



Intentionnalité *in obliquo*

Par ARNAUD DEWALQUE
Université de Liège

Je m'intéresserai ici à la distinction entre deux genres d'intentionnalité, l'intentionnalité directe ou sur le mode direct (*in modo recto*) et l'intentionnalité indirecte ou sur le mode latéral (*in modo obliquo*). Cette distinction, qui remonte à Franz Brentano (1911), constitue, à mon sens, une intéressante contribution à l'étude du mental et de l'intentionnalité. Curieusement, elle a été largement négligée dans la réception des théories brentaniennes, abstraction faite peut-être de rares commentaires focalisés sur ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler le « réisme » de Brentano. Les travaux rédigés par Roderick Chisholm à partir du début des années 1980 constituent, il est vrai, une exception notable, dans la mesure où l'idée d'intentionnalité *in obliquo* est certainement l'axe central de la théorie défendue dans *The First Person* (Chisholm 1981) et dans d'autres textes postérieurs (Chisholm 1986 ; 1989 ; 1990a ; 1990b ; 1990c). Je pense toutefois que Chisholm a développé l'intuition brentanienne dans une direction différente et, pour tout dire, assez éloignée des considérations initiales qui étaient celles de Brentano.

Mon objectif est d'évaluer les contributions de Chisholm et de Brentano du point de vue d'une analyse phénoménologique de l'intentionnalité. Je concentrerai mon attention sur un certain problème qui me semble directement lié à leur usage respectif des constructions *in obliquo*. Supposons qu'il soit impossible, comme le suggèrent apparemment ces auteurs (voir *infra*), de se rapporter intentionnellement à certains items de façon directe ou *in recto*. Supposons, en d'autres termes, que certains objets ou pseudo-objets ne puissent être visés qu'*in obliquo*. Le problème tient simplement dans la question suivante : en vertu de quoi en est-il ainsi ? Qu'est-ce qui justifie l'impossibilité de se représenter quelque chose de façon directe ? Dans cet article, je souhaiterais proposer une réponse à ce problème.

Mon plan se présente comme suit. Après une brève introduction (§ 1), je reconstruirai la théorie de la référence indirecte de Chisholm (§§ 2-3) et la théorie des représentations *in obliquo* de Brentano (§§ 4-6). À mon sens, ces théories présupposent toutes deux l'idée que certains items ne peuvent pas être visés de façon directe ou *in recto* — ce qui implique la question que je viens de soulever (§ 7). Je ferai alors l'hypothèse que la notion de contenu abstrait ou dépendant, développée par Stumpf et Husserl, offre une solution à ce problème (§ 8). Enfin, je suggérerai que ce critère permet de construire une interprétation plausible de la théorie brentanienne et, simultanément, de jeter un regard critique sur la théorie de la référence indirecte de Chisholm (§ 9). Je conclurai par quelques remarques d'allure très générale (§ 10).

1. Exemples introductifs

Bien que la théorie des représentations *in obliquo* soit l'une des théories les plus sophistiquées défendues par Brentano, l'idée même d'intentionnalité indirecte¹ est aisément saisissable à partir d'exemples comme celui-ci : (Ex.1) si je pense qu'il y a des gens qui croient au diable, je pense aux gens croyants de façon directe ou *in modo recto*, mais je pense aussi au diable, quoique de manière différente, à savoir indirectement ou *in (modo) obliquo*, sans croire moi-même à son existence². Il en va de même, manifestement, toutes les fois que je me représente un individu se trouvant dans un certain état mental ou accomplissant un certain acte psychique. Ainsi, quand je me représente quelqu'un qui pense, imagine, croit, affirme, nie, désire, aime, etc., je me représente simultanément — quoique de façon indirecte — l'objet de sa pensée, de son imagination, de sa croyance, de son affirmation, de sa dénégarion, de son désir, de son amour, etc. Bref, à l'intentionnalité directe s'ajoute, dans certains cas — qui peuvent être répertoriés, étudiés et classés

¹ Brentano parle seulement de représentations *in obliquo*. Dans la mesure où tout phénomène psychique, selon lui, est soit une représentation soit fondé sur une représentation (Brentano 1874, p. 112), le caractère « latéral » ou « oblique » se transmet toutefois *ipso facto* à toutes les constructions intentionnelles d'ordre supérieur qui ont une représentation à leur base (croire, affirmer, nier, aimer, désirer, espérer, etc.). Chisholm, quant à lui, parle le plus souvent de référence indirecte et d'attribution indirecte, mais il utilise aussi occasionnellement l'expression brentanienne « *in obliquo* » (cf. Chisholm 1986). Par commodité, j'utiliserai les expressions « intentionnalité indirecte » ou « intentionnalité *in obliquo* » de manière interchangeable.

² J'emprunte cet exemple à Brentano 1928, p. 41 ; trad. fr., p. 416.

(voir *infra*, §§ 4-5) —, une intentionnalité indirecte ou latérale, en un mot : une intentionnalité *in obliquo*.

Dans leurs travaux sur l'intentionnalité dits « de maturité », Brentano et Chisholm ont tous deux suggéré que le phénomène de visée indirecte ou d'intentionnalité *in obliquo* n'était pas un phénomène isolé, secondaire ou négligeable. D'après Brentano (1911), il est au contraire *constitutif* de bon nombre d'actes ou d'états mentaux. De façon très remarquable, Brentano considère en effet que le langage dissimule parfois, sous des formules abrégées, une structure intentionnelle complexe incluant une représentation *in obliquo*. Pour prendre un exemple paradigmatique, (Ex.2) ma croyance que les centaures n'existent pas équivaut, selon Brentano, à la croyance que celui qui rejette les centaures accomplit un jugement négatif correct (juge correctement). Loin de porter directement sur les centaures, ma croyance serait donc dirigée directement vers un individu qui juge ; elle serait bien sûr *aussi* dirigée vers l'objet de son jugement (*sc.* les centaures), mais seulement indirectement ou *in obliquo*.

Comme je m'en expliquerai plus loin, la position de Chisholm, dans la dernière partie de son œuvre, est certainement plus radicale encore que celle de Brentano, dont elle s'inspire. D'après Chisholm (1981), le phénomène de visée indirecte traverse, en effet, la quasi-totalité de notre vie intentionnelle. De façon très restrictive, seule la « première personne » — le sujet même de l'attitude intentionnelle — serait, selon lui, visée directement ou *in recto*. Ainsi, (Ex.3) croire que la personne qui se trouve dans la pièce avec moi en ce moment porte un chapeau équivaudrait à croire que *je suis moi-même* dans une certaine relation *R* à l'égard de quelqu'un qui a la propriété de porter un chapeau. Loin d'être directement à propos de la personne qui se trouve dans la pièce avec moi, ma croyance serait donc en réalité directement à propos de moi-même ; elle serait bien sûr *aussi* à propos de la personne qui se trouve dans la pièce avec moi, mais seulement indirectement ou *in modo obliquo* (Chisholm 1981, p. 30).

*

Ces exemples soulèvent des questions profondes et de grande ampleur. De prime abord, il y a au moins deux manières d'interpréter les analyses de (Ex.2) et de (Ex.3). — Selon une première interprétation, l'analyse de (Ex.2) et de (Ex.3) en termes d'intentionnalité *in recto* n'est certes pas impossible, mais le recours à la construction *in obliquo* offre certains avantages théoriques puissants.

De manière générale, en effet, il n'est certainement pas faux de dire que la théorie de la référence indirecte de Chisholm et la théorie des représentations *in obliquo* de Brentano reposent, au moins partiellement, sur des motivations d'ordre théorique. D'abord, l'intérêt que portent Brentano et Chisholm à l'idée d'intentionnalité *in obliquo* est lié, de près ou de loin, à une certaine exigence d'économie ontologique. Pour des raisons que je ne développerai pas ici, l'adoption d'une analyse en termes d'intentionnalité indirecte a vraisemblablement été perçue, chez ces auteurs, comme un moyen de ne pas multiplier les entités sans nécessité (rasoir d'Ockham), donc d'adopter une ontologie relativement minimaliste. Ensuite, une autre motivation théorique invoquée par Brentano est l'exigence d'univocité. Dans ses débats avec Marty, Brentano soutient effectivement que l'interprétation de cas comme (Ex.2) en termes d'intentionnalité *in obliquo* est la condition *sine qua non* pour forger un concept univoque de « représentation » (Brentano 1977). Quoi qu'il en soit, selon cette ligne interprétative, les théories de Brentano et de Chisholm reposeraient sur une affirmation relativement faible : pour certains motifs théoriques, les constructions *in obliquo* sont préférables, dans certains cas, aux constructions en mode direct.

Selon une deuxième interprétation — que je privilégierai ici —, l'affirmation qui se trouve derrière les théories de Brentano et de Chisholm est une affirmation beaucoup plus forte, à savoir : il est tout simplement impossible de se rapporter de façon directe aux centaures (Brentano), voire même à un individu du monde (Chisholm). En un mot, ces théories reposeraient sur une thèse d'impossibilité, donc sur tout autre chose que de simples avantages théoriques.

Au moins dans le cas de Brentano, il est plausible de penser que la théorie des représentations *in obliquo* n'est pas étrangère à son programme phénoménologique, qui vise à décrire les éléments constitutifs du mental et leurs modes de liaison (Brentano 1982, p. 1). En l'occurrence, la théorie brentanienne des modes obliques est très étroitement liée à la description analytique des actes de représentation et de leurs contenus. Or, un coup d'œil même superficiel suggère que la tâche de la phénoménologie ou de la psychologie descriptive consiste, typiquement, à faire apparaître certaines possibilités et certaines impossibilités liées à la nature même des phénomènes psychiques considérés. La psychologie descriptive enseigne, par exemple, qu'il est impossible de désirer quelque chose sans se le représenter, qu'il est impossible de se représenter une couleur sans se représenter une étendue, qu'il est impossible de vouloir *x* et de croire simultanément que la réalisation de *x* n'est pas en notre pouvoir, etc. Vue sous cet angle, la conception brentanienne du *modus obliquus* semble difficilement séparable

de l'idée qu'il est impossible de se représenter certaines choses de façon directe.

Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour la conception proposée par Chisholm : une manière d'interpréter son analyse de (Ex.3) consiste à dire qu'il n'est tout simplement pas possible de se rapporter directement à la personne qui se trouve dans la pièce avec moi ; toute référence objectale autre que la référence à soi serait nécessairement animée par une intentionnalité indirecte ou oblique.

Si cette seconde interprétation est correcte, l'une des principales divergences entre la théorie de Brentano et celle de Chisholm concernerait simplement le genre de choses qui sont touchées par l'impossibilité d'être la cible d'un acte intentionnel direct. Selon la théorie brentanienne, l'impossibilité d'être représenté directement concernerait les *ficta* (les centaures, le diable, Sherlock Holmes, etc.) et, plus largement, les *irrealia*. L'analyse de (Ex.3) suggère que la même impossibilité vaudrait, d'après Chisholm, pour tout individu du monde autre que la « première personne » — ce qui fait plus ou moins apparaître la théorie chisholmienne comme une radicalisation de la théorie brentanienne.

Dans la suite de cet article, je mettrai en avant la seconde interprétation. Je focaliserai donc mon attention sur ce que je viens d'appeler l'affirmation forte, posant l'impossibilité de certains actes de représentation directs. Par commodité, appelons-la la clause d'impossibilité — ou (CI) pour faire bref :

(CI) Il existe certains objets ou pseudo-objets¹ auxquels il est impossible de se rapporter intentionnellement de façon directe (*in modo recto*).

Comme je tâcherai de le montrer, il y a sans doute un sens à dire que les théories de Chisholm et de Brentano reposent, explicitement ou non, sur (CI). Ce constat contribue, selon moi, à les rendre relativement problématiques, dans la mesure où (CI) demande à être justifiée par une analyse descriptive des actes et états mentaux. À ma connaissance, ni l'un ni l'autre n'a offert une telle justification, du moins sur le terrain de l'analyse phénoménologique. Je proposerai plus loin une solution à ce problème (§ 8) mais, avant

¹ Généralement, Brentano se montre réticent à qualifier les *irrealia* d'objets, fût-ce même d'objets indirects. Comme on sait, une notion plus libérale d'« objet » a été défendue, dans l'école brentanienne, par Husserl et bien sûr, en un sens un peu différent, par Meinong.

d'en arriver là, je passerai un certain temps à reconstruire la position de Chisholm et celle de Brentano, dont elle s'inspire.

2. Trois thèses de Chisholm sur l'intentionnalité

À première vue au moins, les positions défendues par Chisholm dénotent singulièrement dans la philosophie analytique *mainstream*. La principale raison tient au fait que Chisholm s'est vigoureusement opposé à une série d'approches réductionnistes du mental, de l'intentionnalité et des universaux. Dans l'ensemble, ses travaux font effectivement état d'importantes résistances de sa part au physicalisme, au behaviorisme et au nominalisme — des options qui ont été, à des degrés divers, traditionnellement défendues dans la philosophie analytique de l'esprit¹. De façon plus pointue, le programme philosophique de Chisholm peut certainement être vu comme une alternative au programme mis en œuvre par Quine. Son ambition, pourrait-on dire, est de rendre compte de notre capacité à nous référer à des objets, non pas à partir d'un cadre prioritairement logico-linguistique, mais à partir de ce que l'on appelle communément les « attitudes intentionnelles », telles que croire, désirer, espérer, percevoir, etc. Autrement dit, ce n'est pas la relation entre le mot et l'objet qui constitue ici l'*analysandum* (Quine, *Word and Object*, 1960), mais la relation entre la personne et l'objet (Chisholm, *Person and Object*, 1976).

Dans cette perspective, Chisholm a introduit et développé, au cours de sa carrière, un certain nombre de thèses sur l'intentionnalité. Trois thèses, en particulier, contribuent à dessiner le cadre de la conception qu'il défend dans les années 1980-1990 : la thèse de la « primauté de l'intentionnel », la thèse de la « primauté du personnel » et ce que l'on pourrait appeler, par analogie avec les deux premières, la thèse de la « primauté des propriétés » (Kim 1986, p. 484 ; 2003, p. 658). Une quatrième thèse célèbre, celle d'une connexion nécessaire entre l'intentionnalité-avec-*t* et l'intentionnalité-avec-*s*,

¹ Ce point est très justement mis en évidence par Marek (2001, p. 490-492), qui défend l'idée que la philosophie de Chisholm peut être considérée comme « *phénoménologique aussi bien qu'analytique* » (*ibid.*, p. 494). Selon moi, l'adjectif « phénoménologique » ne s'applique toutefois qu'en un sens équivoque à la théorie de l'intentionnalité du dernier Chisholm, dans la mesure où elle semble guidée davantage par des préoccupations de nature métaphysique que par des préoccupations de nature strictement psychologico-descriptive.

appartient à une période antérieure de son œuvre et a été abandonnée par Chisholm dans ses derniers textes. Je la laisserai donc de côté ici¹.

