

UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**L'INTENTIONNALITÉ ET L'INDIVIDUATION CHEZ
BRENTANO ET HUSSERL**

THÈSE DE DOCTORAT

Yusuf YILDIRIM

Directeur de recherche: Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

Co-directeur de recherche: Prof. Dr. Christian BONNET

SEPTEMBRE 2024

REMERCEMENTS

Je tiens d'abord à remercier ma co-directrice et mon co-directeur de thèse, Mme la professeur Aliye KOVANLIKAYA et M. le Professeur Christian BONNET, pour le soutien et la bienveillance qu'ils ont manifestés pendant ces années d'études.

Je tiens également à remercier les professeurs et les chercheurs de l'Université de Liège, qui m'ont accueilli très chaleureusement pendant un semestre. Je tiens notamment à remercier M. Arnaud DEWALQUE pour son soutien amical et ses critiques constructives qui m'ont permis d'en apprendre davantage sur Brentano et m'ont aidé à reformuler certaines hypothèses de mon travail. Je remercie également M. Denis SERON pour m'avoir permis de discuter de mon hypothèse sur Husserl.

Je souhaite également exprimer ma gratitude envers ceux qui ont partagé généreusement leur expertise avec moi : Faruk AKYOL, Kenan GÜRSOY, Necati ILGICIOĞLU, Uriah KRIEGEL, Denis SERON et Hamid TAIEB.

Enfin, je voudrais également remercier mon ami Barış DİRİCAN pour nos discussions sur mon sujet et tous mes professeurs et collègues de l'Université GALATASARAY.

PRÉFACE

Si notre projet porte certes sur une question centrale de la psychologie descriptive de Brentano et de la phénoménologie de Husserl, à savoir, celle de l'objet intentionnel, il s'agit en réalité d'élucider les thèmes principaux de la phénoménologie tels que la signification, le contenu, et l'objet à la lumière du concept d'individuation.

Nous voyons en effet, dans le concept d'individuation, un thème central du projet phénoménologique, non seulement parce que Husserl le reconnaît explicitement à plusieurs reprises, mais aussi parce que le thème de l'individuation est au cœur des concepts de signification, de contenu et d'objet. Nous nous proposons donc d'examiner en quoi il y a *une* phénoménologie de l'individuation qui permet d'expliquer la nature de la relation entre ces trois concepts. Pour cela, il faudra avant tout montrer que la phénoménologie de l'individuation est rendue nécessaire par les questions que se pose Husserl concernant la relation du contenu (idéal) à l'objet. Une première partie de notre travail devra donc s'attacher à montrer le surgissement de la question de l'individuation à partir des concepts de signification, de contenu et d'objet tels qu'ils sont définis ou thématiques par Husserl.

Historiquement, le concept husserlien de l'intentionnalité porte la marque du problème hérité de Brentano, celui de l'objet intentionnel. Depuis son origine, le vrai sens de cette notion d'*inexistence* reste toujours ambiguë. Cette question qui a occupé les disciples de Brentano a été le point de départ de la phénoménologie husserlienne. Et si l'œuvre inaugurale de la phénoménologie commence avec une théorie de la signification, c'est parce que la question de l'objet, aux yeux de Husserl, est essentiellement liée à celle de la signification. On peut dire que c'est avec le concept de signification que Husserl commence à réhabiliter les questions de la métaphysique. Par conséquent, quelles que soient les influences extérieures de Frege ou Bolzano, c'est la question de l'objet (et particulièrement la question des représentations sans objet) qui a conduit Husserl à une théorie de la signification. L'existence des représentations sans objet en tant que fait descriptivement évident interdit de poser l'objet (réfèrent) à l'origine de l'intention. Le lien intentionnel ne peut pas être expliqué comme un effet de l'objet. Car le lien se maintient, que l'objet soit présent ou non. Comme Husserl l'exprime de manière précise dans la *Vème Recherche*, "l'objet n'est rien dans l'intention". Le principe méthodologique de la phénoménologie, d'être exempte de toute présupposition ontologique, a donc son origine dans ce problème. Or, le but de cette mise entre parenthèse de l'objet et de rendre compte de son existence et la pierre de touche de cette démarche est le concept de signification. C'est par la signification que la conscience se rapporte à un objet précis et d'une manière déterminée.

L'analyse de la relation entre la référence singulière et l'individuation des vécus, dans ces deux parties complémentaires de notre travail, nous semble de nature à éclairer en quoi une phénoménologie de l'individuation participe de manière essentielle au projet philosophique de Husserl. Naturellement, notre travail se veut une recherche sur la question d'individuation dans la pensée phénoménologique de Husserl. Mais elle se veut aussi une interrogation sur *la pensée* elle-même, c'est-à-dire, sa possibilité en tant que *pensée singulière*. Cela nous donne la formulation la plus brève de notre question initiale. Et, en point de départ, nous en avons une réponse nominale: Une pensée singulière, un contenu de la conscience individué proprement à son objet, est une occurrence singulière de signification restreinte à un objet individuel. Mais, comme l'essence intentionnelle n'épuise pas l'intention, la relation individuelle entre la pensée et l'objet n'est pas une relation spécifiante. Certes, elle doit être de l'ordre de pensée, de l'ordre noétique. C'est cette relation non-conceptuelle de la pensée à son objet de référence que nous croyons éclaircir du point de vue phénoménologique. Dans ce sens, nous pensons que la contribution essentielle de Husserl peut se trouver dans le concept de modification intentionnelle. En effet, depuis les *Recherches*, ceci est un principe phénoménologique que les modes de penser appartiennent à l'individuation de l'intention. Et la singularité de la pensée ne s'explique pas à partir de l'expression linguistique mais à partir de l'individualité de l'intention. Ces principes respectés, l'unité des prises de position et textes de Husserl est moins d'importance que la contribution essentielle de la phénoménologie. Donc, si le versant exégétique de notre recherche pose la question en termes husserliens, il s'agira plutôt d'une recherche sur l'apport de la phénoménologie à la question générale.

Je tiens d'abord à remercier ma co-directrice et mon co-directeur de thèse, Mme la professeur Aliye KOVANLIKAYA et M. le Professeur Christian BONNET, pour le soutien et la bienveillance qu'ils ont manifestés pendant ces années d'études.

Je tiens également à remercier les professeurs et les chercheurs de l'Université de Liège, qui m'ont accueilli très chaleureusement pendant un semestre. Je tiens notamment à remercier M. Arnaud DEWALQUE pour son soutien amical et ses critiques constructives qui m'ont permis d'en apprendre davantage sur Brentano et m'ont aidé à reformuler certaines hypothèses de mon travail. Je remercie également M. Denis SERON pour m'avoir permis de discuter de mon hypothèse sur Husserl.

Je souhaite également exprimer ma gratitude envers ceux qui ont partagé généreusement leur expertise avec moi : Faruk AKYOL, Kenan GÜRSOY, Necati ILGICIOĞLU, Uriah KRIEGL, Denis SERON et Hamid TAIEB.

Enfin, je voudrais également remercier mon ami Barış DİRİCAN pour nos discussions sur mon sujet et tous mes professeurs et collègues de l'Université GALATASARAY.

TABLE DES MATIÈRES

L'INTENTIONNALITÉ ET L'INDIVIDUATION CHEZ BRENTANO ET HUSSERL	1
PRÉFACE	II
TABLE DES MATIÈRES.....	IV
ABRÉVIATIONS.....	VII
RÉSUMÉ.....	X
ABSTRACT	XV
ÖZET.....	XX
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : CHOSE ET REPRÉSENTATION : L'INDIVIDUATION CHEZ BRENTANO	21
CHAPITRE I : LA QUESTION D'INDIVIDUATION DANS UN CONTEXTE INTENTIONNEL	22
1.0. Classification du problème.....	22
1.1. La petite histoire du problème métaphysique	28
1.2. La question noétique	36
1.3. L'Articulation de deux questions chez Brentano : une esquisse.	39
1.4. <i>De Principio Individuationis (1860)</i> de Brentano.....	45
1.5. La psychologie d'Aristote	57
1.6. Forme sans matière	62
CHAPITRE 2 : THÉORIES RIVALES : L'INDIVIDUATION CAUSALE ET L'INDIVIDUATION DESCRIPTIVE.....	64
2.0. La théorie descriptive et la théorie causale de l'individuation.....	64
2.1. La méthode génétique et la méthode descriptive	65
2.2. L'individuation causale de la sensation.....	71
2.3. L'intensité.....	86
CHAPITRE 3 : L'INDIVIDUATION DESCRIPTIVE DU CONTENU SENSIBLE	110
3.0. L'espèce et l'individu	110
3.1. De Psychologie d'Aristote aux commentaires tardifs sur Aristote	111

3.2. La psychologie des sens	117
3.3. Théorie de la sensation	119
3.4. L'individuation de l'intention implique l'individuation du contenu	122
3.5. L'espace phénoménal	123
CHAPITRE 4 : L'INDIVIDUATION DE L'ACTE MENTAL	131
4.0. Introduction	131
4.1. L'esprit et ses parties (la première hypothèse)	133
4.2. Deuxième hypothèse : substance individuelle	142
4.3. La métaphysique : Le principe de détermination complète	155
4.4. L'élimination du vrai	164
4.5. L'objet réel de la connaissance inductive.....	171
DEUXIÈME PARTIE: ÉVIDENCE COMME L'IDÉE INDIVIDUELLE : L'INDIVIDUATION NORMATIVE CHEZ HUSSERL	183
CHAPITRE 1 : L'OBJET VRAI, REPRÉSENTATION RÉELLE.....	184
1.0. Le problème brentanien : identification descriptive et identification perceptive	184
1.1. Le contenu et la vérité dans la formation du concept husserlien de l'intentionnalité	193
1.2. Représentation et jugement	202
1.3. Représentation et Intuition	210
1.4. Les circonstances réelles de perception	213
CHAPITRE 2 : L'ESPÈCE ET L'INDIVIDU	220
2.0. Signification en tant que l'espèce dans Recherches logiques	220
2.1. L'espèce et l'acte individuel.....	221
2.2. Détermination complète du contenu en tant que matière : Cinquième recherche §20 et §21	226
2.3. Le point de vue de la Sixième recherche	232
2.4. Les termes « occasionnels » et la représentation	241
2.5. La synthèse de transition ou le temps de la synthèse	244
CHAPITRE 3 : L'IDÉE INDIVIDUELLE	255
3.0. Introduction	255
3.1. Théorie de la signification empirique.	260
3.2. De la réduction transcendantale	273
3.3. Le concept de validité et la science descriptive téléologique	302
3.4. L'idée au sens kantien	319
3.5. Motivation : légalité de la conscience transcendantale.	328
CHAPITRE 4 : THÉORIE NORMATIVE D'INDIVIDUATION	340
4.0. L'introduction et la formulation de la thèse husserlienne : L'évidence en tant que la norme et l'effectivité intentionnelle.	340

4.1. Jugement individuel.	347
4.2. L'intentionnalité comme Leistung	361
4.3. L'hypothèse finale husserlienne : Les règles d'évidence sont les règles d'individuation de l'acte	370
4.4. L'acte individuel en tant qu'une fonction de la vérité.	376
4.5. La raison et le contenu perceptif : la phénoménologie de la raison	378
4.6. L'individuation normative et la doctrine transcendantale de la conscience	391
CONCLUSION	405
BIBLIOGRAPHIE	427



ABRÉVIATIONS

ŒUVRES DE BRENTANO

AN	: <i>Die Abkehr vom Nichtrealen</i>
DAE	: <i>De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote</i>
DJC	: <i>La doctrine du jugement correct</i>
DG	: <i>Vom Dasein Gottes</i>
EC I	: <i>Essais et conférences I</i>
EC II	: <i>Essais et conférences II</i>
GA	: <i>Grundzüge der Ästhetik</i>
GMP	: <i>Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in christlichen Abendland</i>
K	: <i>Kategorienlehre</i>
Ms	: <i>Manuscrit</i>
OCM	: <i>L'Origine de la connaissance morale</i>
OF	: <i>Ontologische Fragen</i>
PA	: <i>Psychologie des Aristoteles</i>
PD	: <i>Psychologie descriptive</i>
PES	: <i>Psychologie vom empirischen Standpunkt</i>
PI	: <i>De Principio Individuationis</i>
PPE	: <i>Psychologie du point de vue empirique</i>

VIII

PES	: <i>Psychologie vom empirischen Standpunkt</i>
RZK	: <i>Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum</i>
S	: <i>Von der Substanz</i>
US	: <i>Untersuchungen zur Sinnespsychologie</i>
VE	: <i>Versuch Über Erkenntnis</i>
WE	: <i>Wahrheit und Evidenz</i>
BS	: <i>Brentano Studien</i>

ŒUVRES DE HUSSERL

Collections :

Hua	: <i>Husserliana</i>
Humat	: <i>Husserliana Materialen</i>
AL	: <i>Articles sur la logique</i>
AMC	: <i>Autour des Méditations cartésiennes</i>
CE	: <i>Chose et espace</i>
EJ	: <i>Expérience et jugement</i>
Idées I	: <i>Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique I</i>
Idées II	: <i>Recherches phénoménologiques pour la constitution</i>
ILTC	: <i>Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance</i>
IP	: <i>L'idée de la phénoménologie : Cinq Leçons</i>
MB	: <i>Manuscrit de Bernau</i>
MC	: <i>Méditations cartésiennes</i>
NE	: <i>Nature et esprit</i>
ND	: <i>Normativité et déconstruction</i>
OI	: <i>Sur les objets intentionnels</i>

PhA	: <i>Phénoménologie de l'attention</i>
PP	: <i>Psychologie phénoménologique</i>
RL	: <i>Recherches logiques</i>
RP	: <i>De la réduction phénoménologique</i>
PCT	: <i>Phénoménologie de la conscience intime du temps</i>
SP	: <i>De la synthèse passive</i>
TS	: <i>Sur la théorie de la signification</i>



RÉSUMÉ

Notre thèse se fonde sur une hypothèse historique : le concept d'intentionnalité se forme d'abord chez Brentano dans le contexte préparé par une conception de l'individualité mentale. La thèse prend l'appui sur ce constat historique et en constate une problématisation et essaie d'exposer la manière dont Brentano a essayé de résoudre le problème et dont Husserl l'a repris dans le contexte de sa phénoménologie transcendantale.

