

Conscience interne et connaissance de soi Descartes et Brentano

Arnaud Dewalque

Mon intention est d'examiner ce qu'on a appelé le « cartésianisme » de Franz Brentano. Cette appellation ne doit pas occulter le fait que le rapprochement entre Brentano et Descartes comporte de multiples facettes, ni qu'il existe aussi des points de divergence entre les deux auteurs. Dans la première section, je donnerai un aperçu de leurs principaux points de convergence et j'isolerais ceux qui concernent la *théorie de la conscience*. Le fait est qu'il existe des similitudes frappantes entre la théorie brentanienne et la théorie cartésienne de la conscience, à tel point qu'on pourrait presque parler d'une seule approche « cartésiano-brentanienne ».

Ces similitudes ont fait couler beaucoup d'encre dans les recherches brentaniennes récentes. À la suite de certains commentateurs, je distinguerai deux versants de l'approche cartésiano-brentanienne de la conscience : un versant *psychologique* et un versant *épistémologique*. Le premier consiste notamment à poser que « tout ce qui est mental est conscient », le second, que « toute conscience interne est évidente ». On a souvent considéré que ces deux thèses se heurtaient à d'imposantes difficultés et rendaient l'approche cartésiano-brentanienne de la conscience particulièrement problématique. Contre ces critiques, certains ont récemment suggéré qu'on pouvait toutefois donner un sens acceptable à la thèse psychologique¹. Je voudrais suggérer, pour ma part, qu'on peut aussi donner un sens acceptable à la thèse épistémologique – à condition simplement de la combiner, comme le fait Brentano, avec certaines considérations critiques.

Dans la seconde section, je proposerai de rattacher la thèse épistémologique (« toute conscience interne est évidente ») à une question philosophique d'allure très générale. Cette question peut être formulée comme suit : dans quelle mesure la *conscience* immédiate que

¹ Voir *infra*, § 1.

nous avons de notre propre vie mentale nous permet-elle de *connaître* nos états mentaux ?² Plus exactement, dans quelle mesure peut-elle être considérée comme une source de connaissance fiable ? Ma conviction est que cette question exprime un problème profond et encore brûlant à l'heure actuelle. Je pense, en outre, que la position de Brentano sur ce point est particulièrement digne d'intérêt. Comme je le suggérerai plus loin, elle consiste essentiellement à soutenir, avec Descartes, que la conscience interne est toujours *évidente*, mais aussi qu'elle est le plus souvent *obscur et confuse*. La combinaison de ces deux caractères épistémiques – l'évidence et l'absence de « clarté et distinction » – permet, à mon sens, de rendre moins problématique la thèse épistémologique mentionnée plus haut. Elle a en tout cas pour effet d'affaiblir considérablement certaines objections qui ont été dirigées contre elle.

1. Le « cartésianisme » de Brentano

Pour commencer, il n'est sans doute pas inutile de rappeler quelques éléments factuels. Les références à Descartes sont relativement discrètes dans la première édition de la *Psychologie du point de vue empirique* (1874). En revanche, Brentano a discuté les positions de Descartes dans ses cours de Würzburg sur l'histoire de la philosophie moderne (prononcés plusieurs fois entre 1866 et 1872) et, surtout, dans un séminaire à l'Université de Vienne durant le semestre d'hiver 1888-89³.

De façon intéressante, les cours de Würzburg contiennent un aperçu synoptique de ce que Brentano considère être les principaux mérites et les principaux défauts des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Brentano accepte ainsi l'idée qu'il ne faut tenir pour vrai que ce qui est évident, mais il rejette l'idée que seul le *cogito* est immédiatement évident (il existe des « axiomes » immédiatement évidents – des jugements soustraits au doute –, par exemple, en mathématique, en logique ou même en psychologie descriptive). Brentano accepte aussi

² Le terme « conscience » désigne ici l'appréhension de nos propres états mentaux antérieure à toute réflexion ou à toute introspection. En termes techniques, on parle communément de « conscience de soi pré-réflexive ». Brentano parle, quant à lui, de « conscience interne » ou de « perception interne ». Toutes ces expressions peuvent être considérées, jusqu'à un certain point, comme équivalentes, et doivent être soigneusement distinguées de la notion d'introspection, qui désigne la capacité que nous avons à tourner notre attention vers notre propre vie mentale, à la considérer ou la prendre en vue délibérément dans un acte de réflexion. L'introspection soulève des questions spécifiques et je la laisserai ici de côté.

³ On a conservé, dans les archives, un manuscrit correspondant à ce séminaire (Ms. H 3). Comptant une vingtaine de pages, le manuscrit est divisé en deux parties. La première est un aperçu biographique relatif à Descartes (feuillet n° 25001-25025), la seconde, une paraphrase, en latin, des principales thèses des *Méditations métaphysiques* (n° 25026-25032). Cette seconde partie a été publiée par Klaus Hedwig dans F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Hamburg, Meiner, 1987 p. 106-109.

l'idée que la perception de nos propres phénomènes psychiques doit être distinguée de la perception des phénomènes physiques, mais il rejette l'idée d'une séparation entre le corps et l'esprit⁴. Enfin, il critique également les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu et sa théorie des « idées » dans l'esprit. Comme le remarquait le brentanien Georg Katkov, ces réserves à l'égard de Descartes sont tout à fait significatives. Elles montrent qu'on peut difficilement considérer Brentano comme un cartésien ou un néocartésien⁵.

En dépit de ces importantes divergences, Brentano a néanmoins entrepris, à partir des années 1888-89, d'établir une connexion entre certaines thèses de sa théorie de l'esprit et la philosophie de Descartes. Ce dernier semble d'ailleurs avoir occupé une place croissante dans les réflexions de Brentano durant les dernières années de sa vie. Assez schématiquement, trois thèses brentaniennes au moins peuvent être rapportées à Descartes. (1) La première est la *thèse de l'intentionnalité* du mental. On l'exprime généralement en disant que « tout ce qui est mental est intentionnel ». Cette thèse fait écho à la théorie cartésienne de l'*esse objectivum*⁶. (2) La seconde est la division des phénomènes psychiques en trois classes fondamentales : les représentations, les jugements et les phénomènes affectifs. Brentano a vigoureusement défendu cette tripartition dans sa *Psychologie du point de vue empirique*. Or une classification similaire était suggérée dans la troisième *Méditation* de Descartes⁷. (3) Enfin, Brentano et Descartes partagent la thèse selon laquelle nous sommes toujours conscients de nos états mentaux occurrents au moment où ils se produisent. À cet égard aussi, Descartes semble devoir être considéré comme un « précurseur » de la théorie brentanienne⁸.

⁴ Brentano écrit à propos de Descartes : « Son plus grand mérite est l'observation psychologique », « sa plus grande et plus funeste erreur », la séparation du corps et de l'esprit (F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, op. cit., p. 19). Voir aussi *ibid.*, p. 28: « [Locke a] beaucoup de choses en commun avec Descartes : il pratique aussi l'observation psychologique – le principal mérite de Descartes – et ce, avec un plus grand soin ».

⁵ G. Katkov, « Descartes und Brentano. Eine erkenntnistheoretische Gegenüberstellung », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 36/4, 1937, p. 589. Voir aussi, plus récemment, M. Julien, « Franz Brentano était-il cartésien ? L'interprétation d'ordre supérieur de la psychologie descriptive », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* 11/1 (2015), p. 13 : « Il serait plus juste de situer Brentano à mi-chemin entre Aristote et Descartes que d'en faire purement et simplement un cartésien ».

⁶ Le rapprochement a été suggéré par Brentano dans son « esquisse psychognostique » (4-7 septembre 1901) publiée en appendice aux leçons de *Psychologie descriptive* et, auparavant déjà, dans sa conférence du 27 mars 1889 sur le concept de vérité. Voir F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Hamburg, Meiner, 1982, p. 146 (trad. fr. A. Dewalque, *Psychologie descriptive*, Paris, Gallimard, à paraître) et *id.*, « Le concept de vérité », dans *L'Origine de la connaissance morale suivi de La Doctrine du jugement correct*, trad. fr. M. de Launay et J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 2003, p. 105. Pour un commentaire, voir D. Fissette, « Le “cartésianisme” de Franz Brentano et le problème de la conscience », dans S. Roux (éd.), *Le Corps et l'Esprit. Problèmes cartésiens, problèmes contemporains*, Paris, Édition des archives contemporaines, 2015, p. 178 sq.

