pas. Husserl précise d'ailleurs au §41 que :

« Tout ce que nous avons déjà dit, quand nous avons analysé le sens de ce principe [PB5] sans l'avoir encore élucidé, nous pouvons le reprendre presque littéralement ici et fournir ainsi en même au terme d'*acte objectivant sa justification* »<sup>192</sup>.

Avec une note de bas de page en référence au §23, dans lequel nous trouvons :

« Avec plus de précision, nous dirons que le sens de cette étrange proposition [PB] est que, dans tout acte, **l'objet intentionnel est un objet représenté dans un acte de représentation** [...] [La relation intentionnelle consiste] dans un seul acte rigoureusement unitaire en tant **qu'il lui apparaît une seule fois un objet** qui est pourtant, dans cette unique **présence, l'objectif visé** par une intention complexe. Nous pouvons aussi expliquer cette proposition en d'autres termes : un vécu intentionnel n'acquiert, en général, sa relation à un objet que de ce seul fait qu'en lui est présent un vécu d'**acte de représentation qui lui présente l'objet** »<sup>193</sup>.

Ainsi, en regardant les différents concepts de représentation que Husserl utilise au fil de son analyse, nous pouvons voir que ce sont tous des concepts compatibles avec la représentation phénoménale.

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, ch. 2, §20, p. 222. Je souligne.

<sup>191</sup> *Ibid.*, ch. 4, §33, p. 270. Je souligne.

<sup>192</sup> *Ibid.*, ch. 5, §41, p. 308.

<sup>193</sup> *Ibid.*, ch. 3, §23, p. 234. Je souligne.

Et cela n'est pas un hasard, puisque Husserl, dans cette Ve Recherche Logique, reprend en effet la théorie de Brentano et l'applique lui-même majoritairement, ne s'en écartant que sur quelques points qu'il précisera toujours. Son objectif, la clarification du Principe de Brentano – c'est-à-dire la clarification du sens de « représentation » dans le principe du fondement des états mentaux –, n'est pas tant de proposer une nouvelle conception fondamentalement différente de la représentation que de reprendre et clarifier l'usage qu'en faisait Brentano.

Nous pouvons également trouver des passages, postérieurs aux *Recherches Logiques*, dans lesquels Husserl déploie également ce sens de la représentation phénoménale, par exemple dans les conférences d'Amsterdam :

« [À propos de l'intentionnalité] Nous pouvons également invoquer ici le langage de l'apparaître ou, celui de l'avoir-quelque-chose comme apparaissant. Chaque fois que nous parlons d'apparition, nous sommes renvoyés aux sujets auxquels quelque chose apparaît, mais en même temps aussi aux moments de leur vie psychique, selon lesquels un apparaître a lieu comme apparaître de quelque chose, et celui-ci est précisément ce qui est en eux l'apparaissant. D'une certaine façon et avec une certaine exagération, **on peut dire de tout vécu psychique qu'en lui quelque chose apparaît au moi à chaque fois, dans la mesure où il en a précisément conscience de quelque façon. La phénoménalité en tant que propriété de l'apparaître et de l'apparaissant comme tels serait dès lors, en ce sens élargi, le caractère fondamental du psychique** »<sup>194</sup>.

Ce passage vient rejouer différentes choses que nous avons conclues sur la représentation phénoménale chez Brentano : la base de toute expérience, c'est que quelque chose m'apparaît, sinon je n'ai pas d'expérience. La représentation phénoménale est donc la condition nécessaire de toute expérience, de tout état mental, au sens que j'ai besoin que quelque chose m'apparaisse pour avoir un état mental. Et cette conception se distingue des explications contemporaines traditionnelles au sens où ce ne sont pas mes états cérébraux qui sont en relation avec le monde extérieur, ce n'est pas à mon cerveau que quelque chose apparaît, mais l'explication se fait au niveau du sujet conscient qui vit des expériences ; c'est bien à un certain sujet conscient que quelque chose apparaît.

Nous voyons donc, en conclusion de cette analyse, que Brentano et Husserl partagent un usage commun de la représentation – au sens de la représentation phénoménale – et que ce que nous avons pu en dire précédemment est valable chez les deux auteurs<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie (1925-1928)*, Hua IX, p. 307, tr. fr. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, *Psychologie phénoménologique*, Vrin, 2001, p. 250. Je souligne.