La thèse propose avant tout une démarcation entre deux formes de la question de l'individuation. La première est une enquête sur la cause intrinsèque sur l'individuation des phénomènes et est nommée dans notre travail en tant que la question métaphysique. La deuxième question porte plutôt sur les conditions d'identification d'une chose ou d'un objet individuel.

Cette dualité même s'applique au domaine de l'esprit ou de la conscience. Il est donc bien possible de distinguer, au moins du point de vue méthodologique, une question métaphysique de l'individuation de l'âme et une question noétique. La première question serait de savoir quel serait le principe qui distingue un acte mental d'un autre.

L'autre forme de la question, que nous pouvons appeler généralement la question phénoménologique, ou, plus spécifiquement, la question noétique porte sur l'individualité de l'acte en tant qu'il porte sur un contenu individuel. Dans ce sens noétique, un acte de la conscience se distingue de tous les actes qui appartiennent encore au même sujet par le fait qu'il porte sur un contenu individuel. Par ce biais, le concept d'une individuation noétique ne veut dire rien d'autre que la thèse d'intentionnalité. En cela, nous proposons que la thèse d'intentionnalité fait le fondement de ce que nous appelons première hypothèse brentanienne sur la question de l'individuation d'un acte.

Dans la partie qui porte sur Brentano, nous commençons par une courte histoire du problème d'individuation, et montre comment la question noétique relève de la question métaphysique. En effet, dans la tradition aristotélicienne ou thomiste, que Brentano demeure un héritier, le principe métaphysique de l'individuation est constaté comme une certaine quantité de la matière. Certes, d'autant que cette matière n'est jamais prise dans la perception, à cause de l'universalité irréductible de cette dernière, la question noétique s'impose donc sous la forme d'une incapacité. Cela implique d'ailleurs que la fameuse inexistence intentionnelle de l'objet, abstraite de la détermination matérielle, n'est pas une forme d'existence individuelle. En d'autres termes, la chose est contenue dans l'esprit sous la forme générale de son espèce et n'y

jamais présente dans son individualité propre. Certes, si l'on pense, comme l'affirme d'ailleurs Brentano lui-même, que tout ce qui existe, existe individuellement, la thèse d'intentionnalité se heurte à un problème dur. C'est ce que nous appelons le problème d'individuation d'un contenu mental. Et c'est pour cela que nous proposons qu'une théorie de l'intentionnalité doit proposer une théorie d'individuation du contenu.

Et, de la sorte, Brentano propose avec sa thèse d'intentionnalité une théorie très détaillée d'individuation. Il propose d'abord que la perception implique toujours une spécification du contenu. Toujours selon la première hypothèse, les actes de conscience se différencient dans une spécification qui correspond à la spécification du contenu. La perception se spécifie en tant que la vision, lorsque la chose étendue se spécifie en tant que couleur. Et la détermination individualisante du contenu pour Brentano, demeure assez longtemps le lieu. Ainsi, Brentano semble penser jusqu'à une période assez tardive de sa pensée, que le lieu est le principe d'individuation du contenu mental.

La première hypothèse est ceci que le contenu individuel de la perception est la condition suffisante pour l'individuation de l'acte, qui est l'objet propre de la science descriptive de la vie mentale. En cela Brentano semble se suffire de la fameuse thèse de l'inexistence intentionnelle pour se rendre compte de la différence réelle entre les objets de la perception interne, et donc des objets ultimes de la science de la vie mentale. Cela implique que pour rendre compte de son objet, la psychologie descriptive n'a pas besoin d'autre principe que l'inexistence intentionnelle, et donc pas besoin d'une hypothèse d'une substance spirituelle. D'où vient donc l'usage brentanien de la fameuse formule de la « psychologie sans âme ».

Pendant la même période, en tant qu'une conclusion de la thèse selon laquelle le lieu est le principe d'individuation des contenus, Brentano semble renoncer à sa première hypothèse en ce qui concerne l'individuation des actes. En effet, les actes ne sont pas des objets étendus dans l'espace, il est impensable que le lieu soit le principe d'individuation des objets de la perception interne. Cela l'a amené à ce que nous appelons, dans notre travail, la deuxième hypothèse de Brentano, selon laquelle les actes de la conscience ne sont pas individué seulement selon leur contenu, et il faut présupposer, pour les individualiser, une substance spirituelle sous-jacente. Cette hypothèse est explorée en détail dans le quatrième chapitre de la première partie.

Néanmoins, la perception interne ne nous donne pas selon Brentano l'élément ultime qui donne son individualité à l'acte, cette appartenance du vécu à moi, n'est jamais perçue. En effet, cette substance elle-même, n'ayant pas une détermination individualisante comme le lieu, n'est jamais perceptible en elle-même.

Nous constatons, dans le dernier chapitre de la partie qui porte sur Brentano, selon celui-ci, l'unité de la vie mentale, présupposée d'ailleurs par la science qui veut le décrire, dépend de fait que, quel que soit la modalité propre d'un acte, il contient toujours une représentation. La représentation est la forme générale et univoque de toute relation intentionnelle. Cette univocité du concept de la représentation dépend, à son tour, de l'univocité du concept de la « chose », de « res ». Nous pouvons résumer que, pour Brentano tout acte de la conscience est d'abord une acte de représentation, et tout contenu possible de celui-ci est d'abord une chose. Les concepts tels que le vrai, le bon, la relation, le possible viennent après le concept de la chose et ils ne sont pas dotés de cette univocité qui est reconnue uniquement au concept de la chose. Certes,

il n'en reste pas moins que la représentation est toujours d'une généralité d'un plus ou moindre de degré, et la chose est toujours individuelle.

Les problèmes que pose cette théorie d'individuation de la conscience peuvent trouver leur solution dans la phénoménologie transcendantale de Husserl appuyé toujours sur une ontologie brentanienne. Et pour cela, il faut prendre évidence pour une norme et il faut voir dans cette normativité les conditions d'individuation du contenu et de l'acte intentionnels.

D'abord, comme nous le constatons dans le premier chapitre de la deuxième partie, Husserl a très tôt mis en cause, la conception d'intentionnalité qui prend l'appui sur une idée de représentation en tant qu'image immanente de l'objet. En cela, il a, dès sa jeunesse, rétabli dans les concepts de la vérité et du jugement dans la définition même de l'intentionnalité. Il a donc tout suite venu à l'idée que l'objet n'est pas une autre en dehors des vérités qui portent sur lui. Ainsi, dès le début, le débat se déroule chez Husserl autour d'une théorie du jugement plutôt qu'autour du concept de la représentation. La théorie de la représentation donc doit être réformée en tant que signification. La dualité donc qui en fonction dans une perception, n'est pas pour Husserl entre les images individuelle et spécifique de la chose.

Certes, toujours dans la même période, qui précède les *Recherches logiques*, la théorie de l'intuition demeure marquée par une conception réaliste de la perception. Selon celle-ci, le contenu de la perception, à la différence du contenu de la représentation en tant que signification, dépend des circonstances réelles. L'intentionnalité est pensée chez Husserl, malgré mis en relief des concepts de la signification et de la vérité, comme une sorte de relation réelle, ou, pour le moindre, une relation qui dépend des circonstances réelles.

Le deuxième chapitre de la deuxième partie se concentre sur les Recherches logiques de Husserl, et plus particulièrement sur la théorie de la signification et celle de l'intentionnalité. Plus précisément, dans ce texte fondateur de la phénoménologie husserlienne, Husserl identifie la signification à l'espèce d'un acte individuel. En d'autres termes, lorsqu'il différencie les contenus des actes des actes eux-mêmes Husserl confère à ces premiers une sorte d'idéalité. Cette idéalité est pensée sous un modèle platonicien comme les espèces idéales. Les actes individuels, qui demeurent encore dans ce texte des événements individuels dans le temps objectif, sont remis en relation à leurs contenus idéaux par une telle relation de subordination. Donc, si l'on accepte que la description des vécus intentionnels et ce qui définit la phénoménologie en tant qu'une psychologie descriptive, et on doit aussi voir que le problème brentanien de l'individuation de l'acte est aussi hérité chez Husserl et reste irrésolu dans les Recherches logiques.

Seulement, dans la *sixième Recherche*, Husserl propose un autre point de vue gnoséologique. En identifiant la chose avec l'objet d'une perception adéquate, Husserl donne une dimension normative au concept de la chose comme contenu. A la différence de Brentano, chez Husserl, toute perception évidente n'est pas une perception adéquate. En effet, le concept d'évidence n'a pas pour Husserl la même portée que le concept de la perception interne. Car, pour ce dernier, les perceptions internes, en tant que les vécus de quelqu'un, d'une personne humaine, sont aussi des perceptions transcendantes. Elles présupposent l'existence humaine dans le monde.

Ainsi, le vécu individuel donné dans une perception interne n'est pas le donné phénoménologique.

Le concept d'évidence comme la source subjective de toute conception formelle de la vérité, et la correction de l'intention du jugement -la vérité en tant que justesse (*Richtigkeit*) du sens- sont d'inspiration brentanienne. Le concept de la chose réelle dont la donation fait l'expérience et l'évidence. Les conditions de l'identification spécifique et individuelle de cette chose font les conditions d'évidence.

Mais, pour Husserl l'expérience dans son niveau le plus basique est toujours motivée. La perception, le jugement et tous les actes de la connaissance font partie d'une recherche de la vérité dans le but d'adéquation. Au bout d'une telle analyse des formations dans les jugements, et par un effort ou performance de connaissance (du point de vue de la théorie de la connaissance dans le style des Recherches logiques), après avoir gagné ce point de vue normatif, une description qui rend compte de l'individuation des vécus en fonction de vérité peut bien faire sens. C'est parce qu'elles fonctionnent avant le jugement formé en forme de prédication que, L'attitude apophantique fait de ces formations des objets d'ordre supérieurs, que nous pouvons penser comme les conditions d'individuation d'un acte.

Dans le troisième chapitre, nous faisons l'hypothèse que ce point de vue gnoséologique et normative demeure prédominant. Et avec la réduction transcendantale, Husserl propose une méthode pour concevoir un acte dans le but de la vérité dans sa pureté. Une singularité phénoménologique est saisie, sous le régime radicalement modifié par la réduction transcendantale en tant qu'une singularité pure, c'est-à-dire, un singularité purement individuée dans le but de la connaissance. Ainsi, suivant les analyses des Idées et d'autres textes autour de ce texte fondateur, nous proposons l'hypothèse husserlienne sur la question initiale de notre enquête, c'est-à-dire, sur la question d'individuation de l'acte. L'hypothèse se formule de la manière suivante : Les vécus intentionnels en tant que conçus dans leur pureté phénoménologique, sont individués en fonction des vérités. Et ce sont d'abord les vérités empiriques et individuelles qui font les conditions d'individuation d'un acte. Le vécu est donc, comme disaient Smith et McIntyre, une fonction X du contenu idéal ou tout court de la proposition.

Pour une conclusion comparative, nous pouvons constater que pour Brentano, ce qui donne à la conscience son unité et sa fonction intentionnelle est la chose ; de représenter une chose. L'évidence, si elle fait une norme, n'est pas le concept le plus fondamental de la psychologie descriptive. Pour Husserl, de distinguer une sphère de la perception interne qui est à décrire et disciplines normatives est un malentendu de l'intentionnalité.

Le statut ontologique de la signification en tant qu'unité idéale d'une espèce est un autre problème. Ce qui importe pour nous est de montrer que la relation de l'espèce à l'individu en tant qu'elle est exposée dans RL est drastiquement modifiée. On dirait que la position du dernier Husserl reste une forme du réalisme en ceci que dans une expression comme ce papier blanc, le mot blanc représente une propriété réelle de la chose. Chez Brentano, jusqu'à un certain point de limite, l'individuation est l'affaire et le résultat d'une identification. Mais, dès qu'il s'agit de l'appartenance du vécu au sujet individuel, l'identité devient la supposition.

L'évidence, selon sa structure générale, demande, comme le dit Husserl l'identification de la chose dans son identité numérique. Pour utiliser une formulation proposée par Evans, pour avoir une évidence de la chose, il suffit d'atteindre l'idée fondamentale de cette chose, qui rend possible de distinguer cette chose d'autres choses de la même espèce. Dans le cas des choses réelles, qui apparaissent aussi bien dans la multiplicité des vécus, qui sont donc transcendant à chacun de ceux-ci, et ont un type d'idéalité, mise en œuvre de cette capacité d'identification demande une perception en première personne ou au moins un lien perceptif. La forme fondamentale de cette identification est la perception ou l'identification démonstrative.

Dans la dimension logique la signification idéale générale fonctionne en tant que norme ou la règle de la pensée, non parce qu'elle se déduit d'une manière descendante de l'idée abstraite de la vérité, mais parce qu'elle trouve leur origine dans l'évidence en tant que prise de position. Mais, dès que l'évidence est définie en tant qu'une identification, qui n'est pas toujours adéquate, la prise de conscience individuelle fait aussi la norme de la pensée dans la mesure où elle s'effectue en direction de l'évidence. Les significations idéales peuvent très bien être en vigueur dans l'identification de la prise de conscience individuelle, mais leur objectivité idéale n'est pas encore accomplie. Et afin de les poser dans leur objectivité idéale, il faut changer d'attitude pour passer à une autre prise de position, à un type de méta-noétique pour ainsi dire, ce que Husserl appelle « attitude apophantique ».