⁷ Voir F. Brentano, *L'Origine de la connaissance morale...*, op. cit., p. 49. La question de savoir comment cette tripartition s'harmonise avec la bipartition cartésienne entre « actions » et « passions » a été discutée par le brentanien Alfred Kastil, *Studien zur neueren Erkenntnistheorie*, Bd. I (seul paru) : *Descartes*, Halle, Niemeyer, 1909.

⁸ M. von Pidol, « Zur Erinnerung an Franz Brentano », *Monatshefte für Pädagogische Reform* 68 (1918), p. 449.

Comme je l'ai laissé entendre d'emblée, seul ce dernier aspect – la relation entre la théorie cartésienne et la théorie brentanienne de la conscience – retiendra ici mon attention. Ce point a récemment suscité un regain d'intérêt spectaculaire, principalement parce que la théorie cartésienne de la conscience a été la cible de nombreuses objections. Dans la mesure où la théorie brentanienne présente de fortes similitudes avec la théorie cartésienne, on a pu penser qu'elle prêterait le flanc, elle aussi, aux mêmes objections.

Ces objections se répartissent en deux groupes. Les premières (a) prennent pour cible la dimension *psychologique* de la théorie cartésienne (respectivement : brentanienne) de la conscience interne. C'est surtout le cas des objections dirigées contre l'idée cartésienne que « rien ne peut être dans notre esprit sans que nous en soyons conscients en même temps »⁹. Les objections du second groupe (b) s'attaquent à la dimension *épistémologique* de la théorie cartésienne (brentanienne) de la conscience. Elles concernent la question de savoir jusqu'à quel point la conscience interne est une source fiable de connaissances à propos de la vie mentale. La cible principale des critiques, à cet égard, est la thèse selon laquelle les données de la conscience interne sont *indubitables* – une affirmation qui est généralement associée par ses détracteurs à une autre thèse, selon laquelle les comptes rendus basés sur la conscience interne sont *infaillibles* ou *incorrigibles*.

Ce sont surtout les objections de nature psychologique qui ont occupé les commentateurs de Brentano ces dernières années. L'événement déclencheur fut l'interprétation de la conscience défendue par David Rosenthal¹⁰. Ce dernier oppose deux manières de définir le mental, selon qu'on adopte la thèse de l'intentionnalité (« tout ce qui est mental est intentionnel ») ou la thèse du caractère intrinsèque de la conscience (« tout ce qui est mental est conscient »). La première, estime Rosenthal, est une thèse d'inspiration aristotélicienne. La seconde est emblématique de ce qu'il appelle la conception cartésienne de l'esprit. Elle stipule que le fait d'être conscient est une propriété essentielle des états mentaux, quelque chose qui fait partie d'eux en vertu de leur nature même. Dans les termes de Descartes : tous les « actes intellectuels » comme entendre, vouloir, imaginer ou sentir « ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance »¹¹. Brentano a défendu ces deux thèses, qui sont au fondement de sa théorie de l'esprit. Rosenthal, lui, rejette la seconde au motif qu'elle rendrait la conscience inexplicable. Son idée est la suivante : si tous les états mentaux sont conscients, alors toute tentative pour expliquer la conscience en termes d'états mentaux

⁹ *Nihil in mente nostra esse possit cujus non simus conscii*, AT VII, 232 ; cf. aussi AT VII, 246.

¹⁰ Voir D. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 21 sq.

¹¹ AT VII, 137 (R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, M. et J.-M. Beyssade éds, Paris, Flammarion, 1992, p. 300).

« emboîtés » est vicieusement circulaire, puisqu'elle reviendrait à expliquer le caractère conscient de certains états par d'autres états conscients¹². Rosenthal oppose ainsi à la théorie cartésienne (et Brentanienne) sa propre conception de la conscience comme propriété extrinsèque, explicable en termes d'intentionnalité d'ordre supérieur. D'après cette manière de voir, un état mental est conscient lorsqu'il est accompagné d'une pensée d'ordre supérieur qui le prend pour objet, une pensée *à propos de* cet état¹³. Il existerait par ailleurs des états inconscients, qui ne sont pas accompagnés d'une pensée d'ordre supérieur (c'est généralement le cas, précise Rosenthal, de la pensée d'ordre supérieur elle-même).

Cette conception anticartésienne est cependant loin de faire l'unanimité. Ne partageant pas l'interprétation de Rosenthal, certains commentateurs ont proposé une lecture plus charitable du soi-disant « cartésianisme » de Brentano. Ils ont suggéré, par exemple, qu'il était possible d'interpréter la thèse du caractère intrinsèque de la conscience en un sens plus faible et potentiellement moins problématique : il suffirait de dire que les états mentaux conscients constituent le *paradigme* du mental¹⁴, ce qui n'exclurait pas, dès lors, la possibilité théorique qu'il existe des états mentaux inconscients (un point sur lequel on pourrait très bien préférer rester neutre). Selon cette manière de voir, les états mentaux conscients seraient simplement des états mentaux paradigmatiques, autrement dit des états dont le caractère mental est non controversé. Enfin, d'autres commentateurs, en s'appuyant sur certains textes de Brentano, ont judicieusement proposé de reformuler la thèse du caractère intrinsèque de la conscience en termes de *conscience implicite*. Il s'agirait alors de soutenir, d'abord, (i) que tout état mental est implicitement conscient et, ensuite, (ii) que cette conscience implicite est irréductible à une intentionnalité d'ordre supérieur¹⁵. Ces interprétations suggèrent que Brentano, tout en adoptant une conception psychologique de la conscience très proche de Descartes, pourrait bien résister aux objections de Rosenthal.

Mon intention n'est pas de prendre position dans ce débat, même si mes sympathies vont plutôt aux interprétations du second groupe. Je pense effectivement que les notions d'états mentaux paradigmatiques et de conscience implicite permettent de rendre la théorie de Brentano bien plus attractive que ne le pense Rosenthal. Mais ce n'est là qu'une partie du

¹² Voir D. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, *op. cit.*, p. 31. Brentano, estime Rosenthal, n'apporte aucun argument probant en faveur du caractère intrinsèque de la conscience. *Ibid.*, p. 35, 145, 179-80.

¹³ Pour une présentation de la position de Rosenthal dans le contexte des controverses actuelles en philosophie de l'esprit, voir A. Dewalque et Ch. Gauvry (éds), *Conscience et représentation. Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit*, Paris, Vrin, 2016.

¹⁴ J. Brandl, « What is Pre-Reflective Self-Awareness ? Brentano's Theory of Inner Consciousness Revisited », dans D. Fisette et G. Fréchette (éds), *Themes from Brentano*, Brill/Rodopi, 2013, p. 45.

¹⁵ C'est l'interprétation proposée par D. Fisette, « Le "cartésianisme" de Franz Brentano et le problème de la conscience », art. cit., p. 202 *sq.*

problème. Une évaluation critique complète du « cartésianisme » de Brentano ne peut pas se borner à examiner la thèse psychologique selon laquelle « tout ce qui est mental est conscient ». Elle doit aussi prendre en compte les objections dirigées contre la thèse épistémologique selon laquelle la conscience de nos propres états mentaux est évidente ou indubitable. Cette thèse paraît très contraignante, en ceci qu'elle semble impliquer que nous avons une *connaissance parfaite* de nos états mentaux au moment où ils ont lieu. Or, cette conséquence est très peu plausible. On pense généralement que, si on la rejette, il faudrait aussi rejeter la thèse de l'évidence, dont elle découle apparemment.

Mon objectif, dans le reste de cet article, est notamment de proposer une solution à ce problème. Dans la section suivante, je proposerai une interprétation de la thèse de l'évidence de la conscience à partir du problème de l'auto-attribution des états mentaux. Je formulerai la position cartésiano-brentanienne en termes d'*asymétrie épistémique* entre perception externe et perception interne, ce qui m'amènera à distinguer plus précisément deux thèses : (T1) « toute perception interne est évidente » et (T2) « aucune perception externe n'est évidente ». J'examinerai ensuite deux objections qui ont été soulevées contre l'approche cartésiano-brentanienne. La première consiste à dire, contre T2, qu'il existe des perceptions externes évidentes. Elle a été soulevée par Husserl dans les *Recherches logiques*. La seconde objection consiste à soutenir, contre T1, qu'il existe des perceptions internes non évidentes (une idée également avancée par Husserl) ou du moins que, si la conscience interne était évidente, alors nous devrions être capables d'identifier de façon infaillible l'état mental dans lequel nous nous trouvons, ce qui (plausiblement) n'est pas le cas. La formulation la plus notable de cette objection est due à Gilbert Ryle. Je défendrai l'idée que la théorie brentanienne est immunisée contre ces deux objections.