<sup>195</sup> *Cfr supra* partie 1, II, 2., d., p. 33-35.

## Conclusion

Ce travail prend sa source dans un constat et une intuition : le constat que les théories représentationnelles, dans leur quête pour clarifier la conscience phénoménale grâce à la notion de « représentation », se réclament toutes du même auteur tout en s'opposant sur divers points sur la manière de décrire la conscience ; l'intuition que la notion de représentation déployée par ces théories – la covariation causale – n'a rien d'évident ou d'intuitif, mais que c'est une notion confuse qui, dès lors, ne permet pas de construire une description satisfaisante.

De là, une série de questions s'est posée : si la représentation est une notion confuse, pourquoi continuer de l'utiliser pour décrire notre expérience ? Pourquoi la préférer à une autre notion ? Quel est le rôle de la représentation dans notre vie mentale ? Quelles sont les raisons qui ont amené à parler de la représentation en premier lieu ?

Nous avons également vu que ces questions avaient besoin, afin de pouvoir y répondre avec précision, d'une clarification préalable : qu'est-ce que cela signifie de se représenter quelque chose ? Comment la représentation fonctionne-t-elle ? Y a-t-il différents sens de la représentation ? Pouvons-nous comprendre cette notion d'une façon qui puisse mieux rendre compte de notre expérience consciente ?

Ces questions, nous les avons résumées de la façon suivante :

- 1) Pourquoi, et en quel sens, la représentation est-elle considérée au fondement de notre expérience consciente ?
- 2) Qu'est-ce qu'une représentation ?

Voilà donc les interrogations qui ont orienté toute notre enquête. Nous sommes partis du travail de Brentano, dans sa *Psychologie*, et avons tenté, dans un premier temps, de répondre à 2) en reconstruisant sa compréhension de la représentation, en analysant en détail cette notion et l'usage qu'il en faisait dans les différentes parties de son œuvre. Cela nous a amenés à définir un nouveau concept de la représentation, la représentation phénoménale : pour tout sujet  $S$  et objet  $O$ ,  $S$  a une représentation mentale de  $O$  si et seulement si  $O$  apparaît à  $S$  – ce qui est équivalent à dire que  $S$  fait l'expérience de  $O$ .

En identifiant ainsi la représentation à l'apparence, Brentano nous permet de comprendre la représentation d'une manière qui rend mieux compte de notre expérience phénoménale : avoir une représentation mentale, cela signifie que quelque chose m'apparaît, c'est-à-dire que j'ai une certaine expérience. La représentation est une manière d'apparaître, une façon de se rapporter aux objets de mon expérience.

Ainsi, si nous reprenons les exemples de l'introduction : quand je dis que je suis conscient de voir une tache de peinture rouge/de sentir l'odeur de l'herbe fraîchement coupée/de me souvenir de sentir l'herbe fraîchement coupée, selon les théories représentationnelles, cela signifie que je me représente une tache de peinture rouge/l'odeur de l'herbe/le souvenir de l'odeur de l'herbe. La difficulté soulevée était que, lorsque je regarde dans mon expérience, je ne sais pas ce qu'est cette représentation, je ne comprends pas ce que cela signifie que « je me représente la tache de peinture » quand j'en suis conscient. La définition en termes de covariation donnant une explication causale, elle ne décrit pas bien mon expérience. Au contraire, avec la représentation phénoménale, j'ai maintenant une manière de comprendre ce que cela signifie : quand je suis conscient de la tache de peinture rouge, cela signifie que je me représente la tache de peinture rouge, autrement dit, que la tache de peinture rouge m'apparaît. Quand je suis conscient de sentir l'odeur de l'herbe coupée, cela veut dire que l'odeur de l'herbe coupée m'apparaît, je fais l'expérience de sentir l'odeur de l'herbe coupée, et en cela j'ai une représentation de l'herbe coupée. Quand je dis que je suis conscient de me souvenir d'avoir senti l'odeur de l'herbe fraîchement coupée, je peux paraphraser en disant que je me représente moi-même en train de me souvenir d'avoir senti l'odeur de l'herbe coupée, ce qui revient au même que de dire que mon souvenir de sentir l'herbe fraîchement coupée m'apparaît.