L'appartenance individuelle de la représentation est un fait indéniable du point de vue psychologique (Brentano) autant qu'il est négligeable du point de vue logique (Frege). Mais du point de vue phénoménologique il continue à poser le problème, même le problème fondamental. Avec la réduction, cette appartenance est réduite à la condition de possibilité d'une prise de position individuelle, de l'évidence, d'un ajustement ou d'une correction. Le pur 'ici et maintenant' est conçu en tant que la pure capacité de fonder la justesse de la signification. Cela revient à dire que je suis le seul qui puisse reconnaître un tel ou tel objet de ce point de vue particulier à ce moment donné. La capacité de reconnaissance que je suis en train de mettre en fonction est inconditionnelle.

C'est vrai que, pour la phénoménologie transcendantale, les vécus sont décrits du point de vue de la théorie de la connaissance, en tant qu'ils sont individués comme des croyances visant l'être-vrai (et le bon dans le raisonnement pratique). Néanmoins, l'être-vrai désigne la justesse la correction de l'intention conformément 'à son objet de guide individuel. Ce ne juge pas pour suivre les règles de la pensée, je juge pour expliciter ce qui est inhérent à l'objet en tant qu'une partie d'un tout individuel et d'en arriver à jugement individuel dans lequel un prédicat s'ajoute à l'idée d'individuel de la chose.

ABSTRACT

Our thesis is based on a historical hypothesis: the concept of intentionality first takes form in Brentano's work in the context prepared by a conception of mental individuality. The thesis relies on this historical observation and problematizes it, trying to explain how Brentano attempted to solve the problem and how Husserl took it up in the context of his transcendental phenomenology. Thus, the thesis primarily proposes a distinction between two forms of the question of individuation. The first is an investigation into the intrinsic cause of the individuation of phenomena and is referred to in our work as the metaphysical question. The second question rather concerns the conditions for identifying a thing or an individual object.

This very duality applies to the realm of the mind or consciousness. It is therefore quite possible to distinguish, at least from a methodological point of view, a metaphysical question of the individuation of the soul and a noetic question. The first question would be to know what principle distinguishes one mental act from another. The other form of the question, which we can generally call the phenomenological question, or more specifically, the noetic question, concerns the individuality of the act as it relates to an individual content. In this noetic sense, an act of consciousness is distinguished from all other acts that still belong to the same subject by the fact that it relates to an individual content. In this way, the concept of a noetic individuation means nothing other than the thesis of intentionality. In this, we propose that the thesis of intentionality forms the basis of what we call the first Brentanian hypothesis on the question of the individuation of an act.

In the section on Brentano, we begin with a brief history of the problem of individuation, and show how the noetic question relates to the metaphysical question. Indeed, in the Aristotelian or Thomistic tradition, to which Brentano remains an heir, the metaphysical principle of individuation is understood as a certain quantity of matter. Certainly, given that this matter is never grasped in perception, due to the irreducible universality of the latter, the noetic question therefore arises in the form of an incapacity. This also implies that the famous intentional non-existence of the object, abstracted from material determination, is not a form of individual existence. In other words, the thing is contained in the mind in the general form of its species and is never present there in its own individuality. Certainly, if one thinks, as Brentano himself asserts, that everything that exists, exists individually, the thesis of intentionality faces a tough problem. This is what we call the problem of individuation of a mental content. And that is why we propose that a theory of intentionality must propose a theory of individuation of content.

And, in this way, Brentano proposes with his thesis of intentionality a very detailed theory of individuation. He first proposes that perception always involves a

specification of content. According to the first hypothesis, conscious acts differentiate themselves in a specification that corresponds to the specification of content. Perception specifies itself as vision, when the extended thing specifies itself as colour. And the individualizing determination of content for Brentano remains the place for quite some time. Thus, Brentano seems to think until a fairly late period in his thinking, that place is the principle of individuation of mental content.

The first hypothesis is that the individual content of perception is a sufficient condition for the individuation of the act, which is the proper object of the descriptive science of mental life. In this, Brentano seems to be content with the famous thesis of intentional inexistence to account for the real difference between the objects of internal perception, and therefore the ultimate objects of the science of mental life. This implies that in order to account for its object, descriptive psychology does not need any other principle than intentional inexistence, and therefore does not need a hypothesis of a spiritual substance. Hence the Brentanian use of the famous formula of "psychology without soul".

During the same period, as a conclusion of the thesis that place is the principle of individuation of contents, Brentano seems to abandon his initial hypothesis regarding the individuation of acts. Indeed, acts are not objects extended in space, it is unthinkable that place is the principle of individuation of objects of internal perception. This led him to what we call, in our work, Brentano's second hypothesis, according to which the acts of consciousness are not individuated solely according to their content, and it is necessary to presuppose, in order to individuate them, an underlying spiritual substance. This hypothesis is explored in detail in the fourth chapter of the first part. However, according to Brentano, internal perception does not give us the ultimate element that gives individuality to the act, this belonging of the experience to me is never perceived. In fact, this substance itself, not having an individualizing determination like the place, is never perceptible in itself.

In the last chapter of the section on Brentano, we observe that, according to him, the unity of mental life, presupposed by the science that seeks to describe it, depends on the fact that, regardless of the specific modality of an act, it always contains a representation. Representation is the general and univocal form of all intentional relations. This univocity of the concept of representation, in turn, depends on the univocity of the concept of "thing", of "res". We can summarize that, for Brentano, every act of consciousness is first and foremost an act of representation, and every possible content of it is first and foremost a thing. Concepts such as truth, goodness, relation, possibility come after the concept of the thing and they do not possess the same univocity that is only recognized in the concept of the thing. However, it remains true that representation is always of a greater or lesser degree of generality, and the thing is always individual.

The problems posed by this theory of individuation of consciousness can find their solution in Husserl's transcendental phenomenology, always supported by a Brentanian ontology. And for this, one must take evidence as a norm and one must see in this normativity the conditions of individuation of intentional content and act.

First, as we see in the first chapter of the second part, Husserl early on questioned the conception of intentionality that relies on the idea of representation as an immanent image of the object. In this sense, from his youth, he reinstated in the concepts of truth

and judgment in the very definition of intentionality. He immediately came to the idea that the object is not something separate from the truths that concern it. Thus, from the beginning, the debate at Husserl revolves around a theory of judgment rather than around the concept of representation. The theory of representation must therefore be reformed as meaning. The duality that operates in perception, for Husserl, is not between individual and specific images of the thing. Certainly, still in the same period preceding the *Logical Investigations*, the theory of intuition remains marked by a realistic conception of perception. According to this, the content of perception, unlike the content of representation as meaning, depends on real circumstances. Intentionality is thought by Husserl, despite the emphasis on concepts of meaning and truth, as a kind of real relationship, or at the very least, a relationship that depends on real circumstances.

The second chapter of the second part focuses on Husserl's *Logical Investigations*, and more specifically on the theory of meaning and intentionality. More precisely, in this foundational text of Husserlian phenomenology, Husserl identifies meaning as the species of an individual act. In other words, when he differentiates the contents of acts from the acts themselves, Husserl confers a kind of ideality to these contents. This ideality is thought of under a Platonic model as ideal species. The individual acts, which still remain in this text as individual events in objective time, are related back to their ideal contents through such a relationship of subordination. Therefore, if one accepts that the description of intentional experiences and what defines phenomenology as a descriptive psychology, one must also see that the Brentanian problem of the individuation of the act is also inherited by Husserl and remains unresolved in the *Logical Investigations*.

However, in the sixth Research, Husserl proposes another epistemological point of view. By identifying the thing with the object of adequate perception, Husserl gives a normative dimension to the concept of the thing as content. Unlike Brentano, in Husserl's view, not all evident perceptions are adequate perceptions. Indeed, the concept of evidence does not have the same scope for Husserl as the concept of internal perception. For the latter, internal perceptions, as the experiences of someone, of a human person, are also transcendent perceptions. They presuppose human existence in the world. Thus, the individual experience given in an internal perception is not the phenomenological given. The concept of evidence as the subjective source of any formal conception of truth, and the correction of the intention of judgment - truth as correctness (*Richtigkeit*) of meaning - are inspired by Brentano. The concept of the real thing of which the donation is experienced and evident. The conditions of the specific and individual identification of this thing make up the conditions of evidence.

However, for Husserl, experience at its most basic level is always motivated. Perception, judgment, and all acts of knowledge are part of a search for truth with the aim of adequacy. At the end of such an analysis of formations in judgments, and through an effort or performance of knowledge (from the point of view of the theory of knowledge in the style of the *Logical Investigations*), after gaining this normative point of view, a description that accounts for the individuation of experiences in relation to truth can indeed make sense. It is because they function before the judgment formed in the form of predication that the apophantic attitude makes these formations objects of a higher order, which we can think of as the conditions of individuation of an act.

In the third chapter, we hypothesize that this gnoseological and normative point of view remains predominant. And with the transcendental reduction, Husserl proposes a method to conceive an act in pursuit of truth in its purity. A phenomenological singularity is grasped, under the radically modified regime by the transcendental reduction as a pure singularity, that is, a singularity purely individuated for the purpose of knowledge. Thus, following the analyses of the Ideas and other texts around this founding text, we propose the Husserlian hypothesis on the initial question of our investigation, that is, on the question of individuation of the act. The hypothesis is formulated as follows: Intentional experiences, as conceived in their phenomenological purity, are individuated according to truths. And it is first and foremost empirical and individual truths that determine the conditions of individuation of an act. The lived experience is therefore, as Smith and McIntyre said, a function X of the ideal content or simply of the proposition. For a comparative conclusion, we can see that for Brentano, what gives consciousness its unity and intentional function is the thing; representing a thing. Evidence, if it sets a standard, is not the most fundamental concept of descriptive psychology. For Husserl, to distinguish a sphere of internal perception that is to be described and normative disciplines is a misunderstanding of intentionality.

The ontological status of meaning as the ideal unity of a species is another problem. What matters to us is to show that the relationship of the species to the individual as exposed in *Logical Investigations* is drastically modified. It seems that the position of the latter Husserl remains a form of realism in that in an expression like this white paper, the word white represents a real property of the thing. In Brentano, up to a certain point of limit, individuation is the business and result of identification. But, as soon as it comes to the belonging of the lived experience to the individual subject, identity becomes the assumption. Evidence, according to its general structure, requires, as Husserl says, the identification of the thing in its numerical identity. To use a formulation proposed by Evans, to have evidence of the thing, it is sufficient to reach the fundamental idea of this thing, which makes it possible to distinguish this thing from other things of the same kind. In the case of real things, which appear in the multiplicity of experiences, which are therefore transcendent to each of these, and have a type of ideality, the implementation of this identification capacity requires a first-person perception or at least a perceptual link. The fundamental form of this identification is perception or demonstrative identification.

In the logical dimension, the general ideal meaning functions as the norm or rule of thought, not because it is deduced in a descending manner from the abstract idea of truth, but because it finds its origin in evidence as a position taken. However, as soon as evidence is defined as an identification, which is not always adequate, individual awareness also becomes the norm of thought to the extent that it is directed towards evidence. Ideal meanings may well be in force in the identification of individual awareness, but their ideal objectivity is not yet achieved. And in order to establish them in their ideal objectivity, one must change their attitude to move towards another position, towards a kind of meta-noetics, so to speak, what Husserl calls "apophantic attitude".

The individual belonging of representation is an undeniable fact from a psychological point of view (Brentano) as much as it is negligible from a logical point of view (Frege). But from a phenomenological point of view, it continues to pose a problem, even a fundamental problem. With reduction, this belonging is reduced to the

condition of possibility of an individual position, of evidence, of adjustment or correction. The pure 'here and now' is conceived as the pure capacity to establish the correctness of meaning. This means that I am the only one who can recognize such or such object from this particular point of view at this given moment. The capacity of recognition that I am putting into function is unconditional.

It is true that, for transcendental phenomenology, experiences are described from the point of view of the theory of knowledge, insofar as they are individualized as beliefs aiming at true being (and the good in practical reasoning). Nevertheless, true being designates the correctness of intention in accordance with its individual guiding object. It does not judge to follow the rules of thought, it judges to elucidate what is inherent to the object as part of an individual whole and to arrive at an individual judgment in which a predicate is added to the idea of the individual thing.



ÖZET

Tezimiz tarihsel bir hipoteze dayanıyor: Yönelimsellik kavramı ilk olarak Brentano'nun çalışmalarında zihin durumlarının bireyleşmesi problemi bağlamında şekillenmiştir. Tez, bu tarihsel gözleme dayanarak Brentano'nun problemi nasıl çözmeye çalıştığını ve Husserl'in transandantal fenomenolojisi bağlamında bu sorunu nasıl ele aldığını açıklamaya çalışıyor.

Bu amaçla öncelikle bireyleşme sorununun iki biçimi arasında bir ayrım öneriyoruz. İlki, fenomenlerin bireyselleşmesinin içsel nedenine yönelik bir soruşturmadır ve çalışmamızda metafizik soru olarak anılmaktadır. İkinci soru ise daha ziyade bir şeyi ya da bireysel bir nesneyi belirlemenin, ona kendine has bir özdeşlik atfetmenin koşullarıyla ilgilidir.

Problemin bu iki yönlülüğü zihin ya da bilinç alanı için de geçerlidir. Bu nedenle, çalışmanın başında, en azından metodolojik açıdan, ruhun bireyselleşmesine ilişkin metafizik bir soru ile noetik bir soruyu birbirinden ayırmak oldukça mümkün ve zorunlu görünüyor. İlk soru, bir zihinsel eylemi diğerinden ayıran ilkenin ne olduğunu bilmek olacaktır. Genel olarak fenomenolojik soru ya da daha spesifik olarak noetik soru olarak adlandırabileceğimiz ikinci soru, bireysel bir içerikle ilgili olduğu için, zihinsel edimin bireyselliğiyle ilgilidir. Bu noetik anlamda, bir bilinç edimi, bireysel bir içerikle ilgili oluşu temelinde, yine de aynı özneye ait olan diğer tüm edimlerden ayrılır. Bu şekilde, noetik bireyleşme kavramı yönelimsellik tezinden başka bir anlama gelmez. Bu bağlamda, yönelimsellik tezinin, Brentano'nun bir edimin bireyselleşmesi sorununa ilişkin hipotezi olarak adlandırdığımız şeyin temelini oluşturduğunu öne sürüyoruz.