2. La solution cartésienne au problème de l'(auto-)attribution des états mentaux

Considérons de plus près le versant épistémologique de la théorie cartésienne de la conscience. Si on laisse de côté les détails historiques de cette théorie, une bonne façon de comprendre la thèse de l'évidence de la conscience interne est d'y voir une réponse possible au problème de la connaissance du mental. Voici une manière de formuler le problème. Nous attribuons constamment des états mentaux à autrui. Par exemple, j'attribue toutes sortes d'états mentaux à mes enfants qui jouent dans la pièce d'à côté : je crois qu'ils imaginent des personnages et des créatures fantastiques, ont des pensées, des perceptions, des émotions, etc. Mais nous attribuons aussi des états mentaux à nous-mêmes. Pendant que j'écris ces lignes, je

pense à la théorie de Descartes, je me souviens des lectures que j'ai faites, je vois le texte qui s'affiche sur l'écran de mon ordinateur, bref je crois que j'ai moi-même de pensées, des souvenirs, des perceptions et d'autres choses de ce genre. Le problème est le suivant : sur quoi nous basons-nous pour attribuer des états mentaux à autrui ou à nous-mêmes ? S'agit-il d'une simple présomption ? Ou bien s'agit-il d'une connaissance, donc d'une croyance qui est (au moins) vraie et justifiée ? Et si c'est le cas, qu'est-ce qui justifie l'attribution d'états mentaux à autrui et à soi-même ?

Il existe une manière de trancher ces questions que j'appellerai, pour user d'une étiquette commode, la *Solution Cartésienne*. La question de savoir si cette solution correspond fidèlement à la position historique de Descartes ne m'intéressera pas ici. Je l'appelle « cartésienne » dans la mesure où elle est communément associée aux *Méditations métaphysiques* de Descartes¹⁶. Au sens où je l'entends, la Solution Cartésienne comporte essentiellement deux étapes. La première consiste à affirmer que l'auto-attribution d'états mentaux (l'attribution d'états mentaux à soi-même) bénéficie d'un genre de justification auquel on ne peut pas faire appel pour justifier l'hétéro-attribution d'états mentaux (leur attribution à autrui). Pour justifier l'attribution d'actes de pensée, de perception ou d'imagination à mes enfants, je m'appuie principalement sur les paroles que j'entends ou les gestes que je vois, bref sur des données de la *perception externe* (sensible). Par exemple, je crois qu'ils imaginent une licorne qui vole parce que je les entends raconter une histoire à propos d'une licorne et je les vois jouer avec une figurine de licorne¹⁷. Pour justifier l'attribution de pensées à moi-même, en revanche, je ne m'appuie pas sur la perception sensible, mais plutôt sur la *conscience* que j'ai de penser. À la question « de quel droit affirmes-tu que tu penses (perçois, imagines, etc.) ? », je peux répondre simplement « parce que j'en suis conscient ». Il s'agit d'une justification immédiate, au sens où elle ne dépend pas de l'acceptation de certaines prémisses¹⁸. C'est la première étape de la Solution Cartésienne.

¹⁶ Il existe, dans la littérature, plusieurs versions de ce qu'on appelle souvent le « modèle cartésien » ou *the Cartesian View* (voir, par exemple, Ch. Siewert, *The Significance of Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 16 *sq.*). Ce que j'appelle ici la Solution Cartésienne est un modèle relativement minimal, un « noyau » de la théorie cartésienne qui, comme on va le voir, est partagé par Brentano.

¹⁷ Je peux aussi leur attribuer des états mentaux parce qu'ils s'en attribuent à eux-mêmes et forment des comptes rendus verbaux en ce sens, par exemple lorsqu'ils m'expliquent le matin qu'ils ont rêvé d'un géant. Je me retrouve alors dans la position de l'hétérophénoménologue au sens de Daniel Dennett. Celui-ci préconise de recueillir le témoignage d'autrui sur ses propres phénomènes et de traiter ce témoignage comme une donnée parmi d'autres. Dans l'optique de Dennett, les comptes rendus en première personne ne jouissent dès lors d'aucun privilège épistémique, contrairement à ce que suggère la théorie de Descartes.

¹⁸ Cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques...*, *op. cit.*, p. 266 (AT VII, 110) : « Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ». Cette connaissance provient, écrit Descartes, d'une « simple inspection de l'esprit » (*id.*).

La seconde étape est la plus fameuse. Elle consiste à soutenir que ces deux sortes de justification n'ont pas la même valeur épistémique. Dans les *Méditations* de Descartes, cette différence de valeur épistémique est révélée par l'exercice – hautement artificiel – du doute méthodique. Le principe sur lequel repose l'exercice du doute méthodique est de ne rien admettre sauf ce qui est absolument évident. La prudence recommandant de ne pas se fier aux sens s'ils nous ont déjà trompés, Descartes soutient que les données de la perception externe (sensible) sont affectées par l'exercice du doute méthodique. Après tout, il est toujours possible que je sois victime d'une illusion ou d'une hallucination, ou encore que je sois en train de rêver et que mes enfants ne soient pas réellement en train de jouer dans la pièce d'à côté¹⁹. Bref, les données de la perception externe tombent sous le coup du doute. C'est pourquoi la perception externe ne peut offrir, en définitive, qu'une justification limitée. Les sons que j'entends en ce moment rendent certes *plutôt vraisemblable* la croyance que mes enfants jouent dans la pièce à côté, mais ils ne la rendent pas *indubitable* au sens exigeant posé par Descartes. Or, la même restriction ne s'applique pas aux données de la conscience interne. Celles-ci ne sont pas affectées par l'exercice du doute : elles sont indubitables. La conscience que j'ai de penser (imaginer, ressentir une émotion, etc.) est immunisée contre toute hallucination. Elle exclut la possibilité d'être trompé. On pourrait résumer cette idée en parlant d'une *asymétrie épistémologique* entre perception externe et conscience interne. Descartes lui-même suggère quelque chose de très proche, lorsqu'il écrit à Jean de Silhon : « Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes *moins assuré* de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : je pense donc je suis ? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni d'une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent, la manie »²⁰.

Cette présentation de la Solution Cartésienne est certainement très schématique. Mais elle est suffisante pour l'objectif poursuivi ici.

Qu'en est-il, maintenant, de la théorie brentanienne ? Dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano a élaboré et défendu une théorie de la conscience de style cartésien.

¹⁹ On pourrait objecter que les cas d'hallucination sont tout à fait rares ou isolés et qu'il est déraisonnable d'accorder une telle importance à des phénomènes isolés. Pour ma part, cependant, je ne trouve pas cette objection convaincante, dans la mesure où le raisonnement cartésien ne repose pas sur la *fréquence* des phénomènes d'hallucination, mais seulement sur leur *possibilité* théorique.

²⁰ R. Descartes, Lettre à Jean de Silhon, mars-avril 1648, AT V, 138 (je souligne). Ce passage suggère également que la conscience interne, pour Descartes, s'apparente à un genre de *perception*, puisqu'il écrit que l'on « voit » ou que l'on « sent » que l'on pense. Il y aurait beaucoup à dire sur cette question. Dans le passage des *Méditations* que j'ai cité plus haut, Descartes parle indifféremment de « pensée, perception, conscience et connaissance ». Rosenthal, pour certaines raisons, préfère concevoir la conscience interne en termes de « pensée ». Mais ce n'est pas le cas de Brentano, qui assimile la conscience interne à une perception interne. Voir *infra*.

D'après cette théorie, pour tout sujet *S* et pour tout état mental *M*, l'(auto-)attribution de *M* à *S* est justifiée si et seulement si *S* est conscient de *M* d'une manière évidente²¹. Comme Descartes, Brentano soutient que *S* ne peut avoir une conscience évidente que de ses propres états mentaux occurrents au moment où ils se produisent. Le *cogito* cartésien fait ici figure de cas paradigmatique. À la suite de Descartes, Brentano l'interprète clairement comme l'énoncé d'une *connaissance* : « Nous croyons en nous-mêmes en tant que choses pensantes et cette croyance est immédiatement justifiée pour nous, c'est une connaissance »²². La justification, ici encore, n'est pas fournie par la perception externe, mais bien par la conscience interne, la conscience d'être dans tel ou tel état mental. On retrouve donc la même distinction entre perception externe et conscience interne – la dernière étant conçue, comme chez Descartes, comme une appréhension immédiate et non comme le résultat d'un raisonnement²³.