1 / Avant toute chose, rappelons que Chisholm a défendu de façon constante, tout au long de sa vie, une première thèse fondamentale, celle de la primauté de l'intentionnel, ce qui signifie en fait la primauté du point de vue *mental* sur le point de vue linguistique. Chisholm a formulé cette thèse très explicitement dès les années 1950, dans sa correspondance avec Sellars. Il y propose une analogie fameuse. D'après celle-ci, l'intentionnalité du langage serait à l'intentionnalité du mental ce que la lumière de la lune est à la lumière du soleil ; la première n'existerait que par la seconde². Dans les

¹ Cette thèse a été introduite dans l'article de 1957, « Sentences about Believing », et, surtout, au chapitre XI de *Perceiving* (1957 ; 2^e éd. 1961). L'objectif de Chisholm, à cette époque, est de trouver un critère de l'intentionnalité du mental au niveau linguistique ou logico-linguistique. L'idée est que les énoncés rendant compte d'attitudes intentionnelles présentent certaines particularités qui les rendent irréductibles à des énoncés exprimant des phénomènes physiques. En particulier, ces énoncés violeraient certains tests d'extensionnalité (généralisation existentielle, substituabilité des termes singuliers co-référentiels, etc.). Ils auraient donc un caractère intensionnel-avec-*s*. Pour le dire vite, l'intensionnalité-avec-*s* serait un *marqueur logico-linguistique* de l'intentionnalité-avec-*t*. Ce projet atteint sans doute son point culminant — ou, du moins, aboutit à ce que Chisholm considère lui-même comme la théorie « la plus prometteuse » (Chisholm 1997, p. 384) — dans l'entrée sur l'« Intentionnalité » que Chisholm rédige pour la *Macmillan Encyclopedia of Philosophy* en 1967. L'idée d'un critère linguistique de l'intentionnalité est toutefois abandonnée dans les années qui suivent, soit vers la fin des années 1960 et le début des années 1970 (cf. Kim 2003). Sans conjecturer sur cet abandon, il y a des raisons de penser que le premier projet de Chisholm se heurte à d'imposantes difficultés (voir, e.g., Yoder 1987). Par ailleurs, l'idée d'une connexion nécessaire entre l'intensionnalité-avec-*s* et l'intentionnalité-avec-*t* a, depuis lors, été directement remise en question. En particulier, certains auteurs ont fait remarquer qu'un état mental n'est pas lui-même intensionnel-avec-*s*. Pour reprendre l'exemple avancé par John Searle : si Jean croit que le roi Arthur a tué Lancelot, sa croyance satisfait les tests d'extensionnalité classiques ; en l'occurrence, elle sera vraie « si et seulement s'il existe un *x* unique tel que *x* = roi Arthur, un *y* unique tel que *y* = Lancelot, et si *x* a tué *y* ». Cf. Searle 1983, p. 24 (trad. fr., p. 41). Voir aussi, sur ce point, Crane 2001, p. 12-13.

² « Tandis qu'à la fois pensées et mots ont une signification, tout comme à la fois le soleil et la lune nous envoient de la lumière, la signification des mots est en relation avec la signification des pensées tout comme la lumière de la lune est en relation avec celle du soleil. Éclipsez les êtres vivants et les bruits et les marques ne brilleraient alors plus jamais. Mais si vous éclipsez les bruits et les marques, les gens pourront encore penser au sujet des choses (mais pas si bien, c'est sûr). Ce serait

textes plus tardifs, la même thèse est exprimée comme suit : « La référence du langage doit être expliquée en termes d'intentionnalité de la *pensée* » (Chisholm 1984, p. 89) ; ou encore : « Les relations intentionnelles incluses dans l'*usage du langage* doivent être comprises dans les termes des relations intentionnelles incluses dans la *pensée*, et non l'inverse » (Chisholm 1986, p. 13-14). Cette thèse n'est évidemment pas propre à Chisholm : elle est défendue par d'autres auteurs, notamment par John Searle. On l'exprime habituellement, aujourd'hui, au moyen de la distinction entre intentionnalité intrinsèque et extrinsèque. On dit alors que l'intentionnalité du langage — la capacité des mots à se référer à quelque chose — est extrinsèque et dérivée, que c'est une *intentionnalité d'emprunt* ; le mental, en revanche, serait intrinsèquement intentionnel. L'ambition de Chisholm n'est donc pas d'expliquer l'intentionnalité mentale par l'intentionnalité linguistique, mais bien l'inverse : l'intentionnalité mentale est considérée, chez lui, comme condition nécessaire de l'intentionnalité linguistique.

2 / Un tel programme requiert naturellement que l'on construise une théorie satisfaisante de l'intentionnalité mentale, une théorie capable de répondre aux questions fondamentales suivantes : qu'est-ce qui caractérise les attitudes intentionnelles ? Et quelle structure présentent-elles ? La conception préconisée par Chisholm, dans son œuvre « de maturité », est exposée dans *Person and Object* (1976) et, surtout, dans *The First Person* (1981). Elle est également esquissée dans trois articles publiés en 1990 : « How we Refer to Things », « Brentano and Marty on Content » et « The formal Structure of the Intentional », ainsi que dans l'autobiographie intellectuelle de Chisholm publiée sous le titre « Self-Profile » (Chisholm 1986, p. 13-23). L'ambition de Chisholm, dans ces textes, est de trouver un critère de l'intentionnalité du mental, non plus à partir de ses manifestations linguistiques, comme c'était le cas dans les années 1950-1960, mais à partir de ses implications métaphysiques. Ce projet repose, d'abord, sur l'idée que

certainement un dogme psychologique infondé que de dire que les enfants, les muets et les animaux ne peuvent avoir de croyances ni de désirs tant qu'ils ne sont pas capables d'utiliser le langage » (Lettre à Sellars du 24 août 1956, dans Chisholm/Sellars 1991, p. 16). Pour une argumentation en faveur de la position opposée (défendue par Sellars), selon laquelle la meilleure manière de rendre compte de l'intentionnalité de nos pensées et d'examiner la sémantique de notre langage, on se reportera par exemple à Brandl 1986. À noter que, dans la suite de son œuvre, Chisholm utilise aussi l'expression « primauté de l'intentionnel » pour désigner une autre idée, à savoir l'idée que l'intentionnalité possède des implications métaphysiques et que son étude peut nous renseigner, par conséquent, sur la nature de la réalité (e.g., Chisholm 1986, p. 24 *sq.*).

l'*intentionnalité* peut être interprétée en termes de *référence* objectale et, ensuite, sur l'idée qu'une théorie de la référence est *ipso facto* une théorie de ce qui existe dans le monde¹. Il est très significatif, à cet égard, que Chisholm débute *The First Person* par une explicitation de ce qu'il appelle l'« arrière-plan ontologique » de sa théorie de l'intentionnalité ou de la référence objectale. La déclaration qui ouvre le premier chapitre va droit au but et est on ne peut plus explicite : « La théorie de la référence et de l'intention est, pour partie, une ontologie — une théorie à propos de ce qu'il y a (*about what there is*), au sens strict et philosophique de l'expression "il y a" (*there is*) » (Chisholm 1981, p. 4)².

Concrètement, Chisholm suggère qu'un phénomène donné se qualifie comme intentionnel si et seulement s'il a les implications métaphysiques suivantes : (i) il présuppose l'existence d'un et d'un seul individu singulier, à savoir la personne qui se trouve dans l'attitude intentionnelle en question ; (ii) il présuppose l'existence d'au moins une propriété, généralement attribuée à l'individu dont l'existence est posée en (i) ; (iii) il ne présuppose rien d'autre que (i) et (ii). Il n'est sans doute pas faux de dire que cette configuration particulière est perçue, par Chisholm, comme un *marqueur métaphysique* de l'intentionnalité. Considérez, par exemple, les propositions suivantes :

« Jouer du piano »
« Penser à quelqu'un qui joue du piano »

« Jouer du piano » (tout comme « faire du vélo ») est une propriété qui ne peut être exemplifiée qu'à la condition qu'il existe une série de choses dans le monde — notamment un piano (un vélo, etc.). Mais « penser à

¹ Contre l'identification des notions d'intentionnalité et de référence, voir Hickerson 2007, p. 10-14 : on pourrait soutenir, comme Hickerson, que l'intentionnalité ne se caractérise par aucun « présupposé de référence ».

² Cette formulation n'est pas sans évoquer, naturellement, le débat au début du XX^e siècle entre Russell et Meinong, et ses prolongements dans les réflexions de Quine sur l'austérité ontologique. Rappelons que Chisholm lui-même s'était intéressé au débat dans les années 1950 suite à la lecture d'*Analysis of Mind* de Russell, et avait défendu Meinong contre certaines critiques de Russell (Chisholm 1997, p. 13). De manière plus générale, Chisholm se pose, à l'intérieur même de la tradition analytique, en défenseur d'une approche ontologique ou métaphysique de la référence, contre le paradigme anti-ontologique dominant (que l'on fait traditionnellement remonter à Kant et à Frege). Mais il hérite aussi, dans le même temps, d'une certaine méfiance vis-à-vis de l'idée d'une multiplication des entités.

quelqu'un qui joue du piano » n'implique rien de plus que l'existence de la personne qui pense (Chisholm 1990c, p. 157).

Cela étant posé, l'objectif déclaré de Chisholm, en 1980-1990, est de construire une théorie de l'intentionnalité *qua* référence objective qui soit compatible avec une certaine forme de minimalisme ontologique. Pour le dire dans ses propres termes, il s'agit avant tout de « purifier » l'ontologie en se débarrassant des entités inutiles. Parmi celles-ci, Chisholm compte notamment les classes, les propositions et les mondes possibles (Chisholm 1986, p. 28 ; voir aussi Chisholm 1991, p. 34). L'ontologie défendue par Chisholm se veut minimale en ce sens que les seules entités qui composent le monde sont les choses individuelles et leurs attributs ou propriétés¹. Certes, en défendant l'existence des propriétés, qui sont conçues comme des entités « abstraites » et « éternelles », Chisholm se fait sciemment le partisan d'une ontologie « platonicienne » (Chisholm 1981, p. 4) qui peut sembler assez lourde à accepter. Il considère toutefois que son platonisme constitue une ontologie « purifiée » et minimale, puisqu'il refuse de reconnaître l'existence de toute entité qui n'est pas soit une chose individuelle soit une propriété abstraite.

Dans *The First Person*, Chisholm cherche donc à construire une théorie de l'intentionnalité qui soit compatible avec cette ontologie platonicienne minimale. Sa théorie repose sur le principe fondamental suivant : toute attitude intentionnelle dirigée vers autre chose que soi-même (*i.e.*, vers autre chose que la « première personne ») est en réalité une référence directe à soi-même et une référence seulement indirecte à la chose visée. Plus simplement encore : l'intentionnalité devrait être construite comme un mécanisme auto-référentiel, car « la forme primaire de toute référence est cette référence à nous-mêmes » (Chisholm 1981, p. 1). Chisholm défend ainsi, en plus de la primauté de l'intentionnel sur le sémantique, une nouvelle thèse, plus audacieuse, qu'il appelle la « primauté du personnel » (Chisholm 1990c, p. 155). Par primauté du personnel il faut entendre un certain primat de l'*ipse* sur l'*alter* : toute référence à quelque chose d'autre est indirecte et enveloppe une référence directe à soi-même². En un mot : l'intentionnalité mentale est principalement une intentionnalité dirigée vers la « première personne » elle-

¹ « Je dirais qu'il n'y a pas de raison de penser qu'il y a quoi que ce soit qui ne soit pas un attribut ou une chose individuelle » (Chisholm 1986, p. 28).

² Chisholm s'était déjà penché de près sur l'idée de référence à soi et de « contact direct (*acquaintance*) avec soi » dans Chisholm 1976, p. 24 *sq.* Sur les liens à faire entre *Person and Object* et *The First Person*, cf. les remarques de Kim 2003, p. 655-657.

même ; les actes et états intentionnels du sujet sont principalement des actes et états que vit le sujet à propos de lui-même.

3 / Maintenant, si l'on veut expliquer l'intentionnalité mentale par l'intentionnalité *de se*, il faut naturellement, à nouveau, disposer d'une théorie satisfaisante de l'intentionnalité *de se*. Comment l'intentionnalité *de se* doit-elle être construite ? Sur ce point aussi, Chisholm défend une thèse forte, qui va à contre-courant des opinions dominantes. Il estime en effet que la référence à soi ne doit pas être construite de façon propositionnelle, comme si elle impliquait des propositions à la première personne, mais bien de façon non propositionnelle. L'auto-référence équivaut à une « auto-attribution » (*self-ascription*) dans laquelle le sujet s'attribue telle ou telle propriété. Chisholm défend ainsi la primauté des propriétés sur les propositions.

En résumé, la théorie de Chisholm (1981) s'articule principalement autour des trois thèses suivantes :

- (i) L'intentionnalité linguistique dépend de l'intentionnalité mentale.
- (ii) L'intentionnalité mentale est principalement une intentionnalité *de se*.
- (iii) L'intentionnalité *de se* est non propositionnelle¹.

La thèse (ii) est probablement « la plus innovante » (Kim 1986, p. 502), mais c'est aussi la plus provocante et la plus problématique. Elle forme l'axe central de la théorie de la référence indirecte défendue dans *The First Person*. Chisholm s'est efforcé de la préciser dans d'autres textes postérieurs, sans toutefois en offrir une reformulation substantielle (Kim 2003, p. 650-51). L'essentiel, pour la question qui nous occupe, est que la notion d'intentionnalité *in obliquo* — ou, comme dit aussi Chisholm, de référence indirecte — est étroitement connectée à (ii). C'est donc sur cette seule thèse que je focaliserai mon attention.

¹ À noter que les thèses (ii) et (iii) ont également été défendues, de façon indépendante, par David Lewis dans un article intitulé « Attitudes *de dicto* et *de se* » (Lewis 1979). Contrairement à Chisholm, Lewis soutient toutefois que l'intentionnalité *de se* consiste essentiellement à se situer soi-même dans l'espace logique des « mondes possibles » (les « mondes possibles » étant des entités dont l'ontologie « minimale » de Chisholm entend faire l'économie).