Brentano ile ilgili bölümde, bireyleşme sorununun kısa bir tarihçesiyle başlıyoruz ve noetik sorunun metafizik soruyla nasıl ilişkili olduğunu gösteriyoruz. Bu ilişkiyi şu biçimde özetlemek mümkün görünüyor: Brentano'nun mirasçısı olduğu Aristotelesçi veya Thomasçı gelenekte, bireyleşmenin metafizik ilkesi belirli bir madde miktarı olarak anlaşılır. Maddi şeyler duyusal algının nesneleridir. Ama duyusal algı her zaman bu maddi şeylerdeki tümel ile ilgilidir. Tümel, algıda, maddeden soyutlanmış olarak zihne yerleşir. Başka bir deyişle, algının doğrudan nesnesi her zaman tümeldir. Bu nedenle metafizik anlamda bireyleşme ilkesi olan madde hiçbir zaman zihinde yer bulmaz. Algı tümelliği nedeniyle bireysel belirlenimi elde edemez. Noetik soru bu nedenle algının tümelliği bağlamında, nihai belirlenimin yoksunluğu biçiminde, bir yetersizlik biçiminde ortaya çıkar. Bu aynı zamanda nesnenin maddi belirlenimden soyutlanmış meşhur yönelimsel mevcudiyetin bireysel bir varoluş biçimi olmadığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, şey, zihinde, türünün genel biçimi içinde bulunur ve orada asla kendi bireyselliği içinde bulunmaz. Kuşkusuz,

Brentano'nun iddia ettiđi gibi, var olan her şeyin bireysel olarak var olduđu düşünülürse, yönelimsellik tezi zorlu bir problemle karşı karşıya kalır. Biz buna zihinsel içeriğin bireyselleşmesi sorunu diyoruz. İşte bu nedenle bir yönelimsellik teorisinin, içeriğin bireyselleşmesine dair bir teori önermesi gerektiğini öne sürüyoruz.

Bu problemin farkında olduğundan Brentano, yönelimsel içeriklerin çok bireyselleşmesine dair çok ayrıntılı soruşturmalara girişmiştir. İlk olarak, algının her zaman bir içeriğin türce belirlenimini (spesifikasyonu) içerdiğini öne sürer. İlk hipoteze göre, bilinçli edimler kendilerini içerik belirlenimine karşılık gelen bir belirlenim içinde farklılaştırır. Örneğin yer kaplayan bir şey bir renk ile belirlediğinde, algı da kendisini görme olarak belirler. Yönelimsellik tezinin bir sonucu olarak, içeriğin nihai belirlenimi, edimin nihai belirlenimi olmalıdır. Brentano uzunca bir süre bu bireyselleştirici belirlenimin yer olduğunu düşünmüştür. Bu düşünceye göre, aynı renkte, aynı biçimde, aynı uzunlukta olan şeyler en azından yerleri bakımından ayrıdır. Dolayısıyla Brentano, düşüncesinin oldukça geç bir dönemine kadar, yerin zihinsel içeriğin bireyselleşmesinin ilkesi olduğunu düşünüyör gibi görünmektedir.

İçeriklerin bireyselleşme ilkesi ortaya çıktığında, onları içinde barındıran edimlerin de bireyselleşme ilkeleri ortaya konmuş olur. Sonuç olarak algı edimlerinin kendilerinin bireyselleşme ilkesi sorusuna karşılık gelen ilk hipotez şöyle ifade edilebilir: Edimin yönelimsel içeriđi, edimin bireyselleşmesi için yeterli bir koşuldur. Edimlerin bireyselleşmelerini açıklamak gerekir çünkü edimler de birer algının, Brentano'nun içsel algı adını verdiği bir algının nesneleridir. Ayrıca bu nesneler psikolojinin nesneleridir. Bu noktada Brentano, betimleyici bir bilim olarak psikolojinin nihai nesneleri arasındaki gerçek farklılığı açıklamak için yönelimsellik (zihinde kast edilmiş olarak bulunma) teziyle yetiniyor gibi görünmektedir. Bu, betimleyici psikolojinin nesnesini açıklamak için yönelimsel mevcudiyetten başka bir ilkeye ihtiyaç duymadığı ve dolayısıyla bir cevher olarak ruh hipotezine ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Brentano'nun, F. A. Lange'ye gönderme yaparak, meşhur "ruhsuz psikoloji" formülünü kullanışının arka planındaki gelişme budur.

Bu durumda Brentano'nun içine göçtüđü güçlük şöyle özetlenebilir. İçsel algının nesneleri, dışsal algının nesnelerinden farklı olarak bir yerde bulunmadıklarına göre, yer onlar için bireyselleşme ilkesi olamaz. Aynı yerdeki bir şeyin iki farklı algısı arasında ayırım yapmak bu bakımdan imkansız görünmektedir. Gerçekten de edimler uzayda yer bulan nesneler değildir, bu yüzden de bir yerde olmanın iç algı nesnelerinin bireyselleşme ilkesi olması düşünülemez. Bu sorun Brentano'yu başka bir hipoteze götürmüştür: Bilinç edimlerinin yalnızca içeriklerine göre bireyselleşemez ve onları bireysel (sayı bakımından) bir ayrımları içinde düşünebilmek için, ayrı ayrı onların temelinde yatan, kendi bireyselliđine sahip manevi bir tözün varsayılması gerekir. Çalışmamızda bunu Brentano'nun ikinci hipotezi olarak adlandırıyoruz. Bu hipotez birinci bölümün dördüncü kısmında ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Eđer, Brentano'ya göre, aynı tekil içeriğin farklı algılara konu olması mümkünse, içsel algı bize edime bireysellik kazandıran nihai unsuru vermez, deneyimin bana olan bu aidiyeti asla algılanmaz. Aslında bu cevherin kendisi, yer gibi bireyselleştirici bir belirlenime sahip olmadığından, kendi içinde asla algılanamaz. Brentano'yla ilgili bölümün son kısmında, zihinsel yaşamın bilimi olarak betimleyici psikolojinin bir konu birliđi ihtiyacı içinde olduğunu yeniden vurguluyoruz. Bu birlik genel olarak tasavvur kavramında ve onun mütekabili olarak "şey" kavramında bulunur. Brentano felsefesine göre yalnızca şeyler tasavvur edebiliriz. Tasavvur

kavramı gibi şey kavramı da tek anlamlıdır. Her yönelim bu kurucu özelliği, yani bir şeyin tasavvurunu taşıma özelliğini sergiler. Kendine özgü tarzı ne olursa olsun, yönelimsel ilişki her zaman bir tasavvur içerir. Özetleyecek olursak, Brentano için her bilinç edimi her şeyden önce bir tasavvur etme işidir ve bunun her olası içeriği de her şeyden önce bir şeydir. Hakikat, iyilik, ilişki, olasılık gibi kavramların her biri bu bakımdan “şey” kavramından sonra gelir ve şey kavramında yakaladığımız türden kesin bir tek anlamlılığa sahip değildir. Bununla birlikte, tasavvurun her zaman az ya da çok bir tümellik derecesine sahip olduğu ve şeyin her zaman bireysel olduğu doğrudur. Brentano’nun betimleyici psikoloji içinde yönelimsellik kavramı, nihayetinde, böyle bir sınırlılıkla belirlenmiştir. Bilincin yönelimsel doğası, onun yöneldiği nesneyi veya bir nesne olarak kendi yönelişini bireyselliği içinde kavramasına izin vermez.

Eğer yönelimsellikten anladığımız en genel hatları ile bilincin nesnesi itibarıyla bireyleşme yeteneği ise, bu sınırlılığı yönelimselliğin doğası ile çelişir görünebilir. Brentano konuya metafizik bir çözüm önerebilir elbette ama, bu yönelimsellik üzerine bir araştırmanın sınırlarını aşar. Bu nedenle bireyleşme probleminin betimleyici psikoloji ile metafizik arasında bir sınır problemi olduğunu ileri sürebiliriz. Brentano yönelimsellik kavramı ile birlikte, bu kavramdan ayrılamayacak bir problemi miras bırakmıştır.

Bu nedenle bilincin bireyselleşmesine dair bu teorinin ortaya çıkardığı problem, Husserl’in transandantal fenomenolojisini yönlendirmiştir. Problemi Brentano’da bıraktığımız yerden izlemeye devam edersek, Husserl’in bir tasavvura dayanan yönelimsellik fikrini sorgulayarak işe girdiğini düşünebiliriz. Çünkü, Husserl’e ayırdığımız İkinci Bölüm’ün ilk kısmında gördüğümüz gibi, Husserl nesnenin içkin bir resmi olarak tasavvur fikrine dayanan yönelimsellik anlayışını daha ilk özgün çalışmalarında sorgular olmuştur. Bu anlamda, gençliğinden itibaren doğruluk ve yargı kavramlarını yönelimsellik tanımının içine yeniden yerleştirmiştir. Çünkü Husserl nesne ile ona ilişkin doğrular arasında bir ayrım olduğu fikrine itibar etmez. Brentano’nun doğruluk kavramı karşısındaki eleştirel ve eleyici tavrını benimsemez. Dolayısıyla, Husserl’de tartışma en başından beri tasavvur kavramından ziyade bir yargı teorisi etrafında dönmektedir. Tasavvur bir yargı bağlamında şekillenir: Bir yargı bağlamında nesneyi temsil eden tasavvura “anlam” denir. Bu çıkarımların sonucu olarak Husserl’in yönelimsellik teorisi anlam teorisi etrafında şekillenir.

Diğer yandan Husserl’in *Mantık Araştırmaları*’ndan önceki dönemdeki algı teorisi realizmin damgasını taşır. Buna göre algının görüsel içeriği ile anlam içeriği arasında bir ayrım yapılır. Görüsel içerik anlamdan ibaret değildir, anlamın temsil ettiği bütünün bir kısmı yönüne tekabül eder. Görünün içeriği bu anlamda bireyleşmiştir. Bu bireyleşme bedenimin konumu gibi, gözlerimin hareketleri gibi gerçek koşullara bağlıdır. Yönelimsellik, Husserl tarafından, anlam ve doğruluk kavramlarına yapılan vurguya rağmen, bir tür gerçek ilişki ya da en azından gerçek koşullara bağlı bir ilişki olarak düşünülür.

Çalışmanın ikinci bölümü ikinci kısmı Husserl’in *Mantık Araştırmaları*’na ve daha spesifik olarak anlam ve yönelimsellik teorisine odaklanıyor. Bu teorik çerçevenin bizim problemimiz açısından önemli yönü şudur: Husserl fenomenolojinin temellerini ortaya koyduğu metninde anlamı bireysel bir edimin türü olarak tanımlar. Başka bir deyişle, edimlerin içeriklerini eylemlerin kendilerinden ayırdığında, Husserl bu içeriklere bir tür ideal varlık atfeder. Bu ideal varoluş tarzı Platoncu bir model altında ideal türlerin varlığı biçiminde olarak düşünülür. Bu şemaya göre içeriği bir tür,

o içeriği içeren her bir edime de o türün bireyleri gözüyle bakabiliriz. Bu bakış açısı hem bizim problemimizi içermesi hem de Husserl'in konumundaki zorluğu ortaya koyması bakımından çözümlemeye değer bulundu. Çünkü, bu metinde (yani *Mantık Araştırmaları*'nda) edimler nesnel zaman içinde bireyleşmiş gerçek olaylar olarak kavranır. Edimler, bir içerik taşımaları bakımından ideal olanın türü altında ama tek tek olmaları bakımından dünyanın tarafındadır. Bir tabiiyet ilişkisi aracılığıyla ideal içeriklerine geri bağlanırlar. Dolayısıyla, yönelimsel deneyimlerin betimlenmesinin fenomenolojiyi betimleyici bir psikoloji olarak tanımlayan şey olduğu kabul edilirse, Brentano'dan gelen eylemin bireyselleşmesi sorununun Husserl tarafından da devralındığı ve *Mantık Araştırmaları*'nda çözülmeden kaldığı da görülür.

Ancak *Altıncı Araştırma*'da Husserl başka bir bakış açısı önerir. Buna bilgi kuramsal bakış açısı adını verebiliriz. Bu açıdan Husserl, şeyi upuygun bir algının nesnesiyle özdeşleştirerek, içerik olarak şey kavramına normatif bir boyut kazandırır. Brentano'nun aksine, Husserl'in görüşüne göre, tüm apaçık algılar upuygun algılar değildir. Çünkü apaçıklık kavramı Husserl için içsel algı kavramıyla aynı kapsama sahip değildir. Husserl'e göre bir insanın deneyimleri olarak içsel algılar da aşkın algılardır. İnsanın dünyadaki varlığını varsayarlar.

Herhangi bir biçimsel hakikat anlayışının öznel kaynağı olarak apaçıklık kavramı ve yargıdaki yönelimin aslına uygunluğu- anlamın doğruluğu (Richtigkeit) olarak doğruluk – fikri Husserl'de Brentano'dan esinlenmiştir. Ancak Husserl için en temel düzeydeki deneyim her zaman bir motivasyon ile belirlenmiştir. Algı, yargı ve tüm bilme edimleri, upuygunluk amacındaki doğruluk arayışının bir parçasıdır. Yargılardaki oluşumların böyle bir analizinin sonunda ve bir bilgi çabası ya da performansı aracılığıyla (*Mantık Araştırmaları* tarzındaki bilgi teorisi açısından), bu normatif bakış açısını kazandıktan sonra, deneyimlerin doğrulukla ilişkili olarak bireyselleşmesini açıklayan bir açıklama gerçekten de anlamlı olabilir. Bir yüklem biçiminde oluşan yargıdan önce işlev gördükleri içindir ki apofantik tutum bu oluşumları daha yüksek bir düzenin nesneleri haline getirir ki bunları bir eylemin bireyselleşmesinin koşulları olarak düşünebiliriz.