Ensuite, on retrouve également la même asymétrie épistémique entre les deux. C'est ce que j'ai appelé la seconde étape de la Solution Cartésienne. La perception externe (sensible) n'a pas la même valeur épistémique que la conscience ou perception interne. Plus exactement, la perception externe, pour Brentano, nous présente des données sensibles et renferme en même temps une croyance *aveugle*, non évidente, en ces données. Cette analyse est liée à la conception que Brentano se fait de la perception en général. Le terme « perception » désigne chez lui un phénomène complexe mais unitaire, au sein duquel on peut distinguer une représentation et un jugement. Par « représentation », Brentano entend le fait que quelque chose apparaisse à quelqu'un²⁴. Par « jugement », il entend l'acte d'affirmer ou de nier quelque chose, lequel revient, selon lui, à poser ou nier son existence. Dans le cas de la perception externe, Brentano soutient que cette position d'existence est toujours aveugle, non évidente. Par exemple, lorsque j'entends la voix de mes enfants qui jouent à côté, il y a un sens à dire que le son de leur voix m'apparaît et que je pose spontanément son existence dans le monde extérieur. Dans la terminologie de Brentano : j'ai une « représentation » du son et

²¹ Cette approche est naturellement très contraignante, dans la mesure où seule l'évidence paraît constituer, pour Brentano, une justification suffisante ou acceptable. On peut se demander s'il n'est pas préférable d'adopter une conception plus libérale de la justification, qui autoriserait par exemple à parler de justification dans le cas de jugements non strictement évidents mais néanmoins hautement vraisemblables. Je n'examinerai toutefois pas ce problème ici.

²² F. Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, Hamburg, Meiner, 2^e éd 1970, p. 160.

²³ Cf. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1 (désormais cité PES/1), 1874, rééd. Leipzig, Meiner, 1924, p. 198 ; trad. fr. M. de Gandillac revue par J.-F. Courtine, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, 2008, p. 153 : « Il est impossible de prouver la vérité de la perception interne. Mais, ce qui vaut mieux, cette vérité possède une évidence immédiate ».

²⁴ Cf. PES/1, 1924, p. 114 ; trad. fr. p. 95 : « Dans le sens que nous donnons au mot *représenter*, être représenté est synonyme d'*apparaître* ».

j'en fais simultanément l'objet d'un « jugement » affirmatif, d'une position d'existence²⁵. Cette dimension judicative (thétique ou positionnelle) est ici dépourvue d'évidence. Mais il n'en va pas de même dans le cas de la conscience interne. Selon Brentano, celle-ci peut certes aussi être comprise comme une *perception*, à savoir une perception de nos propres états mentaux occurrents. Cela signifie que la conscience interne est aussi un phénomène complexe composé d'une représentation (un état mental « m'apparaît ») et d'un jugement affirmatif (je pose son existence). C'est pourquoi Brentano parle parfois de « double conscience interne ». Simplement, le jugement ou l'acte thétique renfermé dans la perception interne est un jugement évident, qui ne peut pas être révoqué en doute. Bref, lorsque j'accomplis un acte mental (comme imaginer la Tour Eiffel) ou lorsque je me trouve dans un état mental (comme éprouver de la joie), j'ai une conscience immédiatement évidente de cet acte ou de cet état. Il y a un sens dans lequel on peut dire que mon acte d'imagination ou ma joie m'apparaît et que je pose son existence de façon immédiatement évidente – d'une façon, donc, qui n'appelle pas de plus ample justification et qui exclut la possibilité de douter.

Dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano résume sa théorie de la conscience interne de la manière suivante : « Tout acte psychique s'accompagne donc d'une double conscience interne, d'une représentation corrélatrice et d'un jugement corrélatif, ce que l'on appelle la perception interne, qui est une connaissance immédiate, évidente de l'acte »²⁶. On reconnaît nettement, dans ce passage, les deux dimensions de la théorie cartésienne de la conscience : la dimension psychologique (« tout ce qui est mental est conscient ») et la dimension épistémologique (« toute perception interne est évidente »). La thèse du caractère indubitable ou évident de la perception interne est clairement assumée par Brentano. L'évidence constitue du reste, à ses yeux, l'une des principales marques distinctives de la perception interne : « Outre son objet particulier, la perception interne a encore un autre caractère distinctif, l'évidence immédiate, indubitable, qui lui appartient exclusivement parmi toutes les connaissances que l'expérience peut nous fournir »²⁷.

Ces indications montrent que Brentano avalise pleinement la Solution Cartésienne, au sens (assez minimaliste) fixé plus haut. Le cœur de cette solution consiste à poser une asymétrie épistémique entre perception externe et perception interne. Correctement comprise, l'idée d'asymétrie épistémique est obtenue par la conjonction de deux thèses distinctes :

²⁵ Contrairement à la perception, la représentation et le jugement désignent ici des phénomènes mentaux primitifs, irréductibles, dont la différence peut seulement être vécue.

²⁶ PES/1, 1874, p. 188 ; 1924, p. 203 ; trad. fr., p. 156-157.

²⁷ PES/1, 1874, p. 119 ; 1924, p. 128 ; trad. fr., p. 104.

T1 Toute perception interne est évidente.

T2 Aucune perception externe n'est évidente.

Ces deux thèses sont endossées aussi bien par Descartes que par Brentano. C'est pourquoi Katkov, par exemple, parle d'une « séparation cartésiano-brentanienne entre perception interne et perception externe »²⁸.

3. Première objection : il existe des perceptions externes évidentes

Dans la section précédente, j'ai proposé une interprétation du versant épistémique de la théorie cartésienne de la conscience. D'après cette interprétation, Descartes et Brentano partagent l'idée d'une asymétrie épistémique entre perception externe et perception interne, au sens où ils admettent T1 et T2. J'ai suggéré aussi que ces deux thèses constituaient une réponse possible au problème de l'(auto-)attribution des états mentaux.

Cette réponse est-elle plausible ? Certains auteurs pensent que non. L'idée d'une asymétrie épistémique entre perception interne et perception externe a suscité de fortes résistances dans la littérature. Ces résistances ne sont pas seulement visibles dans la tradition analytique. Elles se sont aussi manifestées dans la tradition phénoménologique. Ainsi, dans l'appendice aux *Recherches logiques*, Edmund Husserl a soulevé une importante objection contre la théorie brentanienne de la conscience ou, plus exactement, contre la manière dont Brentano interprète l'héritage cartésien. Contre les distinctions établies par Brentano, Husserl remet en question la seconde étape de la Solution Cartésienne. Il soutient que « la perception interne et la perception externe, si toutefois l'on entend ces termes dans leur sens normal, ont un caractère tout à fait identique au point de vue de la théorie de la connaissance (*von ganz gleichem erkenntnistheoretischen Charakter sind*) »²⁹.

Cette position conduit Husserl à rejeter aussi bien T1 que T2. D'une part, il estime qu'il existe des perceptions *internes non évidentes*. Je réserve l'examen de cette objection à la section suivante, car je pense qu'elle peut être rapprochée, jusqu'à un certain point, de celle de Ryle. D'autre part, il affirme qu'il existe des perceptions *externes évidentes*. Par exemple, écrit-il, lorsque je vois un objet rouge, il m'apparaît avec évidence qu'il y a du rouge. Si je peux me fourvoyer sur la nature de l'objet en question et le prendre pour autre chose qu'il n'est, je ne peux pas me fourvoyer de la même façon sur le rouge. Cette objection repose sur

²⁸ G. Katkov, « Descartes und Brentano... », art. cit., p. 592.

²⁹ Husserl, LU, t. 2, appendice, 231 ; trad. fr., 279.

l'analyse husserlienne de la perception en termes de « remplissement » d'une « visée signitive ». D'après cette analyse, toute perception externe peut être décomposée en données de différents types, dont certaines sont indubitables. Un exemple permettra de clarifier ce point.