Cette conception de la représentation comme représentation phénoménale est assez atypique et s'éloigne des conceptions traditionnelles de la représentation au sens où ce n'est pas à mon cerveau que quelque chose apparaît, mais c'est bien au niveau du sujet conscient qui vit des expériences : c'est à un certain sujet conscient que quelque chose apparaît. Cette représentation phénoménale nous permet de décrire de façon plus adéquate notre expérience phénoménale et donc de rendre mieux compte de ce que cela signifie d'être conscient de quelque chose. Brentano, dont le « seul maître, c'est l'expérience »<sup>196</sup>, nous donne ainsi les moyens d'appréhender notre expérience consciente d'une manière qui semble s'accorder avec notre propre expérience.

Une question se pose maintenant : nous avons là deux définitions différentes de la représentation, une définition en termes de covariation causale et une définition en termes d'apparaître. Laquelle privilégier, et pourquoi ? Si mon intuition première est de privilégier la notion qui me semble la moins confuse, celle qui semble la plus adéquate pour décrire mon expérience, il est intéressant de se demander si ces deux notions ne sont pas, en fait,

---

<sup>196</sup> F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, Avant-propos de la première édition, p. 11.

compatibles. Du point de vue de l'objectif de décrire mon expérience consciente, je pense que la représentation phénoménale est largement plus intéressante, pour les raisons évoquées plus haut. Mais, du point de vue de l'objectif final des théories représentationnelles – celui de naturaliser la conscience, c'est-à-dire d'expliquer notre expérience consciente dans le langage des sciences naturelles –, la définition en termes de covariation causale reste plus intéressante. Est-il alors possible d'utiliser en parallèle les deux compréhensions du concept de représentation ? La représentation phénoménale sert à décrire notre expérience consciente, donc elle se tient au niveau du discours de l'expérience ; là où la représentation en termes de covariation sert à traduire le discours de l'expérience dans le discours des neurosciences, donc fait le lien entre le niveau de l'expérience et le niveau du cerveau/corps/autre. Ce serait la même notion qui s'exprime dans différents niveaux de discours, et qui permettrait à celui qui veut naturaliser notre expérience consciente de d'abord la décrire adéquatement afin de pouvoir ensuite l'expliquer. Voilà une piste qui serait intéressante à approfondir pour voir la pertinence de cette conception de la représentation phénoménale dans les débats d'aujourd'hui.

Mais notre enquête ne s'est pas arrêtée à la définition de la représentation phénoménale, celle-ci n'étant qu'une étape préliminaire afin de répondre à 1) et comprendre pourquoi et en quel sens la représentation est considérée comme une notion fondamentale pour décrire notre expérience consciente. C'est encore une fois Brentano qui nous apporte des éléments de réponse, mais également Husserl dont les développements permettent de nuancer et renforcer la thèse de Brentano.

Nous avons vu que, selon Brentano, une relation de dépendance unilatérale unissait la représentation aux autres états mentaux, et que donc en cela la représentation était la condition nécessaire aux autres états mentaux, tout état mental était toujours accompagné d'une représentation. C'est ce que nous avons appelé le *Principe de Brentano*, qui stipule que tout état mental est soit une représentation soit repose sur une représentation qui lui sert de base. Mais ce principe était ambigu, et au travers des nombreuses reformulations de Husserl, nous en sommes venus à le clarifier : ce n'était pas une mais deux relations de dépendance qui régissaient ce principe, chaque partie du principe exprimant une relation. La première partie, « tout état mental est soit une représentation », correspondait à ce que nous avons appelé PB4, c'est-à-dire la relation de dépendance qui unit un acte de représentation à son contenu, qui exprime le fondement de la représentation dans des actes de représentations simples ; tandis que la seconde partie « soit repose sur une représentation qui lui sert de base » correspondait à ce que nous avons appelé PB5, c'est-à-dire la relation de dépendance qui unit un acte de

représentation avec un autre type d'acte, qui exprime la relation de dépendance unilatérale telle que nous l'avons trouvée chez Brentano. Finalement, c'est avec un principe renforcé (N)PB qui affirme que la représentation est au fondement de notre expérience consciente que nous nous sommes retrouvés, ce qui permet de préciser en quel sens la représentation est la condition nécessaire au déploiement de toute notre vie mentale pour Brentano et Husserl.