Üçüncü bölümde, bu gnoseolojik ve normatif bakış açısının baskın olmaya devam ettiğini varsayıyoruz. Özellikle, transandantal indirgeme yöntemi ile Husserl, doğruluğa yönelik edimi saflığı içinde kavramak için bir yöntem önerir. Fenomenolojik bir tekillik, transandantal indirgemenin radikal biçimde değiştirdiği bakış açısı altında saf bir tekillik, yani bilgi amacıyla tamamen bireyselleştirilmiş bir tekillik olarak kavranır. Dolayısıyla, *Ideen* ve bu metin etrafındaki diğer metinlere dayanarak, araştırmamızın başlangıç sorusu, yani edimin bireyselleşmesi sorusu üzerine Husserlci bir hipotez öneriyoruz: Yönelimsel yaşantılar, fenomenolojik saflıklarında kavrandıkları şekliyle, bir doğruluk işlemi olarak, doğruluğun bendeki bir fonksiyonu olarak bireyleşirler. Bir eylemin bireyselleşmesinin koşullarını belirleyen de her şeyden önce bireysel doğrulardır. Dolayısıyla yaşantı, Smith ve McIntyre'ın dediği gibi, ideal içeriğin ya da basitçe önermenin bir fonksiyonudur.

Karşılaştırmalı bir sonuç olarak şunu öne sürebiliriz: Brentano'ya göre, bilince birliğini ve amaçsal işlevini veren şeyin “şey” olduğunu görüyoruz. Bu görüşe göre yönelimsellik her şeyden önce bir şeyi tasavvur etmektir. Apaçıklık, bir norm olsa bile, betimlenin ilk kavramı değildir. Husserl için, betimlenecek bir iç algı alanı ile apaçıklığın normatif düzenini birbirinden ayırmak, yönelimselliğin yanlış bir betimlenişini verir.

Bir türün ideal birliği olarak anlamın ontolojik statüsü başka bir sorundur. Bizim için önemli olan, *Mantık Araştırmaları*'nda açığa çıktığı şekliyle türün bireyle ilişkisi resminin Husserl'in gözünde büyük ölçüde değiştiğini göstermektir.

Apaçıklık, genel yapısına göre, Husserl'in dediği gibi, şeyin sayısal özdeşliği içinde tanınmasını gerektirir. Evans tarafından önerilen bir formülasyonu kullanırsak, bir şeyin apaçık bir görüşüne sahip olmak için, bu şeyi aynı türden diğer şeylerden ayırt etmeyi mümkün kılan temel fikre ulaşmak yeterlidir. Deneyimlerin çokluğu içinde ortaya çıkan, dolayısıyla bunların her birine aşkın gerçek şeyler söz konusu olduğunda bir nesneyi ayırt etme yetisini ortaya koymak, birinci tekil şahıs algıyı ya da algısal bir bağlantıyı gerektirir. Bu yüzden tekil olarak ayırt etme ve tanımanın temel biçimi algıdır.

Mantıksal düzlemde, yargının amacı olan apaçıklık düşüncenin normu ya da kuralı olarak işlev görür. Apaçıklık soyut bir doğruluk fikrinden aşağıya doğru inen bir şekilde çıkarıldığı için değil, *belirli* bir nesnenin mevcudiyetini ortaya koyan *belirli* bir tavır olduğu için her defasında somut ve tekil bir normdur. Tekil bir nesnenin ayırt edilmesinde ideal anlamlar pekala yürürlükte olabilir, bun anlamların kendileri henüz birer nesne değildir. Onları ideal nesnelliklerine kavuşturmak için kişinin tutumunu değiştirerek başka bir konuma, bir tür meta-noetiğe, Husserl'in "apofantik tutum" dediği şeye doğru ilerlemesi gerekir.

Bir edimin bir kişiye bireysel mantıksal açıdan (örneğin Frege'nin yaptığı gibi) ihmal edilebilir olduğu kadar psikolojik açıdan da yadsınamaz, betimlenebilir bir gerçektir. Bu olgu fenomenolojik açıdan temel bir sorun teşkil ediyor. Transandantal indirgeme yöntemi ile bu aidiyet, bireysel bir tavır almanın, apaçıklığın (ve onun farklı düzeylerinin) olanaklılık koşuluna indirgenir. En temelde de saf "şimdi ve burada", anlamın doğruluğunu tesis etmenin saf imkanı olarak düşünülür. Bu da, şu ya da bu nesneyi, şu anda, şu ya da bu bakış açısından tanıyabilecek tek kişinin ben olduğum anlamına gelir. Transandantal fenomenoloji açısından yaşantıların, doğru varlığı (ve pratik akıl yürütmede iyiyi) hedefleyen inançlar olarak bireyselleştirildikleri ölçüde, bilgi teorisi açısından tanımlandıklarını söylemek yanlış olmaz.

INTRODUCTION

Le Problème

Si notre projet porte sur une question centrale de la psychologie descriptive de Brentano et de la phénoménologie transcendantale de Husserl, à savoir, celle d'intentionnalité, il s'agit en réalité d'élucider les thèmes principaux formés autour de cette question tels que l'acte intentionnel et le contenu, à la lumière du concept d'individuation. Nous commençons avec une hypothèse initiale et générale qui s'exposera à une démonstration textuelle dans la suite du travail : Il s'agit pour nous de montrer que selon Brentano et Husserl, la thèse de l'intentionnalité peut se formuler en ceci que les vécus intentionnels s'individuent suivant leurs contenus. Selon l'hypothèse, l'expression de «la conscience de quelque chose » signifie la même chose que la conscience individuée dans sa relation individuellement déterminée à une chose individuellement déterminée.

Nous pensons, d'abord, que c'est dans ce sens qu'il arrive à Brentano de proposer que les « actes se différencient... d'après les objets et les différences d'objet »¹. En fait, cet énoncé revient à dire que, pour comprendre comment un contenu se distingue des autres, il faut tenir compte du fait de l'intentionnalité. Et il n'en est pas moins remarquable que la différenciation dont il s'agit dans ce texte ait le même sens que l'ancienne question de l'individuation. Il écrit, par exemple, en 1904, de la manière suivante :

Il est indéniable que quiconque pense, pense à quelque chose, c'est-à-dire, ce qui pense n'est jamais sans contenu. C'est aussi certain que le fait qu'il ne peut pas exister sans être différencié, individué².

¹ *PD*, 101.

²² « Unleugbar ist, daß, wer denkt, etwas denkt, d. h. daß das Denkende nicht inhaltlos, nicht gegenstandlos ist. Es ist dies so gewiß, als es nicht bestehen kann, ohne differenziert, individualisiert zu sein. (le 13 mai 1904). » Brentano, *AN*, p. 323.

Par le même biais, Husserl aborde la question de l'intentionnalité en termes de la détermination d'un acte. C'est ainsi qu'il écrit dans ses *Recherches logiques* les lignes suivantes :

Une intention est dirigée vers son objet d'une manière déterminée. Nous pouvons parler d'une intention, en tant qu'elle est complètement déterminée par son objet et par la qualité de sa relation à cet objet³.

Ce qui est commun aux points de vue représentés dans ces deux citations est d'accepter qu'une intention se différencie par un contenu. Pour qu'une expérience ait un tel ou tel contenu, le vécu intentionnel doit obtenir une unité réelle en fonction de son objet. Autrement dit, l'individuation est une propriété transcendantale de l'acte. En d'autres termes, d'une perspective plus Brentanienne, celui qui se perçoit dans la perception interne, se perçoit en tant qu'individu dans un tel ou tel acte, relié à un tel ou tel objet d'une manière déterminée. C'est dans ce contexte que, dans un texte relativement tardif portant sur le concept de la sensation, Brentano écrit que « parmi ses *objets* que nous nous trouvons généralement *donnés*, cette activité psychique saisie en tant qu'individuelle est ce qu'on appelle l'objet secondaire »⁴. Ainsi, la recherche du principe de cette individuation est une recherche sur le fonctionnement d'intentionnalité. La question est donc de faire compte du principe par lequel un état mental se distingue d'un autre. Par conséquent, le thème de notre recherche, l'individuation des vécus intentionnels, s'appuie sur un point que Brentano définit de la manière suivante : « En parlant d'un individu, en tant qu'il existe dans l'esprit, le principe par lequel un individu se distingue selon le contenu des concepts, sous lesquels l'objet pensé se place par le moyen de sa représentation individuelle, est appelé le principe d'individuation »⁵.

Or, pour Brentano, l'individuation de l'objet secondaire est évidemment liée à l'individuation de l'objet primaire. En effet, la perception d'un objet est déterminée par l'individuation phénoménale de l'objet primaire. Dans la perception interne, je ne me

³ Husserl, *RL 2-II*, p. 221.

⁴ « Von diesen beiden Objekten, die wir überall gegeben finden... nennen wir die individuell erfaßte psychische Tätigkeit selbst... das sekundäre Objekt. » Brentano, *AN* p. 338.

⁵ « Spricht man vom Individuum, wie es im Geiste besteht, wodurch es sich von allen den allgemeinen Begriffen, unter die der durch die individuelle Vorstellung gedachte Gegenstand fällt, inhaltlich unterscheidet, das principium individuationis. » Brentano, *K*, p. 21.

perçois pas en tant que celui qui perçoit, mais en tant que celui qui voit cette tache rouge ici. Et cette individualité du perçu est comprise comme l'individuation de l'espèce rouge, selon un modèle qui, comme nous essaierons de le montrer, est aristotélicien. À cet égard, Brentano utilise, au moins à une certaine période de sa pensée, le schéma classique des espèces et des individus en affirmant que « le concept de rouge est plus général que l'intuition d'une tache rouge »⁶.

En outre, si l'on prend en considération les efforts de Brentano pour rendre compte de l'individuation d'une sensation, nous ne voyons aucun d'inconvénient de nous laisser guider par le thème d'individuation pour chercher la nature et le fonctionnement de l'intentionnalité dans sa psychologie et sa métaphysique. La méthode empirique qu'il propose pour la psychologie reste sur le sol de ces données individuelles : « Le psychographe ne doit donc pas simplement vivre dans une large mesure les phénomènes de la conscience humaine, il doit aussi remarquer dans une proportion suffisante *le phénomène singulier* qu'il vit et *les parties essentielles de ce phénomène singulier* »⁷. Ce sera, donc, un des devoirs de notre travail de préciser la nature exacte de ces parties du phénomène singulier, et leur rapport à l'objet que contient l'intention. Ce qui fait le point de départ de notre questionnement, c'est le fait que, pour atteindre son objet, l'intention doit se déterminer de telle sorte qu'elle finit par être la conscience qui inclut *cet* objet, et exclut tout autre. Ainsi, une théorie de l'intentionnalité doit expliquer, à quelque nouveau, comment l'objet de l'intention individue l'acte qui porte sur lui ; c'est-à-dire, une théorie d'intentionnalité doit contenir, par son essence, une théorie de l'individuation.

Par conséquent, la question qui s'impose à nous dans sa forme initiale est de savoir, en premier lieu, comment ce qu'on appelle un objet intentionnel peut contribuer à l'individuation des actes de la conscience. Il s'agit de se demander comment un objet peut être une cause, une motivation ou une raison pour l'individuation de la conscience. En termes plus contemporains, il s'agit pour nous de s'interroger sur les conditions d'individuation des contenus mentaux. Pour se servir d'une hypothèse historique sur Brentano, nous proposons que la réponse brentanienne, fidèle aux traditions aristotélicienne et scolastique, nous renvoie à la *forme* de l'objet, plus précisément à

⁶ PPE, p. 454.

⁷ PD, p. 108.

la formulation aristotélicienne de la « prise de la forme sans matière ». Et cela se manifeste, comme nous essayerons de montrer dans le premier chapitre de notre travail, dans un court traité du jeune Brentano sur l'histoire de la question de l'individuation⁸. Dans l'intellect, selon ce que tient ce traité de jeunesse, les choses existent d'une manière indéterminée, « dépourvues de leur différence ultime »⁹. Même si, dans ce texte, il ne s'agit pas encore de l'existence intentionnelle de l'objet ou de l'*esse objectivum* des scolastiques, le traitement de la question touche la manière dont une chose existe dans l'intellect. Et, suivant d'autres textes plus tardifs sur le concept de relation intentionnelle, il ne serait pas injuste de dire que le modèle d'intentionnalité comme « similitude » formelle a été ainsi découverte par Brentano. Et ce modèle demande qu'une représentation soit définie par ses différences spécifiques et ultimes. En tout état de cause, selon Brentano l'acte de penser est toujours *un* acte de penser à une chose et de penser à une chose est toujours de penser d'une manière formellement déterminée.

Pour en revenir à Husserl, nous pouvons, tout d'abord, constater que le concept d'individuation est abordé, au moins, de deux points de vue. Le premier est celui de la conscience tu temps. En effet, Husserl n'hésite pas écrire que le temps et l'espace sont les principes d'individuation¹⁰. Mais, un autre point de vue, ce qu'on pourrait appeler le point de vue logique ou noétique, concerne plus généralement une phénoménologie de la raison. Dans un tel registre, la question revient à s'interroger sur les conditions de détermination de la pensée par une chose individuelle, le « tode ti » du premier chapitre des *Idées I* et l'objet réel du dernier chapitre du même livre, c'est-à-dire, l'objet individuel d'une pensée adéquate.

Du point de vue « noétique », les contenus de conscience correspondent aux vérités individuelles. En ce qui concerne ce deuxième concept d'individuation, le concept central est, selon nous, celui de la vérité. On pourrait même dire que deux théories d'individuation, celle de Brentano et de Husserl, se distinguent selon la fonction du concept de vérité. Cela ne veut pas dire forcément que les concepts de vérité chez les deux philosophes soient extrêmement différents ; mais nous croyons

⁸ *PI*, p. 539.

⁹ *PI*, p. 539.

¹⁰ *SP*, p. 92.

que sa fonction dans la formation de leurs conceptions d'intentionnalité doit être remarquée et expliquée.