Supposez que je perçoive un ballon rouge. L'une des données de la perception est l'objet coloré ou la chose perçue elle-même. Celle-ci m'est donnée de façon inadéquate, au sens où je ne peux jamais la percevoir intégralement ou sous toutes ses faces à la fois. L'objet perçu est visé intentionnellement avec un horizon de sens en attente de « remplissement ». Je le perçois, par exemple, comme « le ballon rouge que mes enfants ont abandonné dans le jardin », et je m'attends à ce que les perceptions que j'ai lorsque je m'en approche et tourne autour viennent confirmer ce sens. À aucun moment l'objet perçu ne m'est donné « sans reste ». Il a toujours une « face cachée ». La perception externe du ballon, à cet égard, est non évidente, au sens où il y a toujours un certain écart ou une certaine *inadéquation* entre le « sens noématique » et ce qui m'apparaît de façon sensible. Une bonne manière de comprendre cette idée d'inadéquation consiste à la relier à la possibilité d'améliorer notre « prise perceptive » sur l'objet : une perception est inadéquate lorsque je peux l'améliorer, m'approcher de l'objet ou changer de perspective de façon à obtenir de nouvelles « esquisses » de celui-ci. Jusqu'ici, l'analyse husserlienne concorde avec la position de Brentano : l'objet physique est perçu de façon non évidente.

Maintenant, poursuit Husserl, la perception de l'objet rouge renferme aussi un autre type de donnée, à savoir le rouge phénoménal (apparaissant). Or, remarque Husserl, le rouge phénoménal ne se donne pas à moi comme un objet, par esquisses successives. D'une certaine manière, je ne peux pas améliorer l'appréhension que j'en ai ou changer de perspective pour avoir une meilleure vue sur lui. Il m'est donné, écrit Husserl, de façon évidente, c'est-à-dire *adéquatement*. Pourtant, l'appréhension du rouge phénoménal est bien le fait de la perception externe, et non de la perception interne. Il existe donc aussi, conclut Husserl, des perceptions externes évidentes, à savoir les perceptions de contenus sensoriels ou phénoménaux. Ces derniers passent le test du doute méthodique avec succès : « Je ne puis douter du contenu sensible de la perception au moment où il est *vécu* – à condition naturellement que je “réfléchisse” sur lui et que je *l'intuitionne* purement et simplement *tel qu'il est*. Il y a donc des

perceptions évidentes de contenus “physiques” tout comme il y en a de contenus “psychiques” »³⁰.

Que retenir de cette analyse ? Selon Husserl, la leçon à tirer est qu’il y a deux couples d’opposition distincts : d’une part, l’opposition entre perception interne et perception externe et, d’autre part, l’opposition entre perception évidente et perception non évidente. Or, contrairement à ce que suggère la théorie brentanienne de l’asymétrie épistémique, ces deux couples d’oppositions ne coïncident pas. Au contraire, ils se recoupent. Il y aurait donc des perceptions internes évidentes (par exemple, la conscience d’être joyeux, lorsque c’est le cas) et des perceptions internes non évidentes (l’exemple proposé par Husserl est : la conscience d’avoir mal à une dent)³¹, comme il y aurait des perception externes non évidentes (la perception d’un ballon rouge) et des perceptions externes évidentes (la perception du rouge phénoménal). À suivre Husserl, l’évidence devrait partout être comprise en termes d’*adéquation* ou de remplissement total d’une visée signitive. Il y aurait évidence, en d’autres termes, lorsqu’il n’y a aucune possibilité d’améliorer notre perception ou d’avoir une « meilleure prise » sur ce qui est perçu. Toutes ces distinctions sont résumées dans la *Figure 1*.

Perception	évidente	non évidente
interne	Conscience d’être joyeux	Conscience d’avoir mal à une dent
externe	Perception d’un rouge phénoménal	Perception d’un ballon rouge

Fig. 1.

Que penser de cette manière de voir ? Je me bornerai à remarquer qu’il existe une réponse brentanienne à l’objection de Husserl contre T2. Il semble que Brentano n’aie pas lu les *Recherches logiques* de première main, notamment en raison de sa cécité croissante. Mais il en a eu connaissance par l’intermédiaire d’un élève d’Anton Marty, Emil Utitz. En réponse à l’objection husserlienne, il a soutenu deux choses : d’une part, avec Husserl, que la perception d’une couleur phénoménale était bel et bien une perception évidente, mais d’autre part, contre Husserl, qu’il ne s’agissait pas d’une perception *externe*. D’après lui, en effet, l’analyse husserlienne repose sur une confusion entre deux choses distinctes : d’une part, la perception de la « couleur phénoménale » (le rouge en tant qu’il m’apparaît) et, d’autre part,

³⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Halle, Niemeyer, 1921, p. 238 ; trad. fr., H. Élie *et alii*, *Recherches logiques*, t. 3, *Recherche VI*, Paris, PUF, 1963, 4^e éd. 2000, p. 286.

³¹ Voir ici, *infra*, § 4.

la perception de l'objet rouge³². La seconde, reconnaît Brentano, est évidemment une perception externe, sensible. C'est par le sens de la vue que je perçois le ballon rouge dans le jardin. Mais il n'en va pas de même lorsqu'on parle de la « perception d'une couleur phénoménale ». Le problème est qu'on se laisse facilement abuser par le langage. Puisqu'il est question de couleur et que le sens des couleurs est la vue (qui est une modalité de la perception sensible, externe), on en déduit naturellement que la perception d'une couleur phénoménale est une perception externe. Mais c'est oublier qu'il n'est pas à proprement parler question ici de couleur, mais de couleur *phénoménale*. Qu'est-ce à dire ?

L'adjectif « phénoménal » peut être considéré comme un synonyme d'« apparaissant ». D'après l'analyse brentanienne du langage, les adjectifs de ce genre admettent un usage particulier : au lieu d'avoir une fonction simplement *déterminante*, c'est-à-dire au lieu d'ajouter une détermination au substantif auquel ils sont attribués, ils peuvent aussi avoir une fonction *modifiante*. Ils modifient alors le sens du substantif auquel ils sont attribués. On dira en ce sens, par exemple, qu'un faux diamant n'est pas un diamant. L'adjectif « faux » a ici une fonction modifiante. Or, si l'on applique cette analyse à l'expression « couleur phénoménale » ou « couleur apparaissante », on peut légitimement penser que l'adjectif « phénoménal » ou « apparaissant » a lui aussi une fonction modifiante. Comprise en ce sens, l'expression ne voudrait pas dire qu'une couleur physique, qui existe dans le monde, possède, parmi toutes les propriétés qui la constituent, celle d'apparaître à quelqu'un. Elle voudrait plutôt dire qu'il existe l'*apparition* d'une couleur ou, ce qui revient au même, qu'il existe *quelqu'un à qui apparaît* cette couleur. Comparez avec le cas de quelqu'un qui est victime d'hallucinations auditives et qui « entend des voix ». On pourra dire aussi, dans ce cas, qu'il y a des voix apparaissantes, mais ce qu'on voudra dire par là en réalité, c'est qu'il y a des apparitions de voix – sans que cela n'implique l'existence effective de voix (si c'est une hallucination, les voix n'existent pas)³³.

Revenons à l'exemple de Husserl. Lorsque je vois un objet rouge, affirme Husserl, l'existence de l'objet tombe sous le coup du doute méthodique, mais l'existence du rouge

³² Cf. F. Brentano et H. Bergmann, « Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann », *Philosophy and Phenomenological Research* 7/1 (1946), p. 85-86 : « [L]a distinction [de Husserl] entre la perception évidente et non évidente, que celle-ci soit externe ou interne, s'explique d'une part en référence à la différence entre ce qui est perçu comme tel et ce qui est perçu par accident [...], et pour partie par une confusion entre, d'une part, la "couleur phénoménale" et les choses semblables – ce qui équivaut à la "couleur vue", laquelle, pour autant qu'elle existe [*besteht*], est garantie par la perception interne – et l'objet de la perception externe ».

³³ J'emprunte cet exemple à Denis Seron. Un autre exemple serait celui du rêve. Lorsque ma fille cadette me raconte qu'elle a rêvé d'un géant, on peut parler d'un géant apparaissant dans le rêve. Mais ce qu'on veut dire par là, heureusement, ce n'est pas qu'il existe un géant qui a la propriété d'apparaître dans le rêve, mais bien qu'il y a eu une apparition (un phénomène) onirique et que cette apparition était l'apparition d'un géant.

phénoménal, elle, est indubitable. Il est question, en apparence, de l'existence d'une couleur, qui est quelque chose de perceptible par la perception externe. Mais si l'adjectif « phénoménal » a un sens modifiant, comme le laisse entendre l'analyse brentanienne, alors, lorsqu'on parle d'une couleur phénoménale, on ne parle pas d'une couleur physique qui aurait la propriété d'apparaître, mais on parle de l'*apparition* d'une couleur. Ce qui est évident, en d'autres termes, lorsqu'on affirme l'existence d'une couleur phénoménale, ce n'est pas qu'il existe une couleur physique qui, par ailleurs, apparaît à quelqu'un. C'est plutôt qu'il existe une apparition qui est l'apparition de telle couleur, ou encore qu'il existe quelqu'un à qui apparaît la couleur en question.