3. Référence indirecte

Dans cette section, je voudrais suggérer que la thèse (ii) de la « primauté du personnel », non seulement est à la base de la théorie de la référence indirecte, mais implique aussi (CI). Telle que je la comprends, la position de Chisholm, en effet, implique qu'il est impossible de se référer à un objet du monde de manière directe, sans passer par une référence à soi-même. La connexion étroite entre la « primauté du personnel » et la notion d'intentionnalité *in obliquo* peut justement être explicitée au moyen des deux affirmations suivantes :

- (ii-a) Pour toute attitude intentionnelle I & pour tout objet intentionnel x & pour tout sujet S , si I se rapporte à x directement (*in modo recto*), alors $x = S$.
- (ii-b) Pour toute attitude intentionnelle I & pour tout objet intentionnel x & pour tout sujet S , si x n'est pas $= S$, alors I se rapporte à x indirectement (*in modo obliquo*).

Notez que ces affirmations laissent ouverte la possibilité — effectivement reconnue par Chisholm — de se référer à soi-même *indirectement*. Cette possibilité, selon lui, est adéquatement illustrée par un témoignage d'Ernst Mach. Mach rapporte effectivement le scénario le suivant. Montant dans un omnibus après un fatigant voyage, il vit apparaître en face de lui la silhouette d'un homme et s'exclama intérieurement « quel pédagogue miteux ! » ; ce n'est qu'après qu'il réalisa qu'il avait perçu son propre reflet dans un miroir, et que ce « pédagogue miteux » aperçu l'instant d'avant n'était autre que lui-même (Mach 1922, p. 3 n. ; Chisholm 1981, p. 18). Dans ce scénario, remarque Chisholm, Mach attribue indirectement à x (la personne apparaissant en face de lui) la propriété F (être un « pédagogue miteux »), sans savoir que $x =$ lui-même.

J'ajouterai au passage que l'attribution indirecte d'une propriété F à soi-même n'existe vraisemblablement que dans un contexte opaque, puisqu'elle présuppose que x peut attribuer F à x sans avoir conscience que x est identique à lui-même (phénomène connu sous le nom d'*opacité référentielle*). De même que la proposition « Lois Lane aime Superman » peut être vraie en même temps qu'est fausse la proposition « Lois Lane aime Clark Kent » (même si Clark Kent et Superman sont en fait une seule et même personne), il peut être vrai que « x attribue F à x » et faux que « x attribue F à lui-même », même si x est identique à lui-même. Ainsi, pour prendre un autre exemple abondamment discuté par Chisholm, il peut être

vrai que « l'homme le plus grand pense que l'homme le plus grand est sage » et faux que « l'homme le plus grand pense qu'il est lui-même sage », car il se peut que l'homme le plus grand ignore qu'il est lui-même l'homme le plus grand. La première proposition n'implique pas la seconde. Mais l'inverse est vrai : si x attribue F à lui-même, alors x attribue F à x . La leçon générale qui en découle, pour une théorie de l'intentionnalité, est que l'« on peut attribuer une propriété à soi-même sans *directement* attribuer une propriété à soi-même » (Chisholm 1981, p. 34).

Or, précisément, la situation est toute différente pour l'intentionnalité dirigée vers les individus du monde autres que la « première personne » : dans ce cas, la théorie de Chisholm stipule que nous nous y référons indirectement et seulement indirectement. Concrètement, accepter (ii-b) équivaut à admettre que'il est impossible de se référer à un objet du monde sans se référer d'abord et avant tout à soi-même. Selon cette interprétation, la théorie de la référence indirecte défendue par Chisholm reposerait donc bel et bien sur ce que j'ai appelé plus haut (§ 1) une affirmation forte, posant l'impossibilité de certaines représentations *in modo recto*. Bref, (ii) implique (CI).

Je ne souhaite pas reconstruire en détail l'argumentation de Chisholm¹. Je me bornerai à mettre en évidence ce qui constitue sans doute la motivation principale alléguée par Chisholm en faveur de sa conception. Fondamentalement, Chisholm considère qu'adopter (ii) est un bon moyen pour atteindre l'un des objectifs qu'il s'est fixés, à savoir : produire une théorie alternative de la référence objective (a) qui soit la plus simple possible et surtout (b) qui évite de postuler des entités intermédiaires « pourvoyeuses de référence », comme le *Sinn* frégéen ou le noème husserlien. Il n'est certainement pas faux, en effet, de dire que la fonction du sens linguistique est d'orienter la référence vers tel objet plutôt que tel autre (Frege 1982). On pourrait soutenir que le « sens noématique », dans la théorie de l'intentionnalité de Husserl, assume une fonction similaire².

¹ Pour une reconstruction et une discussion critique, voir Van Inwagen 1985, Cayla 1997, et surtout Kim 1986, 1997, 2003. Pour une défense de la théorie de Chisholm, voir Ha 1997.

² Rappelons aussi qu'avant même de forger la notion de noème, Husserl a très tôt utilisé le concept de « signification » (*Bedeutung*) pour désigner ce qui oriente la flèche de l'intentionnalité vers tel ou tel objet (contre la théorie des images mentales ou des « quasi-images » attribuée à Twardowski). Voir Husserl 1900/1990-91, p. 166 ; trad. fr., p. 337 : « La signification est l'«*essentia*», l'essence de la représentation en tant que telle ; elle est ce qui différencie, dans la pensée objective, telle

Chisholm, quant à lui, présente sa théorie comme une alternative plus économe. Au lieu de concevoir l'acte ou l'état intentionnel comme étant principalement dirigé vers l'objet en vertu du sens (selon la structure *acte – contenu/sens – objet*), il suffirait de concevoir l'acte ou l'état intentionnel comme étant principalement dirigé vers soi-même. Je peux me référer à *x* plutôt qu'à *y* simplement en m'attribuant à moi-même une relation *R* déterminée envers *x* et envers une et une seule chose.

La clé de la conception de Chisholm réside dans l'idée que la référence à soi ne nécessite l'intervention d'aucun concept : elle est, selon lui, un phénomène *primitif* ou une capacité primitive de l'esprit. De plus, nous avons la capacité non seulement de nous référer à nous-mêmes, mais aussi de nous attribuer certaines propriétés, en particulier le fait d'être dans une relation *R* à quelque chose. La fonction d'individualiser ou de cibler l'objet visé serait, dès lors, assumée par la relation elle-même¹, et le recours à des mots qui référerait à *x* (plutôt qu'à *y*) deviendrait superflu. Selon ce modèle alternatif, se référer à *x* équivaudrait fondamentalement à s'attribuer à soi-même le fait d'être dans une relation *R* à *x* et d'être dans cette relation avec une et une seule chose. Lorsque nous nous demandons en vertu de quoi nous avons la capacité de nous rapporter à un objet du monde, il suffirait donc de répondre ceci : nous pouvons nous rapporter (indirectement) à un objet du monde parce que nous pouvons nous rapporter (directement) à nous-même, en nous attribuant la propriété d'être dans une relation *R* à l'objet en question. « Il est difficile, écrit Chisholm, de songer à une réponse plus simple que celle-là » (Chisholm 1981, p. 32).

La simplicité que Chisholm a en vue est manifestement une simplicité ontologique ou, mieux, une économie en termes d'entités. L'analyse suggérée est, en revanche, très peu économe sur le plan psychologique. Comme je l'ai laissé entendre ci-dessus, un corrolaire important de (ii) est que tous les objets intentionnels autres que nous-mêmes sont considérés comme représentés *in modo obliquo* (ce sont des « objets indirects »). Simultanément, ils sont décrits au moyen de propriétés qui leur sont attribuées *in modo obliquo* (formant ainsi des « contenus indirects »). Autrement dit, Chisholm

représentation de telle autre représentation, “la” représentation “arbre” de “la” représentation “pôle Nord”, etc. ».

¹ « Par exemple, comment fais-je de vous mon objet intentionnel ? Je dirais que la réponse est celle-ci : je fais de vous mon objet intentionnel en m'attribuant une certaine propriété à moi-même. La propriété est une propriété qui, en un certain sens, vous singularise [*singles you out*] et donc fait de vous l'objet d'une attribution *indirecte* » (Chisholm 1981, p. 29).

soutient qu' « on attribue des propriétés *directement* seulement à soi-même » (*only to oneself*, Chisholm 1986, p. 18).

Supposez que vous vous rapportiez intentionnellement à quelque chose d'autre que vous-même — par exemple, à la personne qui est dans la pièce avec vous en ce moment (à supposer qu'il y en ait une et seulement une), comme dans (Ex.3). D'après la théorie de Chisholm, vous vous référez à cette personne seulement « indirectement » ou *in obliquo*. Comme je l'ai suggéré plus haut, les choses se passeraient essentiellement comme ceci : en réalité, vous vous référez directement à vous-même, et vous vous attribuez la propriété d'être dans une certaine relation *R* à l'égard de la personne en question. Celle-ci est donc visée *in obliquo*, comme étant le terme d'une certaine relation *R* que vous vous attribuez directement à vous-même. L'individu ciblé = *x* étant ainsi isolé par le mécanisme de référence indirecte, il est également possible d'attribuer indirectement ou *in obliquo* à *x* une certaine propriété, par exemple le fait de porter un chapeau. Psychologiquement, la structure intentionnelle ne serait pas celle d'une référence directe à *x*, mais d'une référence directe à soi-même combinée à une référence indirecte à *x*.

La théorie de Chisholm ne représente donc un gain théorique en simplicité que du point de vue métaphysique qui est le sien dans *The First Person*. Il le souligne d'ailleurs explicitement : « La théorie de l'attribution directe présuppose seulement, sur le plan ontologique, qu'il y a des choses individuelles et des propriétés ou des attributs. Elle peut donc être ontologiquement plus simple que ses alternatives. Mais elle est plus complexe psychologiquement » (Chisholm 1986, 19).

Quoi qu'il en soit, une manière de justifier (ii-a) et (ii-b) est de soutenir que la référence (directe) à soi rend possible la référence (indirecte) à un *x*, qui est ciblé par la relation qu'il entretient envers la première personne. Selon cette interprétation, la référence à soi-même fonctionnerait donc, chez Chisholm, comme une sorte de condition de possibilité de l'intentionnalité dirigée vers un individu du monde¹. *Ergo*, il n'est pas

¹ D'autres motivations que la simplicité et l'économie ontologique peuvent être invoquées en faveur de (ii-a) et (ii-b). Chisholm estime notamment que cette analyse offre aussi une approche attractive pour traiter le problème des « représentations sans objets » ou des « objets inexistantes ». Voir, *e.g.*, Chisholm 1986, p. 20-21 ; 1990a, p. 8 : « [La phrase] "il pense à une montagne d'or" nous dit que la personne pense à elle-même comme étant telle qu'il y a quelqu'un qui possède, en tant que contenu de sa pensée, la propriété à la fois d'être en or et d'être une montagne. La phrase, donc, nous oblige seulement à poser l'existence de (1) cette chose individuelle qui est le penseur et (2) ces propriétés qui constituent le contenu de sa pensée ». Toutefois, on

possible de se rapporter à un individu du monde sans remplir cette condition préalable, *i.e.* sans se rapporter à soi-même (relation primitive de contact direct, qui ne nécessite l'intervention d'aucune entité sémantique intermédiaire).

4. Brentano, les modes de représentation

La théorie que je viens d'esquisser à gros traits a été présentée, par Chisholm, comme une combinaison des approches défendues par Franz Brentano et par Anton Marty. C'est d'ailleurs, dit-il, une « synthèse suggérée par Brentano » lui-même (Chisholm 1990a). À Brentano, Chisholm emprunte l'idée que certains actes intentionnels apparemment dirigés vers des objets autres que soi-même sont en réalité des actes réflexifs déguisés, des actes dans lesquels nous nous référons à nous-mêmes *in recto* et à autre chose seulement *in obliquo*. À Marty, il emprunte l'idée que le contenu d'un acte intentionnel peut être composé de propriétés ou d'universaux — et non seulement d'individus ou de *realia*, comme le soutient Brentano après le tournant « réiste » qui marque la seconde partie de son œuvre.

En dépit de cette divergence, la meilleure manière de comprendre l'intuition à l'origine de la théorie de Chisholm est certainement de repartir de l'importante distinction introduite par Brentano entre représentation *in modo recto* et représentation *in modo obliquo*. Cette distinction apparaît dans ses « Remarques complémentaires » à la deuxième édition de la *Psychologie du point de vue empirique* (1874/1911, p. 133-196), ainsi que dans les « Nouveaux traités tirés du *Nachlass* » édités par Oskar Kraus pour l'édition Meiner (1874/1924, p. 197-277). Elle concerne deux manières fondamentalement différentes de se représenter quelque chose, à savoir directement ou indirectement (« latéralement »)¹.

Comme on sait, Brentano répartit les phénomènes psychiques en trois « classes fondamentales » : la classe des représentations, celle des jugements et celle des phénomènes affectifs (qui forment une classe unitaire, selon lui, avec les phénomènes volitifs). Conformément à son programme consistant à analyser les phénomènes psychiques ultimes en distinguant leurs parties

peut soutenir que l'analyse chisholmienne est, en réalité, indépendante des questions ontologiques. C'est la position défendue par Kim 1986, p. 485.

¹ Voir, surtout, Brentano 1874/1911, p. 142-150 (trad. fr., p. 291-297) ; 1874/1924, p. 207-210 (336-338), 217-222 (343-346), 231-232 (352-353) ; 1928, p. 41-42 (416-417).

constitutives, Brentano a entrepris de décrire les diverses parties dont se composent une représentation, un jugement et un phénomène affectif, de façon à faire ressortir la spécificité et l'articulation (l'« ordre naturel ») des trois classes fondamentales. La poursuite de ce programme analytique a notamment conduit Brentano à soutenir que les actes de jugement renferment une représentation à titre de partie constitutive, et que les mouvements affectifs (sentiments et volitions) sont composés d'une partie représentationnelle et d'une partie judicative. Cette analyse justifie l'« ordre naturel » des trois classes. Mais elle a également amené Brentano à décomposer la sphère des actes judicatifs et celle des mouvements affectifs en différents « modes » : les jugements affirmatifs sont des phénomènes de reconnaissance, tandis que les jugements négatifs sont des phénomènes de rejet ; de façon analogue, les mouvements affectifs positifs sont des phénomènes d'« amour », tandis que les mouvements affectifs négatifs sont des phénomènes de « haine ». Bref, dans la terminologie Brentano, reconnaissance et rejet désignent des modes judicatifs, tout comme amour et haine désignent des modes « affectifs » au sens large. L'analogie repose sur le fait que les modes judicatifs (reconnaissance/rejet) s'opposent les uns aux autres, tout comme les modes affectifs (amour/haine). Autrement dit, il y a, dans chaque cas, un pôle positif (reconnaissance, amour) et un pôle négatif (rejet, haine).