En conséquence, nous croyons que le concept d'individuation est un thème central des projets philosophiques de Brentano et de Husserl, non seulement parce que le concept se manifeste explicitement à plusieurs reprises, mais aussi parce que le thème de l'individuation est au cœur des concepts du contenu et d'acte intentionnels. En cela, nous proposons qu'une bonne manière d'interroger sur la question de l'intentionnalité est de se poser la question de l'*individuation du contenu mental*. Que cette formulation bien contemporaine ne fasse violence à la lettre des textes de Brentano et de Husserl, se montrera dans la suite de travail. Or, même sans l'évidence apporté par les texte, nous pouvons constater qu'une théorie d'intentionnalité, en général, doit faire compte de l'individuation de la conscience et de l'esprit, en fonction de son contenu, sans présupposer une causalité de la perception. En effet, comme l'intentionnalité ne se limite pas à la conscience perceptive des choses réelles, une détermination doit être en vigueur aussi bien qu'en présence réelle de son objet que dans son absence. Plus rigoureusement, comme le dirait Husserl, ce n'est pas la présence de l'objet dans l'intention qui crée l'intention, elle ne fait que la déterminer selon sa qualité.

Plus généralement, d'avoir une intention est d'avoir une connaissance *intuitive ou descriptive* de la spécification de ses conditions de satisfaction, d'avoir « une direction d'ajustement »¹¹. Est-il possible de faire compte de l'individuation et de la spécification des conditions de satisfaction ? L'intentionnalité d'un état mental exige, en termes brefs, son individuation comme une propriété intrinsèque de l'intention elle-même. De la sorte, on peut définir l'individuation intentionnelle comme une condition générale, ou transcendantale, d'une intention. Car, « l'idée selon laquelle les pensées sont individualisées en fonction des choses auxquelles elles se rapportent est simplement l'idée de l'intentionnalité »¹². Aucun acte intentionnel ne peut être

¹¹ John Searle, *L'intentionnalité : Essai de philosophie des états mentaux*, trad fr. C. Pichevin, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 47.

¹² Tim Crane, *Elements of Thought. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford, 2001. p. 118.

« dépourvu d'une direction d'ajustement »¹³. Cela pose que l'on peut et l'on doit s'interroger sur le sens de cette spécification et individuation.

En conclusion, L'intention étant définie comme l'individuation d'un état mental en fonction de son contenu, la question peut se particulariser de diverses façons. Quelle est la nature spécifique des choses en fonctions desquelles les pensées s'individuent ? En fonction de quel élément, psychique ou sémantique, un état mental a sa propriété essentielle de se lier à un objet individuellement déterminé ? Enfin, le principe d'individuation d'un état mental est-il encore une propriété phénoménale ou causale de la vie mentale ? Ou bien, « les spécifications des conditions de satisfaction des états intentionnels sont elles-mêmes intensionnelles ou extensionnelles ? »¹⁴. Parmi toutes les formulations possibles de la même question essentielle, nous prenons la formule suivante que nous considérons comme la plus complète pour la problématique de notre travail : Quelles sont les conditions d'individuation du contenu d'un état mental et ces conditions sont-elles suffisantes pour individuer un état mental ou un acte individuel ?

Le plan

Dans un texte assez tardif, rédigé en 1914, Brentano explique son engagement à un principe métaphysique selon lequel « chaque étant est complètement déterminé »¹⁵. Et cet énoncé est suivi d'un autre qui en est en quelque sorte complémentaire : « On peut penser à une chose soit d'une manière plus ou moins générale, soit d'une manière individuelle. Et c'est seulement dans le dernier cas qu'elle est pensée dans sa détermination complète »¹⁶. Dans ces deux énoncés prononcés, selon l'apparence, avec un intervalle d'une semaine, Brentano expose non seulement ses positions sur le statut ontologique unique de l'individu, mais également un aspect très important de sa conception de l'intentionnalité. Pour exprimer plus précisément cet aspect dans la suite de notre recherche, nous reformulerons le premier énoncé, tout en restant fidèle à la phrase, mais également le rattachant à la tradition scolastique, comme « le principe de détermination complète ».

¹³ Voir John Searle, *Ibid.*, p. 29.

¹⁴ *Ibid.*, p. 41-42.

¹⁵ K, 15. La lettre du 2 février 1914.

¹⁶ K, p.16. La lettre du 9 février 1914

Dans son engagement au principe évoqué, Brentano suit une démarche aristotélicienne et considère cette détermination comme une détermination selon le genre et l'espèce. Cette position de Brentano demeure inchangée jusqu'à la fin de sa vie. En fait, même dans les derniers dictés sur le sujet, il continue à envisager la détermination de l'individu en termes aristotéliens du genre et de l'espèce. Il écrit les lignes suivantes dans la même lignée de pensée :

De même que l'espèce est pensée plus complètement que le genre et que toute nouvelle différenciation spécifique complète et, par suite, restreint les concepts, celui qui penserait la chose avec une précision absolue le penserait comme déterminée de telle manière qu'aucune pluralité des choses ne pourrait plus correspondre au concept. Nous arrivons ainsi à ce qu'Aristote appelait το καθ' ἑκάστων ou encore το τι. Quant à nous, nous l'appelons *ein gewisses Ding*, un *quoddam*, une certaine chose ¹⁷.

En suivant cette référence à Aristote, et les formes différentes que prend le concept d'une chose individuelle, nous pouvons constater un contexte historique, qui se montre, d'ailleurs, dans les travaux de Brentano sur l'histoire de philosophie. Néanmoins, il ne faut passer sans noter que cette approche historique a toujours une perspective philosophique. Par exemple quand Brentano s'interroge sur la possibilité d'une représentation individuelle, et cela à plusieurs reprises, son approche obtient toujours le caractère d'une contribution historique à ses engagements psychologiques et métaphysiques. Au début de sa carrière, il pense que chez Aristote, la perception peut très bien procurer une connaissance du singulier. Certes, tant qu'il s'agit d'une connaissance intellectuelle de l'individu, il conteste même la position de Thomas d'Aquin, une autre source d'inspiration pour Brentano. Donc, en suivant une tradition de réflexion sur la question de la chose individuelle, un premier chapitre de notre travail porte en détail sur les lectures brentaniennes d'Aristote, de Thomas d'Aquin, et de Suarez autour de question d'individuation avec les changements de ses points de vue.

A cet égard, une contribution majeure à notre étude a été un manuscrit de jeunesse de Brentano sur la question d'individuation, publié dans 15ème tome de la revue consacrée aux études brentaniennes : *Brentano Studien*. Ce manuscrit comporte des indications des formes que prendra la question pendant toute la carrière de

¹⁷ PPE, p. 334.

Brentano. Plus précisément, ici, Brentano fait un retour jusqu'aux présocratiques en suivant une enquête plutôt métaphysique. Néanmoins, en s'interrogeant sur la question, Brentano en arrive automatiquement à une autre dimension qui se révélera, dans d'autres études, au centre d'une question éventuelle que nous qualifierons de question noétique : Comme toute représentation est formelle et toute forme est universelle, nous n'avons dans l'esprit qu'une connaissance générale des choses. Cette formulation se trouve, dans sa forme la plus claire chez Thomas d'Aquin. En fait, selon celui-ci, si l'individualité de la chose provient de la matière, une fois qu'elle est dans l'esprit, la chose perd son individualité. Cette position, explicitement endossée par le jeune Brentano, fait la forme originiaire de son enquête sur le thème d'individuation mentale. En fait, même si ce texte de jeunesse ne touche pas le problème d'intentionnalité, une question immédiate se manifeste en relation avec le concept. Si l'individuation est une détermination, et que cette détermination n'est pas dans l'esprit, comment pouvons-nous dire qu'un objet individuellement déterminé soit l'objet d'un acte individuellement déterminé ? Plus brièvement, pour défendre la thèse de l'intentionnalité, il serait nécessaire de résoudre le problème d'individuation. Et c'est pour cela que Brentano s'y engagera au problème dans la suite de sa carrière.

La première partie de notre travail sera consacrée au déroulement du problème chez Brentano et aux hypothèses qu'il a proposées au fil du temps pour le résoudre. Ainsi, *le premier chapitre* explore les origines communes des deux concepts, à savoir l'individuation et l'intentionnalité, dans les sources antiques et médiévales de Brentano. Dans ce chapitre, nous nous posons la tâche de montrer que non seulement le concept d'intentionnalité, mais aussi la question d'individuation peuvent être trouvés dans ces sources. Ce chapitre constate qu'une théorie de la perception, originiairement aristotélicienne, est au centre de la formation du concept d'intentionnalité chez Brentano. L'idée principale de cette théorie étant *prise de la forme sans la matière*, elle soulève la question essentielle de l'individuation de l'objet en tant qu'il est dans l'esprit.

Le deuxième chapitre se concentra sur la thèse d'intentionnalité dans le contexte deux théories rivales de l'individuation du contenu sensible. Or, pour faire sens de ce théories rivales, nous la remettons dans un contexte méthodologique, et comparons l'analyse descriptive de Brentano et les théories causales de la psychologie génétique.

Suivant cette dualité, la psychologie génétique se présente comme une théorie mathématique de l'individuation du contenu sensible, fondée sur le concept de l'intensité de la sensation. Contrairement à cela, Brentano, fidèle à la théorie formelle de la perception d'Aristote, veut individuer le contenu par une voie descriptive, en prolongeant sa méthode de description.

Le troisième chapitre est consacré aux tentatives de Brentano pour individuer le contenu de la conscience dans le cadre d'une psychologie descriptive. Il s'engage à montrer que Brentano, dans le cadre d'un programme d'une psychologie empirique, essaie de formuler une thèse de l'individuation phénoménale du contenu, une thèse qui découle d'une manière immédiate de la thèse d'intentionnalité. Selon celle-ci, un contenu individuel contient des parties inséparables qui font sa détermination individuelle. Par exemple, une tache rouge a sa détermination générique d'avoir une couleur, la détermination spécifique d'être en rouge, et enfin la détermination individuelle d'être située *ici* ou *là*. En cela, pour Brentano, les conditions d'individuation d'un contenu individuel sont ces déterminations spécifiques et phénoménales. En effet, pour lui, le lieu est aussi une détermination spécifique et substantielle, et il est un principe phénoménal, parce qu'il est toujours rempli d'une qualité phénoménale. Rigoureusement parlant, le lieu est l'espace phénoménal. Cette hypothèse, directement dérivée de la thèse de l'intentionnalité, sera désignée sous le nom de première hypothèse de Brentano.

« La philosophie, écrit Brentano, traite des propriétés de l'étant données par l'expérience interne »¹⁸. Cela revient à dire que ce que nous devinons dans l'évidence de la perception interne, c'est-à-dire, les distinctions du tout et les parties, de la substance et accident, font la base de la théorie formelle et générale de l'être en tant qu'être réel et individuel. Cette définition prise en compte, il serait absurde de croire que la thèse d'intentionnalité ne dise rien sur la question de la relation de la pensée à l'être. En effet, si toute expérience est intentionnelle, le concept d'intentionnalité doit marquer bel et bien la compréhension philosophique de ces propriétés de l'être qui feront chez Brentano l'objet d'une doctrine des catégories. Et c'est exactement dans la même veine que Brentano explique l'équivalence entre les déterminations des

¹⁸ *DJC*, p. 191.

choses et des pensées individuelles. Donc, un chapitre doit être consacré à la question du passage de la psychologie à la métaphysique dont la première partie va être une théorie des catégories. Car, en s'inspirant de sa découverte dans le domaine de la psychologie, Brentano élargit sa conception d'individuation à tout objet possible.

Certes, la capacité d'une telle hypothèse se révéla insuffisante pour Brentano. Est-ce que l'individuation du contenu à travers des déterminations spécifiques et locales répond également à la question de l'individuation de l'état mental ? C'est la question que nous abordons dans la suite de la partie sur Brentano. Ainsi, le dernier chapitre de la partie sur Brentano se concentra, dans sa forme la plus particulière, sur la question de l'individuation de l'acte et l'aspect métaphysique de cette question. En cela, le dernier chapitre de la première partie de notre travail peut être qualifié de métaphysique, comme un élargissement de l'ontologie formelle forgée avant tout dans le domaine de la perception interne.

Toutes les conséquences ou les apories de la conception brentanienne de l'individuation seront traitées dans ce chapitre. L'ontologie stricte de Brentano, ce qu'on appelle son réisme, qui conteste le statut de l'être à tout ce qui n'est pas une chose, peut être vue, toujours selon notre hypothèse, comme une conclusion du principe de détermination. En effet, dans *Théorie des catégories*, Brentano critique le concept aristotélicien de puissance en insistant que dans l'existence, il ne peut pas y avoir de degré. Autrement dit, comme tout ce qui existe est complètement déterminé, une chose ne peut pas avoir plus d'actualité qu'une autre. Il ne peut pas y avoir des entéléchies incomplètes qui diffèrent selon leur degré de l'intensité (de leur réalité). L'engagement de Brentano au principe de détermination complète lui incombe d'interdire le passage aux entéléchies incomplètes, à l'être en tant que puissance, d'entrer dans son inventaire ontologique.

Même si les positions de Brentano sont devenues plus strictes en ce qui concerne son ontologie formelle, il n'en reste pas moins que les conclusions qu'il en retire sont en continuité avec ses premières convictions. Le primat du réel et la conception du celui-ci en tant qu'un individuel complètement déterminé sont les sources idées du développement de sa pensée. En plus, même dans les dernières étapes de sa philosophie, Brentano reste fidèle à une conception de l'intentionnalité selon laquelle

l'individuation de l'acte découle des propriétés phénoménales de l'objet qui est contenu dans l'acte. En cela, puisque seulement les choses réelles existent, on ne peut se représenter que des choses individuelles, bien que toujours d'une façon indéterminée et plus générale. Donc, bien que nous n'ayons pas, selon les derniers énoncés de Brentano, des représentations individuelles, il est toujours vrai que nous ne pouvons penser qu'aux choses individuelles. Par conséquent, c'est également dans le dernier chapitre de la première partie de notre travail que nous aborderons quelques conséquences gnoséologiques de cette théorie d'individuation qui se fonde sur le même principe métaphysique (de détermination complète). Effectivement, comme l'intentionnalité demeure pour Brentano la reprise de la forme d'une chose individuelle, tout ce qui existe est complètement déterminé, mais nous ne pouvons qu'en avoir une représentation plus ou moins générale. Et cela suffit à différencier nos vécus des autres.