Pour réfuter l'objection de Husserl contre T2, il ne reste plus, dès lors, qu'un dernier pas à accomplir. Il suffit de remarquer qu'une apparition est quelque chose de mental et, à ce titre, ne fait pas l'objet d'une perception externe. Brentano, on s'en souvient, considère d'ailleurs que, partout où quelque chose apparaît, on peut parler d'un acte de « représentation » – et un acte de représentation est un phénomène mental. Pour lui, dire qu'il existe un rouge phénoménal, cela revient à dire qu'il existe une apparition de rouge, ce qui revient à son tour à dire qu'il existe un acte de représentation de rouge. Or, comme tous les phénomènes mentaux, un acte de représentation ne peut être perçu qu'à l'aide de la perception *interne*. L'évidence à laquelle Husserl se réfère avec l'exemple du rouge phénoménal n'est donc pas une propriété de la perception externe, mais bien une propriété de la perception interne. Si cette analyse est correcte, alors l'exemple invoqué par Husserl ne permet pas de rejeter T2. Je cite Brentano : « Aucune perception dite *extérieure* n'est immédiatement évidente. Mais là encore il faut se garder de confondre ce qui appartient à la perception extérieure et ce qui appartient à la perception interne, comme il arrive lorsqu'on imagine que ce qu'on appelle l'*existence phénoménale* des couleurs et des sons appartient à la perception extérieure. En fait cette prétendue existence phénoménale se réduit à l'existence d'un sujet à qui apparaissent couleurs et sons, c'est-à-dire une existence qui n'appartient qu'à la perception interne »³⁴.

³⁴ F. Brentano, *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, Leipzig, Meiner, 1928, 20-21 ; trad. fr. M. de Gandillac revue par J.F. Courtine, dans F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 399. L'élève de Brentano, Oskar Kraus, commente la même idée en ces termes : « Ce qui est par là *évident*, c'est le fait que nous avons ces qualités, auxquelles nous croyons, comme objet. Mais la conscience secondaire, évidente, n'a comme objet les objets de la conscience primaire que *modo obliquo*, c'est-à-dire indirectement. Mais si je reconnais à juste titre quelqu'un qui a les couleurs pour objet, je n'ai pas par là reconnu à juste titre les couleurs, et cela vaut aussi de moi-même, lorsque je me reconnais moi-même de façon évidente comme voyant des couleurs ; les couleurs reconnues *modo obliquo* ne sont nullement par là reconnues à juste titre » (O. Kraus, introduction à F. Brentano, *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, *op. cit.*, p. LXXIV). D'autres héritiers directs de Brentano ont entrepris de réfuter l'objection husserlienne. C'est surtout le cas de Hugo Bergmann, *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, Halle, Niemeyer, 1908, §§ 20 *sq.*, p. 50-69 (Brentano s'était fait lire ces paragraphes et déclarait, dans sa correspondance : « Je ne vois pas très bien, sur

L'argumentation de Brentano, en somme, peut être reconstruite de la façon suivante :

1. Lorsque je perçois du rouge, l'existence du rouge phénoménal est indubitable (Husserl).
2. L'existence du rouge phénoménal se réduit à l'existence d'une apparition, qui est une apparition de rouge (Brentano, théorie des adjectifs modifiants).
3. On appelle « acte de représentation » l'apparition de quelque chose à un sujet (Brentano, terminologie).
4. Donc, l'existence du rouge phénoménal se réduit à l'existence d'un acte de représentation, qui est l'acte de représenter du rouge (en vertu de 2 et 3).
5. Donc, lorsque perçois du rouge, l'existence d'un acte de représentation est indubitable (en vertu de 1 et 4).
6. Or, un acte de représentation est un phénomène psychique.
7. Les phénomènes psychiques ne peuvent être perçus que par perception *interne*.
8. Donc, lorsque je perçois du rouge, l'existence d'un acte de représentation est indubitable en vertu de la perception *interne*, c'est-à-dire de la conscience que j'ai de me représenter du rouge.

4. Deuxième objection : il existe des perceptions internes non évidentes

Je voudrais, à présent, considérer une autre objection contre l'idée d'une asymétrie épistémique entre perception interne et perception externe. Comme je l'ai indiqué, l'asymétrie épistémique résulte de la conjonction de deux thèses : (T1) toute perception interne est évidente et (T2) aucune perception externe n'est évidente. L'objection examinée dans la section précédente portait sur T2. Celle que je vais examiner maintenant porte sur T1. Une manière de la formuler consiste à soutenir qu'il existe des perceptions internes non évidentes. C'est ce que Husserl avance également dans l'appendice aux *Recherches logiques*. L'exemple qu'il donne est le suivant : j'ai conscience d'avoir mal à une dent, je perçois la douleur qui « me vrille la dent », mais je localise la douleur à tort dans une dent saine³⁵. Husserl estime

tous les points, ce que Husserl cherche au juste », cf. F. Brentano et H. Bergmann, « Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann », art. cit., p. 121). Voir aussi G. Katkov, art. cit.

³⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, *op. cit.*, p. 240 ; trad. fr., p. 288 : « Ainsi, dans la perception d'un mal de dents, un vécu réel est perçu, et pourtant cette perception est souvent trompeuse : la douleur apparaît comme lancinante dans la dent saine. La possibilité de l'illusion est claire. L'objet perçu n'est pas la douleur telle qu'elle est vécue, mais la douleur telle qu'elle est interprétée d'une manière transcendante, c'est-à-dire en l'occurrence telle qu'elle est attribuée à la dent ».

que cet exemple peut être analysé comme une perception interne (je ne perçois pas la douleur avec mes sens), mais qu’il se caractérise en même temps par une transgression qui rend la perception interne non évidente. Cela dit, il est un peu étrange d’en conclure, comme semble le faire Husserl, qu’il s’agit d’un cas de perception interne non évidente. On pourrait simplement dire que la perception interne, qui est évidente (il est évident que j’ai mal), se *mélange* ici à une croyance non évidente, à savoir la croyance que la douleur se situe dans la dent. Rien, dans cette analyse, n’oblige à conclure que la perception interne elle-même est non évidente.

Une autre manière – à mon avis meilleure – de formuler l’objection consiste à dire quelque chose comme ceci :

1. Si la perception interne était évidente, alors on ne se tromperait jamais quant à la nature de nos propres états mentaux occurrents, car on saurait à tout instant, de façon indubitable, dans quel état mental on se trouve exactement.
2. Or, il est faux qu’on ne se trompe jamais quant à la nature de l’état mental dans lequel on se trouve.
3. Donc, il est faux que la perception interne soit évidente.

Cette objection a été soulevée par Gilbert Ryle dans *The Concept of Mind* (1949). Selon Ryle, il existe quantité de situations où nous échouons à reconnaître ou identifier clairement l’état mental dans lequel nous nous trouvons. Or, « si la conscience était telle que cette théorie [cartésienne] la décrit, écrit Ryle, alors il serait logiquement impossible que de tels échecs et de telles erreurs de reconnaissance aient lieu »³⁶. S’ils ont lieu, c’est précisément parce que la conscience interne n’est pas une perception immédiatement évidente. On trouve déjà la même idée, à l’état embryonnaire, chez Adolf Reinach : « Comment se fait-il que le monde du psychique soit si mal connu ? Les cartésiens omettent cet aspect »³⁷.

Que faut-il penser de cette seconde objection ? Je pense qu’elle est pertinente. Mais je pense aussi qu’il est possible de construire une version de T1 qui résiste à l’objection. Je suggérerai que la théorie brentanienne de la conscience est précisément un pas dans cette

³⁶ G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949, rééd. London, Routledge, 2009, p. 144 (*If consciousness was what it is described as being, it would be logically impossible for such failures and mistakes in recognition to take place*), ma traduction (voir aussi trad. fr. S. Stern-Gillet, *La Notion d’esprit*, Paris, Payot, 1978, rééd. 2005, p. 267).