Et ce principe, grâce à la représentation phénoménale, peut être compris de façon tout à fait intuitive : si la représentation est la condition nécessaire à mon expérience, c'est parce que j'ai besoin que quelque chose m'apparaisse pour avoir un état mental, j'ai besoin que quelque chose se présente à moi pour ensuite pouvoir m'y rapporter de différentes manières. Soit quelque chose m'apparaît et j'ai une expérience, soit rien ne m'apparaît – je n'ai pas d'expérience. En ce sens, la représentation, l'apparaître, est la condition nécessaire, le fondement de mon expérience consciente : un sujet *S* est conscient d'un objet *O* si et seulement si *S* se représente *O*, c'est-à-dire si *O* apparaît à *S* ou encore si *S* fait l'expérience de *O*. Ces trois formulations, « *S* se représente *O* », « *O* apparaît à *S* » et « *S* fait l'expérience de *O* » sont synonymes, et rendent toutes compte du fait que *S* est conscient de *O*.

Mais cette analyse de PB nous permet également de venir nuancer notre constat de départ et réaffirmer l'intuition qui en découle : nous pouvons nous demander, en utilisant PB comme outil d'analyse, comment trois théories peuvent à la fois se réclamer du même auteur et placer en leur centre une même notion commune, tout en s'opposant sur diverses interprétations. Cette analyse va nous permettre de mettre en avant les différences fondamentales qui distinguent les théories représentationnelles.

Nous avons vu que pour FOR, un état mental *M* d'un sujet *S* est phénoménalement conscient si et seulement si *M* représente l'objet du monde *O*. Être conscient, c'est représenter le monde d'une certaine façon. La référence est, ici, assez évidente avec PB tel que nous venons de le formuler : pour pouvoir être conscient, *M* doit représenter *O* (ou, pour le dire plus explicitement, *S* est conscient de *O* s'il est dans *M* et que *M* représente *O*). Et la thèse de la transparence dit que, quand *M* représente *O*, l'objet représenté épuise *M*. Avec PB, cette thèse de la transparence peut se comprendre au sens de la matière d'acte qui va fonder mon état mental : nous avons vu que, pour Husserl et pour le Brentano de *Psychologie descriptive*, l'étude de l'objet intentionnel contient en lui toute la description de la qualité d'acte, l'objet intentionnel suffit pour décrire l'état mental. Les théories FOR peuvent ainsi se comprendre comme les théories découlant du principe de Brentano qui mettent en avant seulement la

relation de dépendance qui unit un acte de représentation à son contenu, la relation de fondement dans la matière – c'est-à-dire les théories s'inspirant de PB4.

À propos des HOT, nous avons vu qu'un état mental *M* est phénoménalement conscient si, et seulement si, il est représenté lui-même par un autre état mental *M'*. Être conscient, c'est être représenté. Interprété avec PB, cette théorie peut être comprise de la façon suivante : pour être conscient, un état doit être fondé dans une représentation au sens de sa qualité d'acte, c'est-à-dire qu'il y a une relation de dépendance unilatérale entre la qualité d'acte fondamentale (la représentation) et une autre qualité d'acte de l'état mental. Nous retrouvons ici le principe de Brentano mettant en avant la seconde relation de dépendance, la fondation d'un état mental dans une représentation. Il est donc possible de qualifier les HOT comme les théories s'inspirant de PB5.

Concernant SR, un état mental *M* est phénoménalement conscient si, et seulement si, *M* se représente lui-même de façon appropriée. Être conscient, c'est se représenter soi-même. SR est proche de HOT, mais en supposant un seul *M* qui se représente lui-même au lieu d'un second *M'* qui le représente. Nous avons aussi vu que SR se propose comme une synthèse, comme la théorie au croisement de FOR et HOT. À la lumière de PB, SR semble se baser cette fois sur (N)PB, le Nouveau Principe de Brentano tel qu'il a été clarifié par Husserl. En combinant PB4 et PB5, nous comprenons que pour être conscient, un état mental doit se représenter lui-même dans un double sens : à la fois il est fondé en lui-même au sens de matière, c'est-à-dire fondé au sens de PB4 et de la relation de fondation d'une représentation avec sa matière, et à la fois il est fondé en lui-même dans sa qualité, c'est-à-dire au sens de PB5 et de la relation de dépendance unilatérale entre une qualité d'acte fondamentale et non fondamentale.