Dans la *Psychologie* de 1874, Brentano concevait encore la première classe fondamentale comme étant simple : par contraste avec les jugements et les mouvements affectifs, les représentations ne semblent effectivement présenter aucune polarité spécifique. Dans l'édition de 1911, Brentano estime toutefois devoir corriger sa théorie sur ce point. Il introduit précisément des distinctions modales à l'intérieur de la sphère des représentations. L'idée est tout simplement qu'il y a plusieurs manières de se représenter quelque chose, tout comme il y a différentes manières de juger et d'avoir des sentiments ou des volitions. Brentano se sert ainsi de la distinction entre *modus rectus* et *modus obliquus*, issue de la grammaire latine, pour distinguer la représentation en mode direct et la représentation en mode oblique — ou représentation latérale. Il s'agit là d'une innovation par rapport à la théorie défendue en 1874, époque à laquelle Brentano n'avait pas encore reconnu cette distinction « dans toute son ampleur » (Brentano 1911, p. 143 ; trad. fr., p. 291). Or, en 1911, il soutient que c'est finalement là une distinction modale aussi importante que celle séparant les jugements affirmatifs des jugements négatifs, ou que celle séparant les mouvements affectifs positifs (amour ou attraction) des mouvements affectifs négatifs (haine ou répulsion). Certes, on ne trouve pas, au niveau des représentations, un phénomène d'opposition entre deux pôles, l'un positif et l'autre négatif. Il n'y a pas, dans

le domaine représentationnel, d' « oppositionnalité ». Mais ce constat ne doit pas occulter ni relativiser la distinction entre mode direct et mode oblique. Après tout, toute différence modale n'est pas nécessairement liée à une opposition. Au contraire, tout porte à croire qu'aux yeux de Brentano lui-même, la théorie des modes représentationnels corrige et complète la théorie des trois « classes fondamentales » (Fig. 1).

Fig. 1. Classification des phénomènes psychiques (Brentano, 1911)

| Classes fondamentales | Modes | |
|------------------------|----------------|---------|
| Mouvements affectifs : | Amour | Haine |
| Jugements : | Reconnaissance | Rejet |
| Représentations : | Direct | Oblique |

Cela étant dit, quel sens Brentano donne-t-il au juste à la distinction modale au sein des représentations ? Et surtout, dans quels cas s'applique-t-elle ?

Partons du cas le plus simple et le plus courant, celui où je me représente un objet du monde. Selon Brentano, l'objet avec ses propriétés est représenté *in recto*. On trouve, dans l'appendice de 1911, plusieurs exemples illustrant l'intentionnalité *in modo recto*. Par commodité, je reformulerai ces exemples en adoptant une notation partiellement inspirée de Searle (1983, p. 71), dans laquelle le contenu intentionnel est indiqué entre crochets droits¹ :

- (1) Je me représente [ces fleurs].
- (2) Je me représente [un arbre vert].

Il est important d'insister sur le fait que des représentations de ce genre sont explicitement comptabilisées, par Brentano, comme des représentations *in recto* : « Quand je me représente un arbre vert, je pense l'arbre *in recto* ainsi

¹ À noter que Searle défend, en 1983, une forme de propositionalisme, n'admettant dans les crochets droits que des contenus au format propositionnel — ce qui n'est pas le cas de Brentano. Les exemples qui suivent sont ceux de Brentano 1874/1911, p. 147 (trad. fr., p. 294).

d'ailleurs que le vert et j'identifie les deux en me les représentant »¹. À ce niveau, l'analyse ne révélerait donc qu'une représentation directe simple, non accompagnée d'une représentation *in obliquo* qui serait, pour ainsi dire, greffée sur elle.

Maintenant, poursuit Brentano, il arrive très fréquemment que nous nous représentions quelque chose d'une plus grande complexité. C'est le cas, par exemple, chaque fois que nous nous représentons, non pas un objet physique, mais un phénomène psychique, comme dans (Ex.1). Comme on sait, les phénomènes psychiques se caractérisent par l'intentionnalité ou l'inexistence intentionnelle — au sens locatif du *in-*. Par conséquent, je ne peux pas me représenter (quelqu'un qui a) un phénomène psychique sans me représenter simultanément l'objet intentionnel qui se trouve « en » lui ou « vers » lequel il est dirigé. Supposez, par exemple, que je me représente à présent, non plus ces fleurs, mais un homme qui aime ces fleurs. Par contraste avec la représentation de [ces fleurs], qui a lieu *in modo recto*, la représentation de [l'homme qui aime ces fleurs] se caractérise par une certaine forme de complexité, puisqu'elle est à la fois représentation de l'amateur de fleurs et représentation des fleurs qu'il aime. C'est prioritairement cette forme de complexité qui doit être appréhendée et thématisée par la distinction modale entre représentation directe et représentation latérale. Il faudra alors dire, selon Brentano, que nous nous représentons *S* (= l'amateur de fleurs) sur le mode direct et que nous nous représentons le contenu de pensée ou de désir de *S* (= les fleurs) sur le mode oblique. Afin de faire apparaître cet « emboîtement » caractéristique du *modus obliquus*, je propose d'adopter la notation suivante :

(3) Je me représente [l'amateur qui désire /ces fleurs/]².

L'expression figurant entre les crochets droits [...] sans tomber dans les barres obliques désigne ici ce qui est visé *in recto* ; l'expression figurant entre les barres obliques /.../ désigne ce qui est visé *in obliquo*³. On trouve,

¹ *Id.* Il peut sembler curieux que Brentano rabatte ici la prédication sur l'identification, comme si le « est »-copule était un « est » d'identité. Mais ce point n'a pas à nous occuper ici.

² Voir Brentano 1874/1911, p. 147 (trad. fr., p. 294).

³ La notation proposée a l'avantage de rendre compte du fait que /ces fleurs/ est le contenu intentionnel du phénomène psychique vécu par l'amateur tout comme [l'amateur qui désire /ces fleurs/] est le contenu intentionnel de mon propre acte de représentation. D'autre part, il y a de bonnes raisons de penser que Brentano lui-même conçoit le phénomène en question comme un « emboîtement », donc qu'il

dans l'édition de 1911, de nombreux autres exemples illustrant l'application de la distinction modale direct/oblique à la représentation de phénomènes intentionnels, comme le rejet, la reconnaissance, l'amour ou la croyance. Considérez la liste suivante¹ :

- (4) Je me représente [Locke qui nie /l'existence des idées innées/].
- (5) Je me représente [quelqu'un qui nie /que l'arbre est vert/].
- (6) Je me représente [un athée qui ne reconnaît pas /tel dieu/].
- (7) Je me représente [un homme qui aime /quelque chose/].
- (8) Je me représente [des gens qui croient au /diable/].

Tous ces cas ont un point commun : ce qui est représenté est un phénomène psychique, donc une (quasi-)relation intentionnelle entre un individu et un certain objet. La théorie du *modus obliquus* trouve manifestement là son premier champ d'application, ainsi que le suggère Brentano dans ce passage :

Le *modus rectus*, il est vrai, ne fait jamais défaut quand nous exerçons notre faculté de représentation ; mais le second [*sc.* le *modus obliquus*, AD] est donné en même temps *toutes les fois que nous pensons un rapport psychique ou une relation au sens propre du mot* [je souligne, AD]. Outre l'agent psychique, que je pense de façon directe, je pense toujours son objet de façon latérale (Brentano 1874/1911, 145 ; trad. fr., 293).

Remarquons que, puisque la représentation latérale sert prioritairement à rendre compte des cas où je me représente quelqu'un qui se trouve dans un état intentionnel, et puisque les états intentionnels se déploient selon plusieurs modalités, le mode oblique est susceptible de recevoir lui-même de nombreuses colorations différentes : je peux me représenter *S* qui se représente, qui juge, qui désire, etc. (*id.*). Il n'y a donc pas un seul type de *modus obliquus*, mais une large variété de *modi obliqui*. Pour autant, ce premier usage de la distinction entre mode direct et mode latéral est parfaitement circonscrit : il intervient exclusivement lorsque je me représente un *S* porteur d'un état mental intentionnel, comme dans (Ex.1).

Fait remarquable, ce cas n'est toutefois pas le seul auquel Brentano applique la distinction entre mode direct et mode latéral. Deux autres cas de

considère /ces fleurs/ comme étant, littéralement, une *partie* du contenu intentionnel total [l'amateur qui désire /ces fleurs/].

¹ Voir, respectivement, Brentano 1874/1911, p. 149 (trad. fr., p. 296), 147 (294) ; 1874/1924, p. 217 (343) ; 1928, p. 37 (trad. fr., p. 413), 41 (416). Voir aussi Brentano 1977, p. 339 : je me représente [quelqu'un qui voit /du rouge/].

figure sont également mentionnés dans l'appendice de 1911. Le premier est celui des relations causales : si je me représente une cause *in recto*, je me représente l'effet *in obliquo*, et inversement. Conformément à la notation introduite ci-dessus, on pourra rendre compte de la représentation d'une relation causale comme suit¹ :

- (9) Je me représente [une cause qui produit /tel effet/].
- (10) Je me représente [l'effet produit par /telle cause/].

Enfin, outre une « relation » psychique et une relation causale, je peux aussi me représenter quelque chose relativement à autre chose, de telle sorte que je compare ces deux choses entre elles à un certain égard. En un mot, je peux me représenter des relations de comparaison variées (par exemple des relations comparatives de grandeur comme « plus grand que », « plus petit que », etc.). Dans ce cas, je me représente un terme comparatif *in recto* et l'autre terme *in obliquo*. Brentano illustre ce point par les exemples suivants² :

- (11) Je me représente [le plus grand par opposition au /plus petit/].
- (12) Je me représente [une limite qui caractérise /telle réalité limitée/].
- (13) Je me représente [une chose qui diffère par la couleur, la grandeur et la situation locale ou temporelle de /telle autre chose/].

Ces exemples suffisent provisoirement à préciser le sens de la théorie des modes de représentation, telle que la conçoit Brentano. Cette théorie s'articule autour d'une série de considérations qui peuvent être résumées, de prime abord, au moyen des deux points suivants.

¹ Brentano 1874/1911, p. 148 (trad. fr., p. 295) ; 1874/1924, p. 217 (trad. fr., p. 343).

² Brentano 1874/1924, p. 217 (trad. fr., p. 343). Voir aussi, pour un autre exemple, Brentano 1977, p. 339 : « Lorsque nous disons : je pense le sommet d'un triangle, ce qui correspond à cela, c'est une pensée du triangle dans lequel le sommet est distingué et nommé directement, mais le triangle est lui aussi nommé *in obliquo*, si bien que la représentation du sommet, considérée en liaison avec l'autre représentation, n'est d'une certaine manière probablement reliée qu'au sommet, mais d'une certaine manière elle est aussi, en plus, reliée au triangle en tant qu'objet (*Objekt*). De la même façon, la pensée de quelque chose de psychique [...] a toujours aussi une certaine relation à quelque chose d'autre que ce qui est psychique, comme — par exemple — lorsqu'on saisit le fait de voir quelque chose de rouge, où le rouge est nommé *in obliquo* et aussi, pour ainsi dire, pensé *in obliquo* ».

1 / Tout d'abord, il y a manifestement un point commun entre tous les phénomènes de représentation indirecte : dans tous les cas, ce qui est représenté est « ce qu'on appelle un relatif » (Brentano 1874/1924, p. 217 ; trad. fr., p. 343). Brentano le souligne explicitement : « Chaque fois que nous pensons quelque chose *in modo obliquo*, nous avons affaire à une relation » (1874/1928, p. 42 ; trad. fr., p. 417). Par contraste, (1) et (2) sont des comptes rendus de représentations qui ne saisissent pas leur objet relativement à autre chose, mais qui le saisissent *in absoluto*, de façon irrelative. Il semble donc y avoir une différence phénoménologique fondamentale entre le mode de représentation direct et le mode de représentation indirect ou *in obliquo* — ce dernier étant intrinsèquement lié au fait que l'on se représente une relation ou quelque chose de relatif. Le contenu d'une représentation *in obliquo* quelconque, disons $/y/$, est donc toujours une partie d'un contenu plus large structuré par une relation. Notons xRy la relation R unissant x à y . Schématiquement, le contenu total d'une représentation (*Rep*) où intervient le *modus obliquus* se présente donc comme ceci :

$$Rep [xR/y/].$$

2 / Brentano ne se borne pas à distinguer les représentations en mode direct, illustrées par (1)-(2), des représentations en mode oblique. Il affirme également qu'il y a une pluralité de *modi obliqui*. Cette pluralité s'organise, selon lui, en trois grandes « classes » principales : le mode indirect dû à la représentation d'une relation psychique, comme dans (3)-(8), le mode indirect dû à la représentation d'une relation causale, comme dans (9)-(10), et le mode indirect dû à la représentation d'une relation comparative et/ou méréologique, comme dans (11)-(13).

Fig. 2. Classification des représentations in obliquo (Brentano, 1911)

| | |
|--------------------------|----------------------|
| Structure (en général) : | $Rep [xR/y/]$ |
| Relation psychique : | $Rep [xR_{\psi}/y/]$ |
| Relation causale : | $Rep [xR_{ca}/y/]$ |
| Relation comparative : | $Rep [xR_{co}/y/]$ |

Cette théorie des « trois classes » de modes obliques est présentée par Brentano comme étant reconnue de longue date (Brentano 1874/1924, p. 217 ; trad. fr., p. 343). Je ne me livrerai pas ici à une enquête historique sur

les sources de cette théorie. Je remarquerai simplement qu'une analyse plus fine devrait probablement distinguer les relations *comparatives* au sens strict, illustrées par (11) et (13), des relations *méréologiques*, comme (12). À ma connaissance, Brentano n'offre pas — du moins, pas dans les textes publiés — de démonstration destinée à établir l'unité de ce qu'il appelle la « troisième classe » de représentations *in obliquo*, comme il l'avait fait pour la troisième « classe fondamentale » de phénomènes psychiques, celles des sentiments et des volitions.

5. Représentations *in obliquo* non convertibles

La pluralité des modes indirects, que je viens d'évoquer, a une importante conséquence : toutes les constructions intentionnelles *in obliquo* n'ont pas les mêmes propriétés. En particulier, selon Brentano, certaines représentations *in obliquo* sont *convertibles* en représentation *in recto*, d'autres non.

Dans certains cas, en effet, il va de soi que nous pouvons nous représenter *in recto*, indifféremment, n'importe lequel des termes de la relation, comme le montrent les exemples (9)-(10). Il en va manifestement de même dans (11)-(13) : le terme représenté *in obliquo* peut être représenté *in recto* dans un nouvel acte de représentation, lequel se rapportera alors à l'autre terme *in obliquo*. Baptisons ce principe le *principe de convertibilité* :

- (C) Soit un acte de représentation *in obliquo* de $/y/$, *Rep* $[xR/y/]$.
Rep $[xR/y/]$ peut être converti en un autre acte de représentation dans lequel y est représenté *in recto*, *Rep* $[y]$ ou *Rep* $[yR/x/]$.