L'engagement très rigoureux à une condition stricte d'individuation des choses se trouve, à notre avis, à l'origine du tournant dit « réiste » de la pensée de Brentano. C'est par le souci, en effet, de rester fidèle à ce principe que tout ce qui n'est pas une chose est exclu ou minimisé dans le lexique brentanien de l'intentionnalité, y compris le concept de la vérité. Cette tendance prend une forme cristallisée, dans le texte intitulé *Sur le concept de vérité*, par le moyen d'une critique de la théorie de Windelband. En effet, Brentano y énonce que le concept de la vérité n'est pas un concept univoque et que le seul concept qui le soit est celui de la chose¹⁹. Si le mot « penser » aurait un sens univoque, explique Brentano, il devrait se fonder uniquement sur le concept de la chose.

Nous prenons cette « déflation » du concept de la vérité pour une frontière pour passer à la conception et la reprise husserliennes du problème. Effectivement, avec Husserl, la question d'individuation revêt une forme épistémique et surtout avec la méthode de *réduction*, nous nous retrouvons hors du registre ontologique qui est dominant chez Brentano. La partie sur Husserl se présentera donc comme une histoire particulière de la remise en circulation du concept de la vérité dans le vocabulaire

¹⁹ Brentano, *Sur le concept de vérité*. EC II, p. 221. Dans le quatrième chapitre, nous évoquerons d'autres passages de *Kategorienlehre* et des recueils des textes intitulé *Abkehr vom Nichtrealen* qui vont dans le même sens.

d'intentionnalité. Elle se pose aussi la tâche de montrer que le concept de la vérité a eu un rôle central dans la formation d'une hypothèse husserlienne en réponse à notre problématique.

Ainsi, historiquement parlant, *en premier lieu*, nous constatons que les travaux de Husserl avant *Recherches logiques* sont marqués par une double orientation. D'un côté, il met en question une conception de l'intentionnalité qui veut la fonder sur une théorie de l'image et, de l'autre, il met au avant le concept de la vérité comme un moyen terme. Pour illustrer cette proposition historique en utilisant le vocabulaire husserlien qui a façonné sa conception de l'intentionnalité, nous proposons de revenir aux analyses phénoménologiques du jeune Husserl. Ce qui est particulièrement significatif pour nous, c'est que, dans ses études, Husserl présente une conception de l'intentionnalité plus directement liée aux concepts de croyance et de jugement. Car, il est évident qu'Husserl a abordé la relation entre la représentation et le jugement de manière très différente de son maître. Pour Husserl, toute intention vise fondamentalement la vérité.

En second lieu, dans les *Recherches logiques*, Husserl a hérité le problème de Brentano pour rendre compte de la détermination de la matière et du contenu de l'acte. Il s'appuie sur la théorie des parties et des tous pour expliquer la spécification de la matière. La matière chez Husserl n'est certes pas entièrement individuée. Ainsi, dans les *Recherches logiques*, le problème brentanien ne trouve pas de réponse dans la pensée husserlienne. Effectivement, dans ce livre fondateur de la phénoménologie husserlienne, nous rencontrons un dualisme entre la signification comme l'espèce idéale et le vécu individuel et réel qui est saisi sous la détermination spécifique de la signification. La signification idéale définit une possibilité idéale comme l'espèce de l'acte. De la sorte, au contenu « rouge » comme espèce, correspond une infinité des actes possibles individuels. L'acte individuel se rapporte à l'objet par la détermination complète de la matière. Il est d'ailleurs un individu qui peut être saisi par sous une espèce. Cette détermination peut être une spécification d'un genre suprême, ou la détermination réciproque dans diverses colonnes génériques. En tout état de cause, elle reste une détermination spécifique. En cela Husserl décrit le fonctionnement de l'espèce. Par conséquent, Husserl ne cherche pas une explication complète de

l'individuation de l'acte. Par ce biais, il écrit dans *Recherches logiques* de la manière suivante :

Dans le cas de l'identification, les matières sont les supports spécifiques de la synthèse, mais sans être elles-mêmes identifiées. Car, le terme d'identification se rapporte en effet, par son sens, aux objets, représentés au moyen de la matière. Par ailleurs, les matières elles-mêmes viennent coïncider dans l'acte d'identification. Que l'on n'obtienne ainsi, même si l'on présuppose des qualités identiques, aucune identité complète entre les actes respectifs, c'est ce que montre n'importe quel exemple, et cela tient à ce que l'essence intentionnelle n'épuise pas tout l'acte²⁰.

Il faut souligner le fait que quand Husserl écrivait ces lignes, c'est-à-dire, dans la période de la rédaction des *Recherches logiques*, il confronte le même problème, parce que, bien évidemment, il a hérité la même *méthode descendante* de son maître pour expliquer l'individuation de l'acte. Ainsi, pour Husserl, si l'essence intentionnelle, c'est-à-dire, la matière spécifique et la qualité de l'acte, n'épuise pas tout l'acte, c'est parce que le contenu de l'acte est identifié par le moyen des espèces intelligibles, (selon une certaine lecture de Platon), et que toute détermination qui soit intelligible est pensée comme de nature spécifique. De la sorte, jusqu'à la période où il laisse de côté, à son propre aveu, une certaine « platonisme statique », Husserl se trouve retombé dans la même problématique qui avait embêté Brentano. Et dans sa tentative d'en ressortir, Husserl devrait proposer une nouvelle conception de l'individualité phénoménale, qui se serait rendue possible, par une méthode transcendantale.

Néanmoins, toujours dans *Recherches logiques*, Husserl n'hésite pas déclarer que la phénoménologie n'est pas seulement une psychologie descriptive mais aussi bien une théorie de la connaissance. Son intérêt est donc de se rendre compte de la constitution de l'être en tant que vérité ou tout court, de l'être vrai. Par ce biais, une théorie de l'intentionnalité qui se formera en tant qu'une théorie de la connaissance, devrait être, d'abord et avant tout, une théorie du jugement et de la vérité. Par la même raison, il faudrait exposer le fonctionnement de l'intentionnalité dans le remplissement et dans la synthèse de vérification. Toutes les intentions de significations, les expressions occasionnelles (singulières) et les noms propres, portent en elles une

²⁰ RL 3, p. 84-85. Dans le texte allemand Husserl utilise le mot 'erschöpfen': Daß damit, wenn auch Gleichheit der Qualitäten vorausgesetzt wird, keine vollständige Gleichheit der beiderseitigen Akte erzielt ist, zeigt jedes Beispiel, und dies liegt daran, daß das intentionale Wesen den Akt nicht erschöpft. (VI. RL, §16)

intention de remplissement. De ce fait, d'être dirigé vers un objet veut dire d'être dirigé à ce qui vrai de lui. C'est pour cela que chaque représentation et chaque nom, avant d'être l'appréhension d'une forme spécifique, ont leur fonction intentionnelle dans l'espace de ce dynamisme de croyance. En tant que termes dans la langue, les mots génériques ou les noms propres peuvent avoir des significations d'une modalité indifférente ; mais en tant qu'un contenu d'intention, ils sont toujours dotés d'une modalité de croyance en fonction d'une vérité éventuelle. Et c'est dans ce sens que, plus que des « termes » linguistiques, ils forment, selon expression que Husserl utilise dans ses esquisses de réédition des *Recherches*, une pensée singulière (*Einzelgedanke*)²¹.

Les vécus dans lesquels une intention se réalise sont les vécus qui correspondent aux vérités individuelles. C'est par une détermination complète de la matière que l'acte atteint son objet. Husserl exprime la fonction d'une telle détermination de la manière suivante :

En conséquence, nous devons considérer la matière comme étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectité, et lui confère cette relation avec *une détermination si parfaite que*, grâce à cela, ce n'est pas seulement l'objectité que vise l'acte mais aussi le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé²².

La même idée d'une détermination complète, qui est apparue chez Brentano sous la forme d'un principe métaphysique, est ce qui individualise une intention. Cependant, étant donné que les déterminations qui concernent la logique sont des déterminations de significations spécifiques, Husserl aborde la question qu'il avait laissée en suspens dans les *Recherches logiques*, dans des études qui peuvent être classées sous le titre de l'esthétique transcendantale, notamment dans le *Manuscrit de Seefeld* sur l'individuation et la temporalité. Dans ce manuscrit et dans d'autres études de la même période, Husserl réfléchit sur l'idée de l'individuation d'un donné sensible de la conscience. Ce sont ces réflexions qui le conduiront à la découverte de la méthode de la réduction transcendantale.

Quel serait le sens de la question d'individuation du contenu dans le nouveau contexte créé par la méthode transcendantale ? Ce questionnement fait le sujet

²¹ Voir Hua XX/2, p. 354-366.

²² *RL 2-II*, p. 221.

essentiel du *troisième chapitre* sur Husserl. Ce chapitre propose une lecture de la méthode de la réduction transcendantale en tant qu'une méthode pour accéder à la singularité phénoménologique et eidétique du vécu. En fait, avec cette méthode, Husserl met de côté toutes les propriétés psychiques d'un vécu, afin de faire émerger une essence purement gnoséologique formée en fonction de la vérité. Ainsi, Husserl va au-delà de la méthode de la psychologie descriptive, qui classifie les représentations sous le concept suprême de la chose pensante, et oriente la réflexion vers les jugements évidents qui se distinguent des vérités individuelles. En conséquence, nous arrivons à l'*hypothèse husserlienne* pour répondre à notre problématique : *Les vécus intentionnels sont individués en fonction des vérités individuelles*. C'est dans ce contexte idéal qu'un vécu et son contenu s'individualisent. Le vécu qui correspond à la vérité se définit chez Husserl comme évidence. Elle est un acte *singulier* qui se constitue dans la synthèse de vérification. Les conditions d'une synthèse de recouvrement sont les conditions de l'occurrence individuelle du contenu. Et, comme ces conditions sont prescrites par une évidence éventuelle sur un objet, nous pouvons dire, en suivant de nombreux passages de *Logique formelle et logique transcendantale*, que les normes d'évidence sont les conditions d'individuation.

Un objet de perception, par exemple, apparaît en esquisses, et donc dans des perceptions successives. Cela revient à dire, selon notre hypothèse, que chacune de ces perceptions se différencie des autres en tant que l'occurrence d'une vérité empirique qui porte sur le même objet. La suite des vécus dans la temporalité immanente fait un flux transcendantal parce que chaque vécu d'évidence motive un autre. Cela définit donc le rôle de la motivation dans l'individuation de l'intention. Nous sommes d'avis que c'est dans ce sens idéal que Husserl écrit que le temps est « une forme universelle dans laquelle tous les objets en général et tous les sens [Sinn] d'objet en général sont d'une certaine manière nécessairement insérés »²³. Si le temps est un principe d'individuation, il ne l'est pas indépendamment de la pensée singulière, qui forme le vécu dans sa différenciation. Car, « toute différence ultime du côté noématique renvoie, sur le plan eidétique, aux différences ultimes du côté noétique »²⁴.

²³ *SP*, p. 65.

²⁴ *Idées I*, p. 434.

Après avoir indiqué la différence fondamentale des conceptions brentanienne et husserlienne d'intentionnalité, il convient de faire une remarque sur un principe commun : Une science descriptive de la conscience doit faire état de la différenciation intentionnelle des actes mentaux. On peut qualifier cette proposition comme la proposition fondamentale de l'individuation intentionnelle. Pour une théorie descriptive, l'individuation intentionnelle ne s'explique pas une cause extérieure. Dans le cas d'une psychologie descriptive et d'une phénoménologie transcendantale, l'on se rallie à une autre proposition, selon laquelle, cette différenciation intentionnelle a ses formes, ses principes accessibles pour la conscience. On peut qualifier cette proposition comme la proposition fondamentale pour une individuation phénoménale et d'une intentionnalité phénoménale. Une conception de l'identité d'un individu est une question phénoménologique, la question étant de savoir comment l'identité d'un individu est saisie ou « constituée » dans la conscience, comment l'individu est ainsi individué dans la conscience.

Les enjeux.

Nous constatons que le problème que nous avons formulé se pose explicitement chez Brentano et Husserl. Leurs approches pour le traiter seront largement expliquées dans l'ensemble de notre travail. Afin de progresser vers la clarification des enjeux essentiels et systématiques, nous pouvons nous permettre d'utiliser une formulation non phénoménologique de la question, celle de Wilfrid Sellars. Sellars explique l'importance d'une théorie de l'intentionnalité pour une théorie de la connaissance en écrivant que « la déficience fondamentale de quelques théories de la connaissance erronées se trouve en ceci qu'ils ont en commun l'idée que les actes intellectuels diffèrent non pas par leur caractère intrinsèque d'actes, mais par le fait qu'ils sont directement liés à des relations différentes »²⁵. La thèse opposée, à laquelle d'incline Sellars, est donc « de tenir que les actes de l'intellect se diffèrent intrinsèquement en tant que des actes »²⁶. Assurément, cette manière de parler dans le passage signalé est en relation directe avec le fameux concept de « l'espace des raisons » de Sellars ou ce qu'il appelle « logical space of particulars »²⁷. Le point essentiel ici est que si les actes

²⁵ Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, California, Ridgeview, 1991, p. 44.

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 176.

se différencient en tant qu'actes, cela se fait dans l'espace des raisons. En effet, la manière de différenciation des actes ne serait rien d'autre que cette rationalité. Avec prudence dans l'usage des termes, et d'un point de vue husserlien, nous aimerions substituer le concept de « norme » au concept de raison, pour parler d'une intentionnalité normative en général. La légitimité d'un tel discours, nous l'espérons, sera expliquée en détail dans la partie consacrée au concept de motivation chez Husserl. Il est simplement important, ici, de noter la complicité essentielle entre ces deux idées.