C'est donc sur base d'une analyse méréologique de la représentation – la représentation et ses parties, la qualité et la matière – que PB nous permet d'éclairer ces théories représentationnelles. Ces théories s'inspirent en effet toutes de Brentano, c'est-à-dire qu'elles ont toutes une lecture du principe de Brentano, chacune le reprenant sous une forme ou l'autre, et elles se distinguent donc par leurs différences interprétatives de la théorie – PB4 pour FOR, PB5 pour HOT et (N)PB pour SR. Cela signifie aussi qu'elles ont toutes, malgré leurs ressemblances, un usage différent de la représentation – Husserl ayant bien mis en évidence que les différentes formulations de PB se basaient sur un sens différent de la représentation – ce qui vient renforcer l'intuition de départ que leur notion de représentation est confuse.

Évidemment, l'analyse faite ici n'est qu'une analyse de surface, une piste possible pour éclairer ces théories, et il serait intéressant d'aller voir plus en profondeur dans chacune si

l'analyse proposée ici fonctionne effectivement. Cette analyse, si elle se révèle concluante, pourrait permettre de cartographier le débat d'une nouvelle façon et éclairerait peut-être l'une ou l'autre difficulté.

Pour conclure, je dirai que, dans ce travail, nous avons construit un concept de la représentation – la représentation phénoménale – dans la première partie, nous avons analysé précisément, dans la seconde partie, le principe posant la représentation comme fondement de notre expérience consciente – le Principe de Brentano –, et nous voyons maintenant se profiler différentes pistes (la compatibilité ou non des deux sens de représentations ; la cartographie possible des théories représentationnelles selon PB) permettant de contribuer à certains débats et enjeux en philosophie de l'esprit aujourd'hui.



## Bibliographie

- Aristote, *De anima*, tr. fr. R. Bodéüs, *De l'âme*, Paris, GF Flammarion, 1993.
- Block N., « On a confusion about a Function of Consciousness », in *Brain and Behavioral Sciences* 18/2, 2002, p. 227-247.
- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt – Erster Band*, O. Kraus (ed.), Philosophische Bibliothek Band 192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973 (1924).
- *Psychologie vom empirischen Standpunkt – Zweiter Band, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene und Mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlaß*, O. Kraus (ed.), Philosophische Bibliothek Band 193 Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971 (1925).
- *Psychologie vom empirischen Standpunkt – Dritter Band, Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, O. Kraus (ed.), Philosophische Bibliothek Band 207, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968 (1928).
- *Sämtliche Veröffentlichte Schriften. Bd. 1, Psychologie vom empirischen Standpunkt von der Klassifikation psychischer Phänomene*, International Library of philosophy, Ontos Verlag, Frankfurt, 2008.
- *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. Maurice de Gandillac, nouvelle édition par J-F. Courtine, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008 (1874).
- *Psychology from an empirical Standpoint*, en. tr. A.C. Rancurello, D.B. Terrel et L.L. McAlister, Routledge, London, 1995.
- *Psychologie descriptive*, tr. fr. A. Dewalque, Gallimard, 2017.
- « Von der Natur der Vorstellungen », 1903, in *Conceptus XXI*, 53-54, 1987, p. 25-31.
- Brook A., P. Raymont, « The Unity of Consciousness », in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2021.
- Carruthers P., Gennaro R., « Higher-Order Theories of Consciousness », in E. N. Zalta, U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023.
- Chalmers D., « Facing up to the Problem of Consciousness », in *Journal of Consciousness Studies* 2 :200-19, 1995.
- *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Churchland P.M., « Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes », in *Journal of Philosophy* 78, 1981, p. 67-90.
- Churchland P.S., *Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind/Brain*, MIT Press, 1986.
- Crane T., « Intentionality as the Mark of the Mental », in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Cambridge University Press, 1998, p. 229-251.
- Descartes R., *Règles pour la direction de l'esprit*, tr. fr. J. Brunschwig, Librairie Générale Française, coll. « Livre de Poche », 2002.