³⁷ A. Reinach, « Einleitung in die Philosophie », dans *id., Sämtliche Werke*, Bd. 1, München, Philosophia, 1989, p. 385.

direction. Jusqu'à présent, j'ai suggéré que Brentano avalisait purement et simplement la Solution Cartésienne, ce qui le rapproche effectivement de Descartes. Mais en fait, sa position est plus complexe. Elle consiste, d'une certaine manière, à modifier la théorie cartésienne sur un point important. Dans l'ensemble, Brentano estime que Descartes a raison d'affirmer l'évidence de la conscience interne, mais il pense aussi que Descartes n'a pas une conception parfaitement univoque et aboutie de la notion d'évidence.

Qu'est-ce que l'évidence? D'abord, pour Brentano, il s'agit d'une propriété qui n'est instanciée que par une seule classe d'actes : la classe des jugements ou des actes judiciaires. Or, Descartes n'a pas considéré clairement l'évidence comme une propriété des actes judiciaires : « [Descartes], qui distingue la classe des jugements de celle des représentations, réfère néanmoins le caractère discriminant de l'évidence, que possèdent les jugements intuitifs, à la classe de la représentation. [...] [Cette erreur rendra] vaines toutes les autres tentatives de Descartes en matière de théorie de la connaissance. Il reste, pour le dire avec Leibniz, "dans l'antichambre de la vérité" »³⁸.

Ensuite, l'évidence est une propriété du jugement qui ne dépend d'aucune circonstance extérieure. Certains jugements sont évidents, d'autres non. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un caractère primitif qui ne peut pas être expliqué en faisant référence à la nature humaine ou à Dieu. Or, Descartes suggère précisément que, si nous possédons des perceptions internes fiables, cela tiendrait à notre nature. Dieu aurait pu nous créer de telle sorte que nous aurions tenu pour évident quelque chose de faux. Seule la foi en la bonté divine permet d'affirmer qu'il nous a créés tels que nous ne prenons pour évident que ce qui est vrai. Descartes se rendrait ici coupable d'une double erreur. D'une part, il assimilerait l'évidence, à tort, à une pulsion naturelle³⁹. D'autre part, il la ferait dépendre de l'existence et de la bonté de Dieu, ce qui contrevient à sa signification même. De deux choses l'une : soit un jugement est évident *stricto sensu*, et alors aucun Dieu ne peut y changer quoi que ce soit ; soit Dieu ou un malin génie très puissant peut nous tromper, mais dans ce cas il n'y a pas lieu de parler d'évidence⁴⁰.

³⁸ F. Brentano, *L'Origine de la connaissance morale...*, *op. cit.*, p. 59.

³⁹ Cf. F. Brentano, « Was an Reid zo loben » (dictée du 3 septembre 1916), *Grazer Philosophische Studien* 1 (1975), p. 6 : « Même Descartes n'avait pas tiré au clair la vraie nature de l'évidence par opposition à une simple pulsion (*Drang*) à juger, et certes une pulsion tout à fait invincible ».

⁴⁰ L'absurdité de la position cartésienne, sur ce point, est bien résumée par Carl Stumpf : « Affirmer : "Je pourrais être constitué de telle manière que je doive justement approuver ce qui est faux", revient à dire : "Je ne suis pas certain de savoir si ce que je tiens pour vrai avec certitude n'est pas faux" » (C. Stumpf, « Erinnerungen an Franz Brentano », dans O. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, München, Beck, 1919, p. 100 ; trad. fr. D. Fisette, « Souvenirs de Franz Brentano », dans *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 185).

Tous ces aspects rendent la théorie cartésienne de l'évidence hautement problématique aux yeux de Brentano.

Enfin, Brentano soutient que Descartes n'a pas clairement distingué deux types d'évidence, à savoir l'évidence de la perception interne et l'évidence des « axiomes » ou des vérités conceptuelles. Comparez, par exemple, les deux jugements suivants :

- (A) « Je pense » (*cogito*)
- (B) « Il n'y a pas de triangle qui n'a pas trois angles ».

Ces deux jugements sont évidents. Mais leur évidence est d'un genre très différent. Le premier est évident en vertu de la perception interne, le second, en vertu du concept même de triangle. Le fait qu'il s'agisse, dans le premier cas, d'un jugement affirmatif et, dans le second, d'un jugement négatif, est également important. Dans les termes de Brentano, on dira que le premier jugement (A) désigne un fait évident mais non nécessaire. Il est doté d'une évidence *assertorique*. Le second (B), en revanche, désigne une vérité de raison ou une vérité *a priori*, nécessaire. Il s'agit d'un jugement doté d'une évidence *apodictique*.

Revenons à la question soulevée plus haut : qu'est-ce que l'évidence ? Si l'on considère les exemples donnés ici, on peut dire que l'évidence est une propriété commune aux jugements A et B. Ils peuvent d'ailleurs tous deux être préfixés par l'expression « Il m'apparaît avec évidence que... » :

- (A*) « Il m'apparaît avec évidence que je pense »
- (B*) « Il m'apparaît avec évidence qu'il n'y a pas de triangle qui n'a pas trois angles »

Maintenant, peut-on remplacer « Il m'apparaît avec évidence que... » par quelque chose d'autre, tout en conservant le sens de A* et B* ? En lisant Descartes, il est tentant d'assimiler l'évidence à la notion de *perception claire et distincte*. Si une telle assimilation est exacte, on devrait alors pouvoir réécrire A* et B* comme suit :

- (A**) « Je perçois clairement et distinctement que je pense »
- (B**) « Je perçois clairement et distinctement qu'il n'y a pas de triangle qui n'a pas trois angles »

La substitution est-elle valable? Selon Brentano, la réponse est *non*. Une manière d'argumenter consiste à dire que B se réfère à un état de choses négatif, à savoir la non-existence de triangles qui ne possèdent pas trois angles. Or, il est plausible de dire qu'on ne peut pas *percevoir*, littéralement, un état de choses négatif. B** n'est donc pas équivalent à B*⁴¹. Cependant, le point important, pour la question qui nous occupe, concerne le rejet de A**. Selon Brentano, A** n'est pas équivalent à A*, mais pour une tout autre raison : il arrive que mon état mental soit tellement complexe que je le perçoive avec évidence sans pour autant le concevoir clairement et distinctement. Bref, il y a des cas d'évidence sans clarté et distinction, ce qui interdit de définir l'évidence comme une perception claire et distincte.

La clé de l'argument consiste à tenir compte de la complexité du mental. L'idée de Brentano est que, le plus souvent, nos états mentaux sont éminemment complexes. Bien que formant une unité, ils sont constitués d'un enchevêtrement d'actes de nature différente. Par exemple, le simple fait de vouloir quelque chose est un phénomène complexe qui renferme une représentation d'un objet ou d'un état de choses, le jugement que cet état de choses n'est pas réalisé en ce moment, la croyance que sa réalisation est en notre pouvoir, le désir de le réaliser, etc. Selon Brentano, il en va de même pour la plupart de nos phénomènes mentaux. L'existence de ceux-ci, au moment où ils surviennent, est établie avec évidence par la perception interne. Mais leur nature est souvent obscure. L'une des conséquences de cette manière de voir est qu'il est souvent très difficile, pour le sujet, d'identifier avec précision l'état mental dans lequel il se trouve. D'une certaine façon, lorsque je suis joyeux, je sais avec évidence que j'éprouve un sentiment et que ce sentiment ressemble plutôt à ce qu'on appelle de la joie (j'ai appris, disons, à l'identifier comme tel). Mais cela n'implique pas que je sois capable de décrire cet état avec précision ni de le distinguer de tous les autres sentiments apparentés. Brentano en conclut qu'on ne peut pas définir l'évidence comme une « perception claire et distincte ». Cette conclusion est présentée, ici encore, comme une correction ou une modification de la théorie cartésienne : « En analysant de près un cas où cette force [par laquelle se manifeste l'évidence] était présente, [Descartes] a cru découvrir que la définition de l'évidence était le caractère clair et distinct de la perception. Sa thèse est connue : *Quod clare et distincte percipio verum est*. Si le *percipere* est ici compris au sens de juger, et le *clare et distincte* au sens d'évident [*einleuchtend*], nous sommes renvoyés du pareil au même ; mais si nous les prenons dans un autre sens, le *percipere* semble ne pas tenir compte

⁴¹ Une formulation plus conforme à Brentano serait probablement la suivante : une perception est un phénomène complexe englobant une représentation et un jugement *affirmatif* (une position d'existence), or 2 est un jugement *négatif* (« Il n'y a pas de triangle... »), donc 2 ne peut pas être justifié par une perception.

de l'évidence des jugements négatifs ni le *clare et distincte* des cas où nous pensons quelque chose composé de multiples parties, sans le décomposer par l'analyse et de façon confuse bien que correcte »⁴².