Outre les exemples mentionnés ci-dessus, une illustration évidente de ce principe est fournie par certaines relations comparatives, comme les relations de grandeur : si je pense [que Titus est plus grand que /Caïus/], je me réfère à Caïus *in obliquo* ; mais je peux aussi convertir la représentation indirecte de /Caïus/ en représentation directe, et penser que [Caïus est plus petit que /Titus/] ; dans ce cas, je pense bien sûr Caïus *in recto* et Titus *in obliquo*. Notez au passage que, si je ne me contente pas de penser, mais d'affirmer tout cela, j'affirme les *deux* objets (Caïus et Titus), puisque la relation même « _est plus grand que_ » (respectivement « _est plus petit que_ ») implique l'existence des *relata*. Affirmer l'existence d'une relation de ce type équivaut à affirmer l'existence des *relata*.

Comme je viens de le laisser entendre, une thèse centrale de Brentano est que *certaines représentations indirectes n'obéissent pas au principe de*

convertibilité. C'est le cas, selon lui, des représentations *in obliquo* appartenant à la première classe, *i.e.* dont le contenu est une relation psychique [$xR_{\phi}/y/$], ainsi que d'une sous-classe des représentations de relations comparatives [$xR_{Co}/y/$], à savoir les représentations de relations temporelles d'antériorité et de postériorité (« _est antérieur à_ », « _est postérieur à_ »). Selon Brentano, le principe de convertibilité est donc conditionné par la nature de la relation unissant l'item visé *in recto* à l'item visé *in obliquo*. Une formulation de (C) plus précise et plus conforme à la théorie brentanienne devrait donc inclure la condition suivante :

(C*) Pour tout acte de représentation *in obliquo* de $/y/$, *Rep* [$xR/y/$], *Rep* [$xR/y/$] peut être converti en un autre acte de représentation dans lequel y est représenté *in recto*, *Rep* [y] ou *Rep* [$yR/x/$], si et seulement si R n'est pas une relation psychique R_{ϕ} ou une relation R_{Co} de comparaison temporelle (antériorité/postériorité).

J'aborderai plus loin la question de savoir s'il n'y a pas encore d'autres cas de figure qui violent le principe de convertibilité. Tenons-nous en pour l'instant aux seules relations psychiques, telles qu'elles sont illustrées par (3)-(8). Lorsque, avons-nous dit, je me représente quelqu'un qui désire, qui nie, qui aime, qui croit, etc., je me représente simultanément — quoique indirectement — l'objet de son désir, de son rejet, de sa croyance, etc. Cet objet, affirme Brentano, ne peut pas être représenté à son tour *in recto* dans un nouvel acte de représentation. La conversion n'est pas possible : je ne peux pas me représenter les [fleurs désirées] *in recto* et l'amateur qui désire/*in obliquo*. Plus généralement, l'idée est la suivante : quand on se représente une relation psychique (intentionnelle), on ne peut pas se représenter l'objet visé *in recto* et l'individu qui le vise *in obliquo* ; selon Brentano, seul l'inverse est possible.

Certes, je peux me représenter *in recto* [ces fleurs] tout comme [l'amateur qui désire /ces fleurs/]; je peux même, comme le souligne Brentano, identifier le contenu direct [ces fleurs] avec le contenu indirect /ces fleurs/, donc considérer les fleurs que je perçois en ce moment comme étant celles-là mêmes que désire l'individu S en question. Mais je ne peux pas me représenter ces fleurs *en tant que contenu mental* sans me les représenter relativement à S . Quand je me représente les fleurs *in recto*, je ne me représente plus une relation psychique, mais quelque chose d'irrelatif. Autrement dit, je peux me représenter [ces fleurs] directement, indépendamment du fait quelles forment le contenu intentionnel d'un quelconque acte psychique. Mais je ne peux pas me représenter, disons, /des fleurs

représentées/ ou /des fleurs désirées/¹ sans me représenter celui ou celle qui si les représente ou qui les désire. L'idée de Brentano est qu'il est impossible de se représenter un contenu mental *en tant que tel* de façon non relative, puisque se représenter un contenu mental équivaut en réalité à se représenter une relation psychique. On ne peut se représenter une relation psychique à un contenu mental qu'en se représentant *in recto* celui ou celle qui possède ce contenu mental, ce dernier étant toujours représenté *in obliquo* : « Les objets *en tant qu'objets* [je souligne, AD], c'est-à-dire par exemple ce qui est reconnu, rejeté, aimé, représenté, rien de tout cela ne peut jamais, au même titre que le réel, devenir l'objet [*sc.* direct, AD] de nos relations psychiques » (Brentano 1874/1911, p. 162-163 ; trad. fr., p. 305).

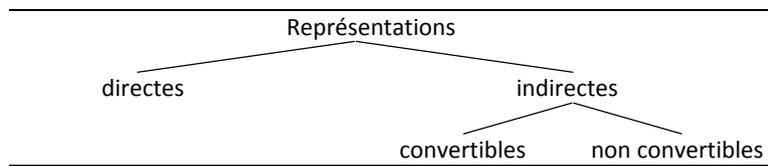
D'après Brentano, il convient donc de distinguer soigneusement deux groupes de représentations *in obliquo*, celles qui sont convertibles en représentations *in recto* et celles qui ne le sont pas :

Chaque fois que nous pensons quelque chose *in modo obliquo*, nous avons affaire à une relation. Il faut pourtant noter une importante différence. Dans certains cas, s'il s'agit par exemple d'une relation d'égalité ou d'inégalité, la relation peut être inversée de façon que le premier terme devienne le second et le second le premier. Ici, deux objets doivent être affirmés, tant directement que latéralement. Dans d'autres cas, lorsqu'il s'agit par exemple de la relation du sujet pensant à l'objet pensé, cette conversion est impossible. Si le sujet pensant est pour la pensée un objet au sens propre, l'objet pensé n'est objet qu'au sens impropre (Brentano 1928, p. 42 ; trad. fr., p. 417).

On peut tirer de ces analyses une description phénoménologique des actes de représentation qui s'appuie sur les distinctions suivantes : de même que les représentations peuvent être réparties en deux sous-classes, la classe des représentations directes et celle des représentations indirectes (*Fig. 1*), la sous-classe des représentations indirectes peut à son tour être divisée en deux groupes — le groupe des représentations indirectes convertibles en représentations directes, et le groupe de celles dont ce n'est pas le cas (*Fig. 3*).

¹ Sur l'ambiguïté des expressions de ce type (« fleurs représentées », « fleurs désirées », etc.), cf. les développements bien connus de Twardowski 1894 : les adjectifs « représenté(es) », « désiré(es) », etc., sont ici à entendre au sens *modifiant* ; des fleurs représentées, au sens modifiant, ne sont plus des fleurs, mais un contenu mental, donc quelque chose d'intrinsèquement *dépendant* (voir *infra*, § 8).

Fig. 3. Distinctions relatives aux modes de représentation



Cette reconstruction suggère que Brentano admet, dans sa théorie des modes représentationnels, une version de (CI). Parler de non-convertibilité d'une représentation *in obliquo* en représentation *in recto* revient effectivement à admettre l'impossibilité de se représenter directement certains objets ou pseudo-objets. L'idée, encore une fois, est qu'il y a des choses que l'on peut se représenter directement et d'autres non.

6. Méprises dues au langage

Jusqu'ici, j'ai considéré la théorie brentanienne des modes de représentation pour elle-même, indépendamment de l'usage philosophique qu'en fait Brentano dans toute la dernière partie de son œuvre. Cet usage est riche et concerne des questions de première importance, comme la représentation de *ficta* ou d'*irrealia* en général, la représentation du temps, la distinction kantienne entre connaissance phénoménale et connaissance nouménale, etc. Brentano estime manifestement que la théorie des modes de représentation peut apporter une lumière nouvelle sur toutes ces questions. L'analyse psychologique est ici, comme partout dans l'école brentanienne, au service des problèmes philosophiques.

Dans cette section, je me bornerai à mentionner une application particulièrement importante de la théorie retracée aux §§ 4-5. Cette application concerne la clarification de certaines méprises générées par le langage et, en l'occurrence, par les comptes rendus que nous faisons de nos propres phénomènes psychiques. Certains comptes rendus suggèrent effectivement — de façon trompeuse ou erronée — que nous avons affaire à de simples représentations *in recto*, là où il s'agit en réalité, d'après Brentano, de représentations plus complexes, incluant un item représenté *in obliquo*. Comme je l'ai laissé entendre au début de cet article, Brentano soutient effectivement qu'il y a des représentations *in obliquo* « déguisées »,

qui se présentent verbalement, dans les comptes rendus linguistiques que nous en faisons, comme des représentations *in recto*. Qu'est-ce à dire ?

D'après les développements précédents, il y a lieu de parler de représentation sur le mode oblique chaque fois que l'on se représente quelque chose de relatif (à autre chose) — à commencer par quelque chose de relatif à un phénomène psychique, à savoir un *contenu* mental. « Jamais le contenu », écrit Brentano en 1911, « n'est représenté comme constituant l'objet de la représentation ; ni reconnu comme l'est un objet, même par ceux qui croient le reconnaître comme tel » (Brentano 1874/1911, p. 161 ; trad. fr., p. 304-305). Le langage, à cet égard, est trompeur, car nous parlons couramment de *contenus* de représentation au moyen de termes pouvant désigner, *prima facie*, des objets du monde. Or, certaines expressions ne désignent justement pas des objets ou des faits individuels, mais seulement des contenus mentaux ou, plus exactement, des relations psychiques à des contenus mentaux.

C'est vraisemblablement le cas du mot « diable » dont il est question dans (Ex.1). Ce terme désigne, non pas un individu du monde, mais un contenu de pensée et plus précisément, en l'occurrence, un contenu de croyance. Sur le plan logique, il sert d'abréviation pour désigner l'ensemble des traits définitoires (la malignité, etc.) que l'on associe au concept de diable. Juger, par exemple, que le diable n'existe pas, c'est juger que le mot « diable » ne désigne aucun individu du monde, que ce que nous *pensons* par là n'est réalisé (instancié) nulle part dans le monde. Ce faisant, nous ne parlons pas d'un objet du monde qui serait le diable, mais de ce que l'on pense par le concept de diable, pour dire que rien, dans le monde, ne correspond à ce contenu de pensée. Psychologiquement, dans la mesure où le mot « diable » ne désigne rien d'autre qu'un certain contenu de pensée, le diable ne peut être représenté indépendamment de quelqu'un qui pense ce contenu. En un mot : il ne peut pas être représenté *in recto*. Ainsi, lorsque nous disons que le diable n'existe pas, nous cédon à une facilité de langage qui nous permet de parler de manière abrégée d'un fait complexe, qui ne concerne pas le diable, mais le caractère correct du jugement porté par celui ou celle qui juge que le diable n'existe pas :

Il arrive souvent que ces choses avec lesquelles on entre psychiquement en rapport n'existent pas. On n'en dit pas moins que ces choses *seraient* en tant qu'objet. Il y a là un emploi impropre du mot *être*, une facilité qu'on s'accorde, analogue à celle qui consiste à parler du lever et du coucher du soleil. Ce qu'on veut dire, simplement, c'est qu'un agent psychiquement actif s'y rapporte (Brentano 1874/1911, p. 158 ; trad. fr., p. 302).

L'analogie avec le fait de parler du lever et du coucher du soleil n'est pas choisie au hasard et revêt manifestement ici une signification précise. Dire du soleil qu'il se lève et se couche, c'est adopter une manière de parler « ptolémaïque », antérieure à la « révolution copernicienne ». Il en va de même, selon Brentano, du discours concernant les pseudo-entités qui ne sont en réalité que des contenus de conscience : nous en parlons comme si elles étaient représentées *in recto*, en dehors de toute relation psychique, mais cette manière de parler est impropre et n'est rien d'autre qu'une abréviation pour le véritable état de choses représenté, à savoir une relation psychique. Dire que le soleil se lève, c'est une manière détournée de dire que la terre tourne autour du soleil. De façon analogue, dire que le diable n'existe pas, c'est une façon détournée de dire que celui qui rejette l'existence du diable accomplit un acte judiciaire correct¹. À titre d'exemples, considérez encore les représentations exprimées par les comptes rendus suivants² :

- (14) Je me représente le centaure.
- (15) Je me représente une montagne pensée.
- (16) Je me représente un homme pensé.

La formulation employée suggère que [centaure], [montagne pensée] et [homme pensé] sont tout simplement des contenus représentationnels directs. La structure intentionnelle des actes serait donc identique à celle de (1) et (2). Cependant, Brentano soutient que cette analyse est erronée. Selon lui, ces exemples doivent plutôt être traités sur le modèle des relatifs psychiques. Leur structure serait donc en réalité analogue à (3)-(8). La raison est que le nom « centaure », dans (14), ne désigne pas un individu du monde, mais un contenu de pensée ou, si l'on veut, un ensemble de traits définitoires associés au concept de centaure. Psychologiquement, c'est un contenu mental. Le mot « centaure » désigne, à proprement parler, ce que les poètes avaient à l'esprit lorsqu'ils imaginèrent une créature mi-homme mi-cheval. De même, les expressions « montagne pensée » et « homme pensé » — en vertu de la fonction essentiellement *modifiante* de l'adjectif « pensé » — ne désignent plus une montagne et un homme, mais ce qui est pensé par quelqu'un qui se représente une montagne et ce qui est pensé par quelqu'un qui se représente

¹ Cette analogie suggère l'existence, chez Brentano, d'une forme de « révolution copernicienne » distincte de la révolution copernicienne de Kant. Voir, *e.g.*, Kraus 1929/1934.

² Brentano 1874/1911, p. 162 (trad. fr., p. 305) ; 1874/1924, p. 210 (trad. fr., p. 338), 251 (365).

un homme. En un mot : ces termes ne désignent plus des individus du monde, mais des contenus de pensée. L'idée est tout simplement qu'il y a une différence phénoménologique profonde entre le fait de se représenter une montagne et le fait de se représenter une montagne pensée, car au sens modifiant de l'adjectif, une montagne pensée (imaginée, etc.) n'est plus une montagne, mais ce qui est pensé par quelqu'un qui pense (imagine, etc.) une montagne.