- *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, 2011 (1641).
- Dewalque A., « Intentionnalité *in obliquo* », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume 10 (6), 2014, p. 40-84.
- Dretske F., *Naturalizing the Mind*, MIT Press, 1995.
- Fréchette G., « Brentano's Thesis (Revisited) », in D. Fisette, G. Fréchette (eds.), *Themes from Brentano*, Rodopi, 2013, p. 91-119.
- Goldman A., « Consciousness, folk-psychology, and cognitive science », in *Consciousness and Cognition* 2, 1993, p. 364–382.
- Halfants L., *Un monde idéal – Exploration épistémologique des représentations scientifiques*, Mémoire de master en philosophie, Université de Liège, 2024.
- Hosch Q., « Le débat éternalisme – présentisme », 2023, non publié.
- « Temps subjectif et Temps objectif », 2024, non publié.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature, Vol. 1: Of the Understanding*, 1739, tr. fr. P. Folliot, Les classiques de sciences sociales, 2006.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen – Zweiter band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Teil I.)*, 7. Auflage, Deutschland, Max Niemeyer, 1993.
- « Recherche III – De la théorie des tous et des parties », dans *Recherches logiques Tome 2 – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxièmes parties : Recherches III, IV et V*, tr. fr. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer Paris, PUF, Épiméthée, 1993, p. 3-81.
- « Recherche V – Des vécus intentionnels et de leurs “contenu” », dans *Recherches logiques Tome 2 – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxièmes parties : Recherches III, IV et V*, tr. fr. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer Paris, PUF, Épiméthée, 1993, p. 139-324.
- *Phänomenologische Psychologie (1925-1928)*, Hua IX, tr. fr. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, *Psychologie phénoménologique*, Vrin, 2001.
- Jacob P., "Intentionality", in E.N. Zalta, U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2023.
- James W., *Principles of Psychology Vol I*, 1890, in F. H. Burkhardt et al. (eds), *The Work of William James*, Harvard University Press, 1981.
- *Psychology. The Briefer Course*, Henry Hold and Company, 1892, tr. fr. N. Ferron, *Précis de Psychologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2013.
- Kriegel U., *Subjective Consciousness A Self-Representational Theory*, Oxford, OUP, 2009.
- Lycan W.G., *Consciousness and Experience*, MIT Press, 1996.
- Lyons W., *Approaches to intentionality*, Oxford University Press, 1995.
- Nagel T., « what is it like to be a bat », in *Philosophical Review* 83/4, 1974, p. 435-450.

- Reinach A., « Théorie du jugement négatif », tr. fr. M. de Launay, dans *Revue de Métaphysique et Morale*, 101 (3), 1996, p. 383-436.
- Rosenthal D., « Two concepts of consciousness », in *Philosophical Studies* 49, 1986.
- « The Independence of Consciousness and Sensory Quality », in *Philosophical Issues* Vol. 1, 1991, p. 15-36.
- « A Theory of Consciousness », in N. Block *et alii* (eds.), *The nature of Consciousness: Philosophical Debates*, MIT Press, 1997.
- Savitt S., « Being and Becoming in Modern Physics », in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021.
- Searle J., *Intentionality – an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983.
- Spinoza, *Éthique*, tr. fr. B. Pautrat, Éditions du Seuil, 2010 (1677).
- Strawson G., *Subject of experience*, Oxford, OUP, 2017.
- Strawson P. F., *Analyse et Métaphysiques*, Paris, Vrin, 1985.
- Stumpf C., « Erinnerungen an Franz Brentano », in O. Kraus, *Franz Brentano – zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, Beck Verlag, 1919, p. 85-149.
- Thyssen P., *The Bloc Universe, A philosophical investigation in four dimensions*, thèse de doctorat en philosophie, KU Leuven, 2020.
- Twardowski K., *Sur la théorie du contenu et de l'objet de représentation*, 1894, dans Husserl, Twardowski, *Sur les objets intentionnels*, tr. fr. J. English, Vrin, 1993, p. 85-200.
- Tye M., *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of The Phenomenal Mind*, MIT Press, 1995.

## Postface

Ce mémoire est ma petite patoune dans cette grande tartine qu'est la philosophie.  
J'espère qu'elle vous aura intéressé·e.