Cette analyse a conduit Brentano à modifier sensiblement T1 ou en tout cas à la complexifier. Dans le troisième volume de la *Psychologie du point de vue empirique* confectionné par Kraus et publié à titre posthume, on peut lire ceci : « Toute activité psychique inclut, en effet, la conscience immédiate de soi. Mais dans les cas d'activité complexe il n'arrive pas toujours que nous distinguions clairement chacun des moments de cette complexité ; c'est pourquoi la connaissance que nous avons de nous-mêmes en tant qu'agent psychique est tantôt *plus confuse*, tantôt *plus claire*. Mais, confuse ou claire, elle n'est pas moins évidente »⁴³.

Cette conception est intéressante à plus d'un titre. D'abord, elle n'entraîne pas les conséquences problématiques relevées par Ryle. Brentano ne reconnaît précisément pas la première prémisse du raisonnement de Ryle : « Si la perception interne était évidente, alors on ne se tromperait jamais quant à la nature de nos propres états mentaux occurrents, car on saurait à tout instant, de façon indubitable, dans quel état mental on se trouve exactement ». L'implication ne tient pas, car l'évidence relative à l'*existence* d'un état mental déterminé n'implique pas qu'on connaisse la *nature* de cet état. C'est pourquoi la conception brentanienne me semble être compatible avec l'existence d'erreurs d'identification ou de prédication. Plus simplement, elle explique pourquoi la vie mentale est si mal connue. C'est précisément pour cette raison qu'il est nécessaire de s'engager dans des recherches de

⁴² F. Brentano, *Vom sinnlichen...*, *op. cit.*, p. 141 ; trad. fr. modifiée, p. 169.

⁴³ *Ibid.*, p. 3-4 ; trad. fr., p. 387. De nombreux passages corroborent cette interprétation. Dans *Wahrheit und Evidenz*, Brentano insiste sur un autre aspect qui nécessite de distinguer l'évidence, d'une part, et la clarté et distinction d'autre part. L'évidence n'admet pas de degrés, alors que je peux percevoir quelque chose de façon plus ou moins claire ou distincte. Je cite : « Nous ne sommes jamais psychiquement actifs sans être perçus intérieurement par nous-mêmes comme étant psychiquement actifs, et ce, de manière évidente [*mit Evidenz*]. Certes, la perception n'est pas toujours aussi claire [...], et cela ne signifie manifestement pas une différence quant au degré d'évidence » (F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig, Meiner, 1930 ; trad. fr. M. de Launay et J.-C. Gens dans *id.*, *L'Origine...*, *op. cit.*, p. 176). Que faut-il entendre par clarté et distinction ? Descartes donne quelques indications sur ces termes dans les *Principia* : « La perception sur laquelle on veut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif [...] et distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à *celui qui la considère comme il faut* » (AT VIII, 44). Une perception est claire lorsque ce qui est perçu frappe l'esprit et attire son attention. De même, lorsque tous les aspects perçus sont saisis attentivement, alors la perception est distincte. Brentano reformule cette idée au moyen des concepts de remarquer et de distinguer : « Il paraît évident que l'expression *clarté* se réfère à un *remarquer*. Il s'agit de quelque chose qui s'offre à notre attention de telle façon que nous le remarquions. L'expression *distinction* semble se référer au contraire à l'acte de *distinguer*. Il s'agit du cas où l'attention portée sur un objet n'aboutit pas à un simple remarquer, mais où elle se mélange avec l'attention dirigée au même moment sur un autre objet ; l'exigence d'une idée distincte nous impose alors de comparer ces deux objets et de les distinguer l'un de l'autre » (F. Brentano, *Vom sinnlichen...*, *op. cit.*, p. 25-26 ; trad. fr. modifiée, p. 403).

phénoménologie ou de psychologie descriptive. Le but des analyses phénoménologiques, selon Brentano, est de transformer la perception obscure et confuse de nos états mentaux en perception claire et distincte⁴⁴.

Ensuite, la conception brentanienne de la conscience permet de conserver le noyau dur de l'intuition cartésienne. Lorsque je suis joyeux, par exemple, j'apprends ma joie immédiatement et de façon évidente, quoique potentiellement confuse. Il y a des jugements dotés d'une évidence assertorique qui sont obscurs et confus. Cette précision est tout sauf accessoire. Elle permet de circonscrire l'asymétrie épistémique entre perception interne et perception externe de façon plus stricte. Chez Brentano, cette asymétrie concerne l'évidence (la perception interne est évidente, la perception externe non), mais elle ne concerne pas le caractère clair et distinct : la conscience interne n'est ni plus claire ni plus distincte que la perception externe. Parmi les membres du cercle de Göttingen, Adolf Reinach a souligné la même idée : « Descartes voulait affirmer la clarté et la distinction pour la perception interne plus que pour la perception externe. [Ce n'est] pas correct : *[la] différence entre un caractère de donnée [Gegebenheit] clair et distinct d'une part, non clair et non distinct d'autre part, se retrouve dans la perception interne. Descartes confond la clarté du phénomène et l'assurance de l'existence de l'objet* »⁴⁵.

5. Conclusion

J'ai discuté ici la pertinence d'une approche cartésiano-brentanienne de la conscience interne et, plus spécialement, de son versant épistémologique. L'un des effets secondaires de la reconstruction proposée est la mise en lumière de divergences profondes entre le « cartésianisme » de Brentano et le « cartésianisme » de Husserl. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl présente Descartes comme celui qui inaugure l'ère du « subjectivisme transcendantal »⁴⁶. Du point de vue de Brentano, le mérite de Descartes est tout autre : il est d'avoir distingué conscience interne et conscience externe ou, comme dit Brentano, perception interne et perception externe. Dans cette perspective, la fonction du doute cartésien est essentiellement de séparer nos jugements ou croyances en deux groupes : les croyances évidentes, indubitables, qui n'appellent pas de plus ample justification ; et celles qui appellent une justification. Contrairement à ce que suggère Husserl dans les *Recherches logiques* ou

⁴⁴ J'ai développé cette idée dans A. Dewalque, « Phénoménologie autrichienne : le programme de Brentano », *Austriaca* 78 (2014), p. 69-88.

⁴⁵ A. Reinach, « Einleitung in die Philosophie », art. cit., p. 388.

⁴⁶ Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996, p. 21.

dans les *Idées I*, il ne s'agit donc pas d'éviter les présuppositions ni de suspendre nos jugements sur le monde extérieur. Il s'agit simplement de distinguer les jugements non évidents des jugements auto-évidents⁴⁷.

Cela dit, en dépit de son adhésion à la thèse de l'évidence de la conscience interne, Brentano a entrepris de lever un certain nombre d'ambiguïtés véhiculées par la théorie cartésienne de l'évidence. Le résultat de ses considérations critiques peut être résumé comme suit. Premièrement, l'évidence de la perception interne est un caractère descriptif primitif : elle est irréductible à une force irrésistible, ou à une inclination de la nature humaine, etc. Deuxièmement, l'évidence de la perception interne est une évidence assertorique (vérité de fait, *a posteriori*), par opposition à l'évidence des axiomes (vérités de raison, *a priori*). Il n'y a donc pas lieu de parler d'évidence apodictique dans le cas du *cogito*. Troisièmement, l'évidence de la perception interne n'est pas non plus équivalente au caractère clair et distinct : il y a des jugements évidents portant sur quelque chose de confus. Cette thèse permet d'affaiblir fortement les objections classiques contre l'évidence de la perception interne. Elle permet, plus particulièrement, de dissocier l'idée d'évidence et l'idée d'infailibilité ou d'incorrigibilité : la perception interne est évidente, mais elle n'est pas infailible ou incorrigible, dans la mesure où elle ne me permet pas forcément de connaître clairement et distinctement la nature de l'état mental dans lequel je me trouve.

⁴⁷ G. Katkov, « Descartes und Brentano... », art. cit., p. 590.