Or, s'il s'agit bel et bien de relatifs psychiques, nous ne pouvons pas nous représenter le centaure, la montagne pensée et l'homme pensé sans nous représenter simultanément le ou les *S* — disons, le ou les poètes — qui imagine(nt) le centaure, le ou les *S* qui pense(nt) la montagne et le ou les *S* qui pense(nt) l'homme. Les expressions nominales « centaure », « montagne pensée » et « homme pensé » désignant toutes des *contenus psychiques*, nous nous représentons *ipso facto* les individus qui possède(nt) ces contenus psychiques. Bien plus : en vertu des contraintes qui pèsent sur le principe de convertibilité (C), il faut dire nous ne pouvons pas nous représenter ces contenus psychiques *in recto*. La seule chose que nous nous représentons *in recto*, en l'occurrence, ce sont les individus possédant ces contenus psychiques. Les contenus psychiques, selon Brentano, ne sont visés qu'*in obliquo*. Ainsi, « quand on prétend qu'une montagne pensée constitue un véritable objet mental », écrit Brentano, « ce qu'on se représente, c'est simplement un sujet pensant une montagne *in recto* et la montagne elle-même selon un certain *modus obliquus* » (Brentano 1924, p. 210 ; trad. fr., p. 338). Les comptes rendus (14)-(16) devraient donc être considérés comme des abréviations et être réécrits comme suit¹ :

(14*) Je me représente [quelqu'un qui pense /le centaure/].

(15*) Je me représente [quelqu'un qui pense /une montagne/].

(16*) Je me représente [quelqu'un qui pense /un homme/].

Encore une fois, le phénomène de non-convertibilité n'est pas isolé. Un autre cas de représentation *in obliquo* « déguisée », selon Brentano, est constitué par les représentations du passé ou du futur. Lorsque je me rappelle quelque chose à titre de phénomène passé, écrit-il, « c'est moi-même en tant qu'être

¹ À noter que rentrent dans cette catégorie, selon Brentano (qui suit Aristote), les représentations dirigées vers un contenu négatif : la phrase « Je me représente [un arbre non vert] » serait en fait une abréviation pour « Je me représente [quelqu'un qui nie à juste titre /que l'arbre est vert/] » (Brentano 1874/1911, p. 147 ; trad. fr., p. 294).

sentant qui me substitue à l'objet extérieur (objet premier), car je me représente moi-même en train de me rappeler actuellement *in modo recto* » (Brentano 1928, p. 40 ; trad. fr., p. 415). Ou encore : « Je ne peux connaître que quelque chose a eu lieu hier si je ne me reconnais moi-même comme existant aujourd'hui ; la première reconnaissance se fait *in modo obliquo*, la seconde *in modo recto* » (*ibid.*, p. 41 ; 416). Comme les relations psychiques et contrairement aux relations comparatives, les relations temporelles sont traitées ici comme des relations *contraignantes* eu égard à ce qui est visé *in recto* : « La relation n'est réversible que si je pense à une chose que j'affirme comme simultanée à mon propre acte mental ; en ce cas, je peux renverser les termes du jugement » (*ibid.*, p. 43 ; 417). Voici les exemples avancés par Brentano, avec l'analyse qu'il en propose (*) :

- (17) Je me représente un souverain qui a vécu il y a 1000 ans.
- (17*) Je me représente [le présent qui est distant de 1000 ans, à titre de postérieur, du /souverain, son antérieur/].
- (18) Je me représente tel phénomène à titre de passé.
- (18*) Je me représente [moi-même qui suis postérieur à /tel phénomène/].
- (19) Je reconnais que le Christ est né il y a plus de dix-neuf cents ans.
- (19*) Je reconnais que [je vis moi-même plus de dix-neuf cents ans après /la naissance du Christ/].

7. Récapitulation et reformulation du problème

Dans les sections qui précèdent, j'ai examiné la théorie des modes de représentation (§ 4) en mettant en évidence la thèse de Brentano selon laquelle certaines représentations *in obliquo* ne sont pas convertibles en représentations *in recto* (§ 5). L'une des thèses principales de Brentano est que toutes les représentations *in obliquo* sont des représentations qui ont pour contenu des relations au sens large : on parle de représentations *in obliquo* quand je me représente le fait que [x croit en /y/], quand je me représente le fait que [x cause /y/], quand je me représente le fait que [x est plus grand que /y/], etc. Néanmoins, nous avons vu qu'en dépit de ce point commun, toutes les représentations *in obliquo* n'ont pas les mêmes propriétés : certaines sont convertibles en représentations *in recto*, d'autres non. Ainsi, d'après le principe de convertibilité restreinte (C*), lorsque la relation représentée est une relation psychique ou une relation de comparaison temporelle, la représentation *in obliquo* de /y/ ne peut jamais être convertie en représentation *in recto*.

Comme je l'ai suggéré (§ 6), une implication importante de cette thèse concerne la possibilité d'écarter certaines méprises linguistiques au moyen d'une analyse psychologique. C'est précisément parce que certaines représentations *in obliquo* ne peuvent pas être converties en représentations *in recto* que l'analyse psychologique nous conduit à mettre au jour des représentations *in obliquo* « cachées » derrière certaines formulations linguistiques trompeuses. D'après l'analyse proposée par Brentano, la phrase « Je pense que les centaures n'existent pas » est typiquement une expression abrégée pour : « Je pense que [celui qui rejette l'existence des /centaures/ accomplit un acte judiciaire correct] », qui est censément une expression plus fidèle de l'acte dont nous avons l'expérience vécue et de sa structure complexe. Contrairement à ce que suggère la première tournure linguistique, les /centaures/ ne peuvent pas être visés directement, car nous avons affaire ici à la représentation d'une relation psychique, en l'occurrence à la représentation d'un jugement négatif (« _rejette l'existence de_ »). Or, dans le cas des relations psychiques, soutient Brentano, l'ordre des termes représentés ne peut pas être inversé : les /centaures/ sont nécessairement représentés *in obliquo* ou latéralement, pendant que nous nous représentons [celui qui juge] *in recto* ou directement — ou encore, ce qui revient au même : l'objet indirect /centaures/ ne peut pas être converti en objet direct [centaures].

Nous sommes maintenant en mesure de chercher une solution au problème soulevé par (CI) : quel est le *critère* permettant de distinguer les représentations indirectes convertibles des représentations indirectes non convertibles ? En vertu de quoi puis-je indifféremment me représenter *in recto* la cause ou l'effet, mais non celui qui pense et ce qui est pensé ? Ou encore, sur quoi se fonde l'impossibilité de convertir le contenu ou l'objet indirect /centaures/ en un objet direct [centaures] ?

8. L'interprétation en termes de contenu dépendant

Mon hypothèse est que la notion de contenu « partiel », « abstrait » ou « dépendant » — développée par les anciens élèves de Brentano, Carl Stumpf (1873) et Edmund Husserl (1894 ; 1901) — est un candidat prometteur pour rendre compte de l'impossibilité d'un acte de représentation *in recto* et, du même coup, pour justifier la nécessité d'un acte de représentation *in obliquo*. Une réponse plausible, selon moi, consisterait donc à dire que la possibilité ou l'impossibilité de se représenter quelque chose directement se fonde sur la *nature du contenu* en question.

Comme l'enseignant Stumpf et le jeune Husserl à sa suite, certains contenus sont « abstraits », « dépendants », « inséparables » ou « non représentables par soi » ; d'autres, au contraire, sont « concrets », « indépendants », « séparables » ou « représentables par soi » (Husserl 1894, p. 159 ; trad. fr. modifiée, p. 123). L'idée, *grosso modo*, est la suivante. Les relations de la forme $[xRy]$ représentées à travers les actes de représentation *in obliquo* peuvent être considérées comme un tout dont les *relata* (x et y) sont des parties. Le pivot de la solution proposée ici tient dans l'idée que la relation unissant les parties entre elles peut être plus ou moins étroite. Pour tout contenu de représentation complexe, les parties de ce contenu sont à leur tour des contenus qui entretiennent entre eux des relations graduelles allant de la séparabilité (« contenus autonomes ») à la dépendance (« contenus partiels »)¹. Considérez l'exemple suivant :

(22) Je me représente [le chapeau porté par /la personne qui se trouve dans la pièce avec moi en ce moment/].

Conformément à l'analyse brentanienne, je me représente ici la partie d'un tout, et il est impossible de se représenter directement le chapeau porté par x sans se représenter simultanément x (de façon indirecte). Néanmoins, dans le cas présent, le chapeau n'est pas n'importe quel genre de partie : c'est un *fragment* du tout, c'est-à-dire une partie concrète qui pourrait très bien être représentée pour elle-même ou *in absoluto* dans un nouvel acte de représentation. Bien sûr, le contenu <chapeau> peut être accompagné d'autres contenus de représentation, par exemple s'il réveille le souvenir de son propriétaire, etc. Mais ces contenus sont associés au <chapeau> de manière contingente. Rien, dans la *nature* du contenu <chapeau>, n'implique *ipso facto* la représentation d'un autre contenu. Après tout, le même chapeau pourrait être représenté sans être porté par quiconque.

Bien que la situation ne soit pas tout à fait identique, une remarque similaire s'applique à la représentation d'une cause ou d'un effet, que j'ai déjà mentionnée :

¹ Cf. Stumpf 1873/1965, p. 107 : « Les contenus représentationnels sont représentés ensemble de manière variée, selon leur co-appartenance ou leur parenté. En effet, si l'on prête attention à la parenté de contenus que nous pouvons représenter ensemble, on voit apparaître de multiples gradations de la parenté, et c'est à elles que s'ajuste aussi le genre et le mode de l'acte de représenter ensemble ». Brentano a développé des idées similaires dans ses leçons de psychologie descriptive, où il propose une typologie des parties psychiques et de leurs modes de liaison (Brentano 1982 ; Dewalque 2013).

- (9) Je me représente [une cause qui produit /tel effet/].
(10) Je me représente [l'effet produit par /telle cause/].

Dans ce cas, on l'a vu, Brentano considère que (9) la représentation indirecte de /l'effet/ est convertible en (10) une représentation directe de [l'effet]. Il y a certes une relation de dépendance entre la cause et l'effet : je ne peux pas penser quelque chose en tant que cause sans penser simultanément l'effet, et inversement. Contrairement au <chapeau>, qui est un objet concret pouvant être visé à travers un acte intentionnel *simple* (n'impliquant aucune intentionnalité *in obliquo*), une <cause> ou un <effet> ne peuvent être représentés l'un sans l'autre. Il reste que les termes de la relation sont interchangeables, et que je peux me représenter indifféremment aussi bien la cause que l'effet *in recto*. Comme le suggère Husserl, cette liberté tient au fait que les relations de dépendance causale ne sont pas fondées dans la nature des contenus eux-mêmes : ce sont des relations réelles entre des choses, non des relations idéales entre des contenus¹.

Contrastant avec ces cas, il y a des contenus représentationnels qui sont dépendants *par nature*. Un exemple typique, invoqué par Stumpf et par Husserl, est la relation entre la couleur et l'étendue : la coloration de cette feuille de papier est un « aspect dépendant », au sens où, si elle existe, elle est nécessairement une partie d'un tout (la feuille de papier) (Husserl 1901, p. 241 ; trad. fr., p. 23). Contrairement à la partie séparable d'un tout — par exemple la tête d'un homme — une partie inséparable ou dépendante ne peut pas être représentée pour elle-même, sans que l'on se représente simultanément autre chose : « On peut assurément se représenter une tête séparée de l'homme auquel elle appartient. On ne peut se représenter de cette manière une couleur, une forme, etc., elles ont besoin d'un substrat » (Husserl 1901, II/1, p. 241 ; trad. fr., p. 24). Husserl appelle les parties de ce genre des

¹ « Les choses objectives agissent les unes sur les autres et conditionnent par là des relations de dépendance entre les phénomènes perçus et donc aussi entre les teneurs intuitives. Souvent, nous savons aussi que le changement d'un premier phénomène (ou intuition) entraînera un changement correspondant dans l'apparence coordonnée. Mais il n'entre cependant pas dans la nature des contenus intuitionnés eux-mêmes qu'ils se trouvent dans ces rapports de dépendance ; en eux, nous ne trouvons rien qui rende évidente la nécessité de la relation ; cette relation elle-même ne porte pas sur les contenus en tant que tels, mais seulement sur les choses objectives » (Husserl 1894, p. 159-60 ; trad. fr., p. 124). Une source importante de cette différence entre relations idéales entre contenus représentables et relations réelles entre choses existantes est vraisemblablement Lotze, *cf.* Dewalque 2014b.

« contenus dépendants ». Il donne la définition suivante : « Nous appelons *dépendant* un contenu au sujet duquel nous avons l'évidence que le changement ou la suppression d'au moins un des contenus donnés avec lui (sauf ceux qui sont enfermés en lui) doit le changer ou le supprimer lui-même ; *indépendant*, un contenu pour lequel ce n'est pas le cas » (Husserl 1894, p. 162 ; trad. fr., p. 127).

Le point important est qu'il s'agit ici d'une nécessité d'essence, fondée dans la nature même des contenus, et appréhendée (donnée) avec évidence dans la conscience. Bref, certains contenus sont *intrinsèquement* dépendants. Certes, en un sens, la couleur peut devenir l'objet d'un acte qui la vise. Elle peut être le *terminus ad quem* d'une visée intentionnelle — sans quoi, comme le note Husserl, « nous ne pourrions pas du tout en parler »¹. Mais si l'on introduit ici la distinction Brentanienne (postérieure) entre représentation *in recto* et représentation *in obliquo*, on devra dire que la couleur ne peut être représentée qu'*in obliquo* : se représenter une couleur, c'est d'abord et prioritairement se représenter une tache colorée possédant, outre une nuance chromatique, une certaine étendue².

L'essentiel, pour la question qui nous occupe, est que Brentano a parfois considéré la conscience comme un *analogon* de la tache de couleur. Là aussi, il y a des parties qui ne sont pas séparables, mais qui peuvent être distinguées *in abstracto*. Dans la terminologie des leçons de *Psychologie descriptive*, on dira qu'un contenu intentionnel n'est précisément rien d'autre qu'une partie distinctionnelle de l'acte donc, si l'on veut, une partie dépendante. Le nom <centaure> désigne une créature pensée (ou imaginée, phantasmée, etc.), et il y a entre quelque chose de pensé et l'acte de penser une certaine relation intime que Brentano appelle une relation intentionnelle :

Comme dans toute relation, on trouve donc ici aussi deux corrélats. L'un est l'acte de la conscience, l'autre ce vers quoi l'acte est dirigé. Voir et vu, représenter et représenté, vouloir et voulu, aimer et aimé, nier et nié, etc. Comme Aristote l'avait déjà souligné, ces corrélats présentent la particularité suivante : seul l'un des deux est réel, alors que l'autre n'est rien de réel. De

¹ « Toute partie peut devenir l'objet propre (ou, comme on a aussi coutume de le dire, le "contenu") d'un acte de représentation qui la vise » (Husserl 1901, p. 228 ; trad. fr., p. 9) ; « Des moments dépendants [...] sont tout aussi bien (comme il a été exposé plus haut) objets de représentations dirigées sur eux que le sont les contenus indépendants, par exemple *fenêtre*, *tête*, etc. Sans quoi nous ne pourrions pas du tout en parler » (Husserl 1901, p. 237 ; trad. fr., p. 19).

² Brentano lui-même s'est vraisemblablement approché de très près de cette analyse. Cf. Brentano 1970, p. 180.

même qu'un homme qui a existé n'est pas quelque chose de réel, un homme pensé n'est pas quelque chose de réel. C'est pourquoi aussi l'homme pensé n'a aucune cause propre et ne peut pas véritablement exercer un effet [sur quelque chose]. Mais, lorsque l'acte de la conscience — le fait de penser à l'homme — est effectué, l'homme pensé, sont corrélat non réel, est là en même temps. Les corrélats ne sont pas séparables l'un de l'autre, excepté de manière distinctionnelle. Et ainsi, nous avons donc, ici aussi, deux [22] parties purement distinctionnelles de la paire de corrélats, dont l'un est réel et l'autre non (Brentano 1892, 21-22).

Par « réel », Brentano entend manifestement un *concretum*. De même que la couleur bleue n'est pas un *concretum* en dehors de la tache bleue, le corrélat intentionnel (ce qui est pensé comme tel, etc.), n'est pas un *concretum* en dehors de l'acte de penser. Le point qui m'intéresse ici est que cette distinction est formulable en termes purement analytiques ou méréologiques, donc en tenant compte purement de la nature des parties interconnectées.

La solution que je souhaite proposer consiste donc à adopter le principe suivant, que j'appellerai le principe de dépendance des contenus — ou (DC) pour faire bref :

(DC) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x*, si *x* est un contenu dépendant, alors *I* se rapporte nécessairement à *x* de façon indirecte (*in modo obliquo*)¹.

9. Quelques implications

Mon intuition est que ce principe permet de donner une interprétation plausible de l'analyse brentanienne, au moins dans le cas des relations psychiques. Il permet aussi d'évaluer de façon critique la théorie de la référence indirecte de Chisholm.

S'agissant de Brentano, la question qui se pose est de savoir si l'interprétation proposée en termes de contenu dépendant permet de rendre compte de la non-convertibilité des relations psychiques et des relations temporelles. L'application de cette analyse aux relations psychiques (intentionnelles) sera valable dans la mesure où <centaures>, par exemple, peut être considéré comme un contenu dépendant — en l'occurrence, comme

¹ L'adverbe « nécessairement » implique qu'il est impossible que *x* soit visé directement (*in recto*) ou, ce qui revient au même, pour signifier que la visée indirecte de *x* ne peut pas être *convertie* en visée directe.

une partie abstraite d'un acte psychique. À mon sens, c'est précisément quelque chose comme cela que Brentano avait en vue dans ses leçons de psychologie descriptive. De manière générale, Brentano a précisément considéré les contenus intentionnels comme des *parties dépendantes* du phénomène psychique ou, dans ses termes, comme une « partie distinctionnelle ». La question est de savoir si la même interprétation peut être appliquée aux relations temporelles d'antériorité et de postériorité : un phénomène passé (ou futur) est-il *ipso facto* un contenu représentationnel dépendant, qui requiert la représentation directe préalable de quelque chose d'autre (en l'occurrence, le présent) ? Une stratégie de réponse consisterait à dire que l'adjectif « passé » (respectivement « futur ») a le plus souvent une fonction modifiante, comme l'adjectif « pensé » (voir *supra*). Une autre stratégie serait de rabattre ce cas sur celui des relations psychiques : lorsque je me réfère à un phénomène passé, je m'y réfère comme à quelque chose que je *pense* comme passé ; or, un phénomène pensé comme passé est naturellement un phénomène *pensé*, c'est-à-dire un contenu de pensée, donc quelque chose qui est intrinsèquement dépendant d'un acte. D'après cette interprétation, la théorie brentanienne de la non-convertibilité des relations psychiques et des relations temporelles reposerait donc fondamentalement sur l'idée que, dans les deux cas, on se représente des parties abstraites ou des aspects d'un phénomène psychique.

Qu'en est-il de la théorie de Chisholm ? Comme l'on bien vu certains commentateurs (Cayla 1997 ; Marek 2001, p. 514), la théorie développée dans *The First Person* et dans d'autres textes annexes a une origine textuelle précise dans les écrits de Brentano : elle se présente comme une *généralisation* de l'analyse auto-référentielle que Brentano a suggéré d'appliquer à la sensation. Dans un texte daté du 26 décembre 1914, Brentano suggère effectivement que le cas des sensations pourrait être analysé en termes de modalités de représentation. Considérez une sensation de couleur, par exemple une sensation de rouge. On pourrait, dit Brentano, concevoir la situation de la manière suivante : dans la sensation, nous ne sommes pas dirigés directement vers l'objet extérieur (le rouge), mais vers nous-mêmes. La sensation présenterait donc un genre d'auto-référentialité ou de réflexivité spécifique. L'objet senti, quant à lui, serait seulement représenté latéralement, *in modo obliquo*. L'idée, en somme, est que la sensation serait interprétable comme une relation qui présenterait le même genre de contrainte qu'une relation psychique ou qu'une relation temporelle. Ce qui est senti, en tant qu'il est senti, ne pourrait donc pas être représenté directement ou *in recto*, mais seulement indirectement :

Dans la mesure où nous sentons, en tant que sentant nous nous sentons nous-mêmes *in recto*, mais nous sentons *in obliquo* comme différent de nous l'objet même que nous sentons. On pourrait essayer de concevoir la chose comme si, en tant que sujets sentants, nous étions seuls objets directs de la sensation, le reste, c'est-à-dire *l'objet extérieur, n'étant senti qu'in obliquo* (Brentano 1928, p. 37-38 ; trad. fr., p. 413-414)¹.

De même qu'un contenu mental est intrinsèquement relatif et ne peut être représenté qu'indirectement, à savoir lorsqu'on se représente quelqu'un qui possède ce contenu mental, un contenu sensoriel serait lui aussi intrinsèquement relatif. Parler d'un rouge ressenti, ce serait simplement parler de soi-même qui ressent le rouge. La situation serait donc analysable comme suit :

(20) J'affirme l'existence de telle couleur.

(20*) J'affirme [l'existence de moi-même qui me représente /telle couleur/].

(21) J'ai la sensation d'un objet externe.

(21*) Je me représente [moi-même sentant /un objet externe/].

Comme le note Chisholm (1990a), cette interprétation semble dénoter une sorte de « tournant copernicien » ou un recentrement sur la « première personne », dans la mesure où les relations instaurées dans la perception interne semblent inversées. Au lieu d'être dirigé directement vers l'objet senti (et d'avoir conscience secondairement, par la perception interne, d'être dans un état mental de sensation), nous serions dirigés directement vers nous-mêmes et seulement *latéralement* ou *obliquement* vers l'objet senti. En un mot, la référence devrait ici être pensée comme une auto-référence.

C'est très précisément cette application particulière de la distinction modale qui constitue le point de départ de la théorie de Chisholm. Dans certains passages, Chisholm va même jusqu'à identifier la théorie de l'intentionnalité *de se* avec la théorie brentanienne, en considérant que la remarque de Brentano sur la possibilité d'interpréter la sensation en termes d'intentionnalité *de se* n'est qu'un cas particulier ou une application particulière de la théorie brentanienne :

¹ L'existence d'une telle interprétation est corroborée au moins par un passage de Brentano 1970, p. 180 : « Les représentations de couleurs, de sons et d'autres qualités sensibles ne nous apparaissent pas donnés dans l'intuition *in modo recto*, mais *in modo obliquo* ». Dans ce passage, Brentano n'interprète toutefois pas la représentation sensorielle comme animée par une intentionnalité *de se* : « Ce qui nous apparaît *in modo recto*, c'est une détermination de lieu sans la moindre qualité » (et non pas le Je sentant lui-même).

Selon la conception finale de Brentano concernant la sensation, dire qu'un « phénomène existe » revient à exprimer ce qui pourrait l'être plus rigoureusement en disant qu'« il existe quelqu'un qui a l'expérience d'un phénomène » : *Was phänomenal ist, ist gar nicht, sondern nur der das Phänomen Habende ist*. Il présuppose que, chaque fois que nous appréhendons quelque chose, nous nous appréhendons nous-mêmes *directement* ou *in modo recto*. Il s'ensuit que, pour appréhender une *qualité sensible*, nous nous appréhendons *nous-mêmes* directement¹.

Ce passage est crucial. Il suggère que l'origine de la théorie de la référence indirecte est directement liée, non pas tant à la théorie brentanienne des sensations, mais à l'interprétation qu'en donne Chisholm. Dans *The First Person* (1981), la stratégie de Chisholm, en somme, est d'étendre l'analyse auto-référentielle, dans un premier temps, aux croyances (et plus spécialement aux actes de croyance exprimés par les jugements) et, dans un second temps, à l'ensemble des états et actes mentaux.

Tout dépend donc de la manière dont on interprète les raisons qui poussent Brentano à analyser (20)-(21) dans les termes de (20*)-(21*). Il faut manifestement distinguer, à cet égard, deux approches distinctes. — D'un côté, Chisholm interprète la théorie brentanienne comme si le critère d'une représentation directe était la « première personne ». Nous pouvons nous référer directement à nous-même dans la mesure où nous avons une sorte d'accès privilégié à nous-même, qui ne nécessite la maîtrise d'aucun concept particulier (pour rappel, la référence à soi est comprise, par Chisholm, comme un phénomène primitif, *cf.* § 3).

D'un autre côté, l'interprétation que j'ai proposée ci-dessus va dans une direction différente. D'après celle-ci, le point significatif n'est pas le fait que nous nous représentons directement nous-mêmes. Au contraire, la différence entre représentation directe et représentation indirecte n'a rien à voir avec la différence entre une représentation de soi-même (la « première personne ») ou une représentation de quelque-chose d'autre. Selon (DC), le critère d'une représentation *in recto* n'est pas l'accès privilégié à la première

¹ « According to Brentano's final view of sensation, to say that "a phenomenon exists", is to express what could be put more strictly by saying that "someone who experiences a phenomenon exists": "*Was phänomenal ist, ist gar nicht, sondern nur der das Phänomen Habende ist*". He presupposed that, whenever we apprehend anything at all, we apprehend ourselves *directly*, or *in modo recto*. It follows that, to apprehend a *sense quality*, we do so by apprehending *ourselves* directly » (Chisholm 1989, p. 5). Chisholm se réfère ici à Brentano 1970, p. 177 ; la même phrase se retrouve dans Brentano 1956, p. 155.

personne, mais bien le fait que l'on se représente quelque chose d'indépendant ou d'autonome, un « contenu concret » qui est — par sa nature même, comme le dit Husserl — « représentable par soi ». Il en résulte un usage beaucoup moins restrictif de la notion d'intentionnalité directe. Selon l'interprétation proposée ci-dessus, tout ce qui n'est pas un contenu indépendant est nécessairement visé *in obliquo*.

Cette interprétation est, me semble-t-il compatible avec les exemples de Brentano. L'application des modes représentationnels au cas des sensations reposerait *grosso modo* sur le raisonnement suivant : une qualité sensible (par exemple, le <rouge> dont j'ai une sensation visuelle) n'est pas quelque chose d'indépendant ; ce n'est pas un contenu représentationnel autonome, qui pourrait être représenté isolément. D'abord, le rouge peut être conçu, sous l'assomption d'un monde de choses physiques, comme un aspect (« partie dépendante ») de la chose représentée, donc se représenter du rouge équivaut à se représenter une tache ou un objet quelconque de couleur rouge. Ensuite et surtout, le rouge *senti* est, en vertu de la fonction modifiante de l'adjectif *senti*, non pas une propriété physique d'un objet, mais le corrélat d'un acte de sensation. Dès lors, le cas des sensations serait analysable exactement de la même manière que n'importe quel phénomène psychique. Parler du rouge senti équivaudrait en fait à parler de la sensation de rouge, tout comme parler des centaures imaginés équivaut à parler de l'acte d'imaginer les centaures. Les sensations, au sens mental, sont un cas particulier de représentations, à savoir des représentations sensorielles (Brentano 1982, p. 134 *sq.*). En tant que telles, elles présentent la marque distinctive du mental, à savoir l'intentionnalité ou la relation psychique à quelque chose¹. Lorsque nous parlons d'une couleur vue (sentie), nous parlons donc en réalité d'une relation psychique ; et celle-ci est non convertible — dans la mesure où ce qui est représenté en tant que tel est une partie dépendante de l'acte total que nous appelons « sensation » (*Empfindung*). L'interprétation en termes de contenus dépendants me semble donc pouvoir s'appliquer au cas des sensations, qui constitue le point de départ de la théorie de Chisholm.

Si l'interprétation en termes de contenus dépendants, que je propose ici, me semble globalement compatible avec les déclarations de Brentano, force est de constater que Chisholm a interprété ces dernières dans un sens tout différent et, pour autant que je puisse en juger, incompatible avec l'approche proposée ici. Selon Chisholm, tout ce qui n'est pas la première personne est nécessairement visé *in obliquo*. Le critère de la différence entre

¹ Sur les difficultés que pose l'interprétation intentionnelle des sensations, cf. Fréchette (à paraître).

représentation *in recto* et représentation *in obliquo* ne réside pas ici dans la nature des contenus (dans la nature de ce qui est représenté), mais dans l'identification ou non à la première personne, conformément aux thèses que j'ai mentionnées plus haut :

- (ii-a) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x* & pour tout sujet *S*, si *I* se rapporte à *x* directement (*in modo recto*), alors $x = S$.
- (ii-b) Pour toute attitude intentionnelle *I* & pour tout objet intentionnel *x* & pour tout sujet *S*, si $x \neq S$, alors *I* se rapporte à *x* indirectement (*in modo obliquo*).

Ces thèses entrent manifestement en concurrence avec (DC). Selon (DC), il peut être le cas que $x \neq S$ et que *I* se rapporte néanmoins à *x* de façon directe. Par exemple, lorsque je me représente la table sur laquelle j'écris, rien, dans la nature du contenu <table>, ne requiert un mode intentionnel indirect ou latéral.

Revenons une dernière fois aux exemples mentionnés initialement (§ 1). D'après le critère proposé ici, il y a une différence *phénoménologique* profonde entre (Ex.2) et (Ex.3). Un centaure est quelque chose de pensé, c'est-à-dire la partie abstraite d'un acte de penser (comme la couleur est la partie abstraite d'une tache colorée). En tant que contenu dépendant, un centaure ne peut pas être représenté *in recto*. Lorsque je juge que la personne qui se trouve dans la pièce avec moi actuellement porte un chapeau, en revanche, je n'ai pas affaire à un contenu dépendant : rien, dans la nature du contenu <personne se trouvant dans la pièce...> n'implique obligatoirement une visée indirecte. Une tierce personne est un *concretum*, donc quelque chose qui peut être représenté pour lui-même, de façon irrelative, comme n'importe quel objet du monde.

Faute de prendre en compte la différence entre contenu dépendant et contenu indépendant, Chisholm est conduit à étendre (CI) de façon problématique — ou, en tout cas, non phénoménologique — à des items qui ne requièrent nullement un mode intentionnel oblique. Après tout, les individus du monde nous apparaissent dans l'expérience comme des contenus indépendants, des *concreta*. Le critère phénoménologique semble être remplacé, chez lui, par un critère purement métaphysique : l'identité ou non à la première personne — c'est-à-dire, typiquement, au « Je ». Indépendamment même du reproche de « solipsisme intentionnel » qui a été adressé à Chisholm (Kim 2003, p. 661), ce constat, à mon sens, est assez gênant, pour autant naturellement que l'on veuille construire une théorie de l'inten-

tionnalité qui ne réponde pas seulement à des réquisits métaphysiques prédéfinis, mais qui soit conforme à l'expérience vécue.

10. Conclusion

La théorie de l'intentionnalité *in obliquo* défendue par Chisholm est principalement motivée par la volonté de fournir une théorie de la référence qui soit la plus simple possible. Elle est guidée par un idéal de simplicité ou d'économie ontologique (§ 3). En dehors de cette motivation, comme le remarque très justement Jaegwon Kim, il n'y a peut-être pas d'argument décisif apporté par Chisholm en faveur de sa théorie de la référence indirecte, si ce n'est la conviction que ces thèses forment « la base d'une théorie générale satisfaisante de l'intentionnalité » (Kim 1986, p. 494).

Est-ce le cas ? La réponse à cette question dépend naturellement de ce que l'on entend par une théorie satisfaisante de l'intentionnalité. Ma propre conviction est qu'une telle théorie doit, avant toute chose, satisfaire des réquisits phénoménologiques ou descriptifs. J'entends par là qu'elle doit être compatible avec une description des actes et des états mentaux tels qu'ils sont vécus subjectivement dans la conscience ou l'expérience interne. Autrement dit, si elle ne veut pas être une construction « flottant dans les airs » — disons, pour employer une image commode, une théorie de l'intentionnalité construite « par en haut » —, elle doit s'appuyer sur l'expérience vécue ou, plus exactement (puisque celle-ci n'est pas toujours claire et distincte, mais est souvent confuse) sur une *analyse* descriptive de l'expérience vécue¹. En un mot, je pense qu'une théorie adéquate de l'intentionnalité doit être une théorie construite « par en bas » (*cf.* Seron, à paraître), à partir du sol empirique de l'expérience vécue, qui requiert simplement un important travail d'explicitation et d'analyse².

Cette exigence était aussi, vraisemblablement, celle de Brentano. Certainement, une leçon générale à tirer de Brentano est qu'une analyse

¹ Sur l'idée d'analyse descriptive et le lien à faire, dans la phénoménologie brentanienne, entre description, analyse et complexité des phénomènes psychiques, je renvoie à mes brèves remarques dans Dewalque 2013, 451-453. Brentano a lui-même insisté à de nombreuses reprises sur le caractère obscur et confus de la perception interne, qu'il considérait par ailleurs comme évidente, sans que ces deux caractéristiques s'excluent mutuellement (voir, *e.g.*, Brentano 1874/1911, p. 141 ; trad. fr., p. 290).

² À noter que l'analyse descriptive n'exclut pas l'expérimentation, voir Dewalque 2014a.

descriptive adéquate des actes de représentation doit rendre compte des cas de représentation *in obliquo*, sous peine d'être incomplète, c'est-à-dire d'occulter une partie importante de ce qui compose notre vie psychique. En outre, Brentano a offert une classification des représentations sur le mode oblique, en suggérant que cette classification descriptive permettait d'écarter certaines méprises suscitées par le langage. Dans certains cas déterminés, ce qui est représenté *in obliquo* ne peut tout simplement pas être représenté *in recto*.

J'ai suggéré (§ 8) d'interpréter cette impossibilité comme une impossibilité « objective », fondée sur la nature même des contenus représentationnels, ce qui m'a amené à proposer le critère (DC) de dépendance des contenus pour donner sens à la clause d'impossibilité (CI). Cette interprétation est apparue incompatible avec celle de Chisholm, dans la mesure où ce dernier étend la notion de référence indirecte à des cas où *x* n'est pas un contenu dépendant, comme dans (Ex.3). Ce constat suggère qu'il nous faut choisir entre une théorie de l'intentionnalité qui tient compte de la nature des contenus visés (comme, vraisemblablement, celle de Brentano) et une théorie de l'intentionnalité qui n'en tient pas compte (comme, vraisemblablement, celle de Chisholm). Ma propre préférence va à la première option.

Je clôturerai ces réflexions par la question suivante : n'y a-t-il pas tout de même un sens à dire que la table, dans certains cas, est *de facto* visée *in obliquo* ? Une réponse possible, me semble-t-il, consisterait à dire ceci : oui, dans l'attitude phénoménologique, je ne professe au sujet du monde que des affirmations d'ordre phénoménal ; le monde est pour moi quelque chose qui apparaît dans l'expérience vécue. Cette réponse présuppose toutefois la différence husserlienne entre attitude naturelle et attitude phénoménologique — une différence que ni Brentano ni Chisholm n'ont prise en compte dans leurs théories. Quoi qu'il en soit, en tant que phénoménologue ou psychologue descriptif, je n'ai pas besoin de poser l'existence de quoi que ce soit d'autre que celle de mes expériences vécues. Les « objets intentionnels » sont appréhendés seulement relativement aux expériences vécues, dans lesquelles ils entrent à titre de composantes abstraites ou de « parties distinctionnelles au sens modifié ». Il reste que, pour celui qui perçoit l'arbre au fond du jardin, l'arbre est visé *in recto*, c'est-à-dire tout simplement comme un arbre et non comme un arbre pensé ou comme un arbre perçu. Je ne perçois pas des choses perçues, et je ne me représente pas des choses représentées ; mais je perçois des choses et je m'en représente d'autres — point. Dans ce cas

précis, seul le passage à l'attitude phénoménologique me fait passer d'un régime intentionnel *in recto* à un régime intentionnel *in obliquo*¹.

Références

- Brandl, J. 1986, « Gegen den Primat des Intentionalen », dans Marian, D. & Studenberg, L (éds.), *Philosophische Aufsätze zu Ehren von Roderick Chisholm*, Amsterdam, Rodopi, p. 253-273.
- Brentano, F. 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 2^e éd. 1911 (avec un appendice : « Remarques complémentaires ») ; éd. Kraus, 1924 (avec un appendice : « Nouveaux traités tirés du *Nachlaß* »). Reprint : *Sämtliche veröffentlichte Schriften*, Vol. I., Th. Binder et A. Chrudzimski (éds.). Frankfurt : Ontos Verlag, 2008. Trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008.
- Brentano, F. 1928, *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein (Psychologie vom empirischen Standpunkte III)*, O. Kraus (éd.), Leipzig, Meiner ; 2^e éd. révisée par F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner, 1968. Trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, « De la conscience sensible et noétique », dans *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 383-478.
- Brentano, F. 1956, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner.
- Brentano, F. 1970, *Versuch über die Erkenntnis*, F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner (rééd. augmentée de la 1^{re} éd., Hamburg, Meiner, 1925).
- Brentano, F. 1977, *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlaß*, F. Mayer-Hillebrand (éd.), Hamburg, Meiner (rééd. de la 1^{re} éd., Bern, Franke, 1952).
- Brentano, F. 1982, *Deskriptive Psychologie*. R. M. Chisholm et W. Baumgartner (éds.), Hamburg, Meiner. Trad. fr. A. Dewalque, en préparation.
- Cayla, F. 1997, « Brentano, Chisholm et la primauté du personnel », *Austriaca* 44, p. 69-81.
- Chisholm, R. 1955-6, « Sentences about Believing », *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, p. 125-148.
- Chisholm, R. 1957, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell UP.
- Chisholm, R. 1976, *Person and Object. A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin ; rééd. London, Routledge, 2002.

¹ Cet article est la version remaniée d'une intervention à la journée d'étude sur Chisholm, *D'un point de vue intentionnel*, qui s'est tenue à l'Université de Liège le 30 mars 2012. Je suis redevable à Federico Boccaccini, Denis Seron et Bruno Leclercq pour nos fructueuses discussions sur ce thème, à cette occasion et à d'autres.

- Chisholm, R. 1981, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Chisholm, R. 1984, « The Primacy of the Intentional », *Synthese* 61, p. 89-109.
- Chisholm, R. 1986, « Self-Profile », dans Bogdan, R. J. (éd.), *Roderick M. Chisholm*, Dordrecht, Reidel, p. 3-77.
- Chisholm, R. 1989, « The Objects of Sensation. A Brentano Study », *Topoi* 8, p. 3-8.
- Chisholm, R. 1990a, « Brentano and Marty on Content », dans Mulligan, K. (éd.), *Mind, Meaning and Metaphysics*, Dordrecht, Kluwer, p. 1-9.
- Chisholm, R. 1990b, « The Formal Structure of Intentionality », *Brentano Studien* 3, p. 11-17.
- Chisholm, R. 1990c, « How we refer to things », *Philosophical Studies* 58, p. 155-164.
- Chisholm, R. 1997, « Reply to Jaegwon Kim », dans Hahn, L. E. (éd.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, Chicago, Open Court, p. 384-385.
- Chisholm, R. & Sellars, W. 1991, « Correspondance sur l'intentionnalité de Wilfrid Sellars – Roderick Chisholm », trad. fr. F. Cayla, dans F. Cayla, *Routes et Détournées de l'intentionnalité*, Combas, L'Éclat.
- Crane, T. 2001, *Elements of Mind*, Oxford, OUP.
- Dewalque, A. 2013, « Brentano and the Parts of the Mental : A Mereological Framework to Phenomenal Intentionality », *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12/3 (2013), p. 447-464.
- Dewalque, A. 2014a, « Brentano et Wundt : deux théories de l'analyse psychique », dans Niveleau, Ch.-E. (éd.), *Brentano et le programme d'une philosophie scientifique. Un chaînon manquant dans l'histoire de la psychologie*, Paris, Demopolis.
- Dewalque, A. 2014b, « Le monde du représentable : de Lotze à la phénoménologie », dans Boccaccini, F. (éd.), *Hermann Lotze*, Bruxelles, Peter Lang (à paraître).
- Fréchette, G. (à paraître), « Sensory Intentionality », dans De Postigo, G. (éd.), *Austrian Thought*, Berlin, De Gruyter.
- Frege, G., 1892, « Über Sinn und Bedeutung », rééd. dans *Id.*, *Kleine Schriften*, Angelelli I. éd., Hildesheim, Olms, 1990, p. 143-162. Trad. fr. Cl. Imbert, « Sens et dénotation », dans Frege, G., *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126.
- Ha, J.-H. 1997, « A Defense of Chisholm's Direct-Attribution Theory of Objective Reference », dans Hahn, L. E. (éd.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*. Chicago, Open Court, p. 481-497.
- Hickerson, R. 2007, *The History of Intentionality*, London-New York, Continuum.
- Husserl, E. 1894, « Psychologische Studien zur Elementaren Logik », *Philosophische Monatshefte* 30, p. 159-191 ; rééd. dans *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, dans *Husserliana*, Bd. XXII, The Hague, Nijhoff, 1979, p. 92-123. Trad. fr. J. English, « Études psychologiques pour la logique élémentaire », dans E. Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1975, rééd. 1995, p. 123-163.

- Husserl, E. 1900, « Intentionale Gegenstände (1900). Ursprüngliche Druckfassung » (manuscripts K I 56 et K I 62), K. Schuhmann (éd.), dans *Brentano Studien* 3 (1990-91), p. 142-174. Trad. fr. partielle (p. 165-174) J. English, « Appendice à *Objets intentionnels* », dans Husserl, E. & Twardowski, K., *Sur les objets intentionnels 1893-1901*, Paris, Vrin, 1993, p. 337-348.
- Husserl, E. 1901, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, Tübingen, Niemeyer ; 7^e éd. 1993 (réimpression de la deuxième éd. de 1913). Trad. fr. H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, *Recherches logiques*, t. II/2, Paris, PUF, 1961, 4^e éd. 2002.
- Kim, J. 1986, « The First Person : An Essay on Reference and Intentionality » (recension de Chisholm 1981), *Philosophy and Phenomenological Research* 46/3, p. 483-507.
- Kim, J. 1997, « Chisholm on Intentionality : *De Se*, *De Re*, and *De Dicto* », dans Hahn, L. E. (éd.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, Chicago, Open Court, p. 361-383.
- Kim, J. 2003, « Chisholm Legacy on Intentionality », *Metaphilosophy* 34/5, p. 649-662.
- Kraus, O. 1929, « Die “kopernikanische Wendung” un Brentanos Erkenntnis- und Wertlehre », *Philosophische Hefte* 3/1 ; rééd. dans O. Kraus, *Wege und Abwege der Philosophie*, Prag, Calve'sche Universitäts-Buchhandlung, 1934, p. 62-76.
- Lewis, D. 1979, « Attitudes De Dicto and De Se », *Philosophical Review* 88, p. 513-543.
- Mach, E. 1922, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Jena, Fischer, 9^e éd.
- Marek, J. Ch. 2001, « Roderick M. Chisholm. Phänomenologische und analytische Philosophie », dans Binder, Th et alii (éds.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*. Amsterdam-New York, Rodopi, p. 487-519.
- Searle, J. 1983, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. fr. Cl. Pichevin, *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Minuit, 1985.
- Seron, D. (à paraître), « Problèmes de l'auto-représentationalisme ».
- Stumpf, C. 1873, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Stuttgart, Hirzel ; rééd. Amsterdam, Bonset, 1965.
- Twardowski, K. 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung*, München-Wien, Philosophia Verlag, 1982 (réimpression de la première éd., Wien, 1894, avec une introduction de R. Haller). Trad. fr. J. English, « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations », dans Husserl, E. & Twardowski, K., *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 85-200.
- Van Inwagen, P. 1985, « Roderick M. Chisholm, *The First Person* » (recension de Chisholm 1981), *Noûs* 19/1, p. 122-129.
- Yoder, J. 1987, « Chisholm's Criteria of Intentionality », *Philosophia* 17/3, p. 297-305.