- la différenciation des actes en tant que des actes
- l'espace des normes

En conclusion de ce travail, nous tenterons de démontrer que, bien que Husserl adopte une perspective assez différente à bien des égards, il met en complicité ces deux idées. Ainsi, une phénoménologie de l'individuation ne relève pas uniquement d'une théorie de la conscience du temps et d'une esthétique transcendantale, mais également, et de manière encore plus profonde, d'une phénoménologie de la raison. Et comme notre point de vue est le point de vue intentionnel et comme le concept même d'intentionnalité implique une différenciation de la vie mentale, notre question serait donc celle de savoir comment le contenu mental se différencie et s'individue en fonction de son contenu ou de son objet ? Pour faciliter l'argumentation et pour bien discerner la prise de position des deux philosophes, de Brentano et de Husserl, nous proposons, au cas échéant, de classer la problématique en deux questions plus simples :

1. La question de l'individuation du contenu et de l'objet.
2. La question de l'individuation de l'acte.

Or, comme nous verrons dans la suite du travail, il existe des moments où ces deux questions peuvent se séparer, plus particulièrement dans les cas où la conditionnalité devient unilatérale. En effet, si l'on s'en tient à la proposition que la vie mentale de chacun est individuelle et donne au contenu une sorte de détermination individuant, il vaut la peine alors de distinguer l'individuation de l'âme ou de la conscience d'autant que celle-ci n'est plus conditionnée par l'individuation du

contenu. En outre, dans le cas où nous devrions faire compte de l'individuation d'un contenu privé, comme une sensation, une qualité mentale vécue, en fonction de sa position dans l'individualité de l'esprit ou de la conscience, nous parlerons d'une question pour ainsi dire symptomatique, que nous pouvons nommer la question de l'appartenance. Cette question ne fait pas pourtant une troisième question à sa part, par la raison exacte qu'elle surgit uniquement dans un contexte où nous ne trouvons pas, dans le contenu lui-même, le principe suffisant d'individuation et cherchons à compléter notre théorie en recours à une forme préalable de celle-ci, comme c'est le cas pour le dernier Brentano. De la sorte, nous nous limitons à formuler une problématique avec deux questions impliquées en elle.

P : Comment le contenu mental s'individue en fonction de son contenu ou de son objet ?

Q1 : La question de l'individuation du contenu et de l'objet

Q2 : La question de l'individuation de l'acte ou de la conscience elle-même

Bien évidemment, ces deux questions sont valables dans un contexte plus large qui est celle de la psychologie de la connaissance, de l'objectivité de la pensée. Même si pour Brentano, les questions préalables de la psychologie descriptive demandent des réponses indépendantes des sciences normatives, en considérant la réforme de la philosophie qu'il garde dans l'esprit, nous avons le droit de supposer que les acquis d'une telle science seraient aussi précieux dans les contextes que nous pouvons appeler normatifs. Il est donc lieu de souligner notre point de vue programmatique en abordant trois enjeux philosophiques étroitement liés à notre problématique :

E-1 : Comment pouvons-nous comprendre la continuité entre la subjectivité psychique de l'acte individuel et du contenu individuel, et l'objectivité idéale ?

E-2 : Comment nous pouvons-nous établir une relation entre l'acte de penser privé et l'objet accessible, dans sa fonction de vérité, pour tout être doué de rationalité ?

E-3 : Comment nous pouvons-nous penser l'influence du vrai sur le psychique ?

La psychologie descriptive de Brentano se veut tout d'abord être une pure description des phénomènes, sans même prendre en compte la causalité de leur apparition. Elle est comparable à l'anatomie vis-à-vis de la physiologie. Pour être plus précis, il convient de reconnaître que ces trois enjeux ne font pas partie intégrante de la science purement descriptive de la vie mentale dans le sens brentanien, ni même d'une science descriptive en général. Ils découleraient plutôt d'un développement possible de cette science en vue d'une science normative telle que la logique. Contrairement, Il est indéniable que pour Husserl ces enjeux sont déjà présents au niveau descriptif, à tel point que cela remet en question la notion même d'une science descriptive au profit d'une science nomologique des vécus. De la sorte, tout en admettant finalement de qualifier sa phénoménologie d'une science descriptive, Husserl la qualifierait de description fonctionnelle. La description fonctionnelle, trop généralement, ne serait que la description de l'acte psychique par la fonction qu'il remplit dans le but de la connaissance. Par conséquent, il est tout de même nécessaire de considérer les implications de nos réponses sur ces enjeux.

Pendant tout le développement de notre travail, une dualité et une comparaison entre les concepts d'une science descriptive, d'une science déductive et enfin d'une science normative seront mises en lumière. Au cours des dernières décennies, la notion d'une intentionnalité normative chez Husserl a été examinée par différents auteurs tels que A. D. Smith, Jocelyn Benoist et plus récemment Di Huang, Maxime Doyon et Marie-Hélène Desmeules. Toutefois, selon nos connaissances, deux aspects n'ont pas encore été suffisamment explorés ensemble dans ces travaux pour une compréhension approfondie de la phénoménologie husserlienne : d'une part, l'articulation d'une science normative avec l'idée d'une singularité phénoménologique, et d'autre part, les sources brentaniennes qui sous-tendent cette approche du problème. En effet, nous sommes convaincus que l'importance de la question de l'individuation chez Brentano n'a pas encore été pleinement mise en lumière.

Un travail qui porte sur deux thèmes importants des deux philosophes dont la relation n'a pas besoin d'aucune preuve, a bien évidemment un aspect historique. En effet, en-deçà de tout débat philosophique, nous savons que Husserl a été élève de Brentano dans ses années à Wien, et l'a reconnu comme son seul maître en

philosophie et emprunté à son maître le concept même d'intentionnalité, que nous évoquerons parfois dans ce travail comme le thème majeur et la thèse de Brentano. Certes, notre travail se porte sur un thème mineur, qui, dans son articulation au thème majeur fait la spécificité de notre thème, qui est celui de l'individuation du contenu intentionnel. Ce qui est plus important est de savoir que, cette articulation, loin d'être un choix arbitraire d'une étude comparative, est le thème constitutif d'un problème essentiel d'abord soulevé par Brentano et ensuite hérité par Husserl. Ce problème est celui de savoir, comment une intention, dans son contenu et dans sa modalité, s'individualiser par avoir un objet ? C'est cette enquête problématique qui nous intéresse au premier plan. Et si cette étude est encore un travail de l'histoire de philosophie, c'est plutôt l'histoire de ce problème dans la transformation qu'il a subi chez Husserl, notamment pendant les années 1905-1907 où il a achevé à formuler sa méthode de la réduction transcendantale. En effet, il s'avèrera dans notre lecture que cette méthode particulière nous propose à saisir l'individuation d'un acte d'un point de vue non psychologique, ce qui est le point de vue du vrai et du faux.

Ainsi, si notre travail se concentre sur les diverses ouvertures de l'histoire de la philosophie, c'est parce qu'elles renferment en elles l'histoire d'un problème. Par conséquent, notre étude vise à donner un sens à une renaissance souvent négligée et moins remarquée que celle du concept d'intentionnalité, à savoir la renaissance de la question de l'individuation du contenu mental. Plutôt que d'être simplement une étude comparative, cette analyse veut proposer une démarche problématique vise, en fin de compte, à exposer et expliquer la reprise husserlienne du problème, tout en proposant une hypothèse husserlienne à ce sujet.

**PREMIÈRE PARTIE : CHOSE ET REPRÉSENTATION :
L'INDIVIDUATION CHEZ BRENTANO**



CHAPITRE I : LA QUESTION D'INDIVIDUATION DANS UN CONTEXTE INTENTIONNEL

1.0. Classification du problème

La question de l'individuation des contenus intentionnels se pose d'abord dans le cadre du programme philosophique d'une science descriptive chez Brentano. Comme nous l'avons suggéré dans *l'Introduction*, l'articulation du concept de l'intentionnalité au problème d'individuation a ses racines historiques pour Brentano. Ainsi, nous proposons d'aborder notre problématique à la lumière du problème général et historique d'individuation. Il est donc nécessaire de commencer par une définition au moins provisoire du concept et du problème d'individuation, avant de remettre en contexte le problème de l'individuation des contenus intentionnels dans les débats sur l'individuation. En effet, nous défendons la thèse selon laquelle une réflexion sur l'individuation nous éclairera sur la manière dont les intentions se spécifient et se déterminent pour avoir des contenus précis.

Le concept d'individuation se réfère de manière générale au fait que les choses possèdent une identité numérique qui les distingue des autres entités de même espèce. Ainsi, la question métaphysique fondamentale est de déterminer ce qui confère à un objet son identité numérique. Pour un réaliste des universaux, qui postule l'existence d'une forme partagée présente dans les choses, cela signifie qu'à chaque réalité individuelle s'ajoute, en plus de sa détermination spécifique, une détermination propre qui la singularise en tant qu'individu. La nature précise de cette détermination ultérieure est

souvent difficile à définir et a été l'objet de débats depuis l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours.

Comme nous envisageons d'explorer la question de l'individuation des contenus intentionnels en la replaçant dans un contexte plus large, il est essentiel de la formuler de manière claire et explicite pour que le problème général puisse être intimement lié à nos interrogations. Ainsi, nous débuterons par souligner une distinction fondamentale au sein du problème et identifier deux formes ou aspects à différencier du point de vue méthodologique. Notre plan dans cette section est le suivant :

1) Dans un premier temps, nous souhaitons distinguer deux aspects de la question de l'individuation qui sont, selon notre compréhension, parfois confondus : la question métaphysique et la question de l'identification (ou la question noétique). La première question tente de découvrir un principe interne et positif au sein de la chose réelle, que ce principe soit connu de nous ou non. Dans la tradition aristotélicienne, ce principe recherché est le principe de la génération de l'individu. En revanche, la seconde question se concentre sur les signes distinctifs, les contenus sémantiques et les qualités phénoménales de la chose, qui nous permettent de l'identifier.

2) Par la suite, nous clarifierons comment les formes métaphysiques et noétiques du problème peuvent être appliquées, chacune de manière distincte mais interreliée, au domaine de la vie mentale (individuation de l'acte). Nous porterons notre attention sur l'application de la seconde forme de la question de l'individuation au concept d'intentionnalité. Cette troisième approche nous amènera à nous interroger sur la manière dont une intention s'individue dans l'acte, contribuant ainsi à lui conférer son contenu individuel (individuation du contenu).

Pour illustrer cette taxinomie, prenons un exemple concret. Imaginons que nous observons un pin devant nous. Dans une approche naïve d'un point de vue ontologique,

nous pourrions parler de deux entités entretenant une certaine relation entre elles²⁸. Pour chacune de ces deux entités, nous pouvons évoquer un principe intrinsèque d'individuation. Mon esprit possède son propre principe d'individualisation, tout comme ce pin possède le sien, probablement lié à la quantité de matière qu'il contient. Ces principes pourraient être considérés comme les fondements génétiques de l'individuation²⁹. Mon individuation, l'individuation de cet arbre vient dans ces deux cas des principes intrinsèques de la genèse en termes aristotéliens.

Et d'autant que dans cette relation, nous, l'arbre et moi, sommes déjà définis en tant que des choses différentes, les principes intrinsèques d'individuation de notre existence sont indépendants l'un et l'autre. C'est dans le but de différencier ce principe que Brentano, dans un traité de jeunesse, que nous explorerons en détail, rappelle par un principe d'individuation il faut d'abord comprendre « un principe intrinsèque et positif de la chose individuelle »³⁰. Ainsi, une détermination extrinsèque, telle que la différence, ou un principe formel tel que l'identité à soi-même, ne peuvent pas être considérés comme des principes d'individuation du point de vue métaphysique. Il serait plus approprié de désigner ce principe comme la véritable cause de l'individuation.

De plus, la capacité ou l'incapacité à identifier *cet* arbre en tant que pin, voire à distinguer un pin gris d'un pin tordu, ne relève pas nécessairement des principes d'individuation spécifiques de ces pins distincts. Il est tout à fait possible de reconnaître notre difficulté à distinguer individuellement les choses et d'accepter, par croyance en une nécessité physique ou métaphysique, l'existence d'un tel principe effectif inhérent aux choses elles-mêmes. En définitive, étant donné que je demeure la même personne avant de percevoir cet arbre, *cette* perception de l'arbre ne me distingue pas positivement d'une

²⁸ Brentano en fait a exploré l'idée de l'intentionnalité sous le concept de la relation. Hamid Taieb, *The Relational Intentionality. Brentano and the Aristotelian Tradition*, Springer, Switzerland, 2018.

²⁹ En somme, de manière simplifiée, Brentano soutiendrait l'idée que mon esprit est individué dès sa genèse, à partir du stade de fœtus. Cette idée « historique » est, selon Brentano, la conception d'Aristote. Dans son débat avec Zeller Brentano soutient effectivement la position que, selon le Philosophe, l'âme humaine est individué à partir d'un certain moment de son développement, contrairement à ce qu'en croit Zeller, qui pense qu'Aristote a en quelque sorte soutenu l'idée de préexistence de l'âme. Bien que ce débat se porte sur l'interprétation d'Aristote, si l'on prend en compte les idées de Brentano sur l'individualité et l'immortalité de l'âme, nous avons toutes les raisons de croire qu'elle est aussi le sien. Voir Brentano, *Sur le créationisme d'Aristote*, trad. fr. P. Limido, dans *EC I*, p. 368.

³⁰ *PI*, p. 520

autre personne, de même que ladite perception ne constitue pas un principe positif et intrinsèque de l'existence individuelle de cet arbre.

Toutefois, une autre dimension de la question peut être définie en faisant référence aux capacités psychiques ou linguistiques. En effet, nous pouvons évoquer le principe d'individuation d'un arbre en nous référant à la possibilité de le distinguer dans la pensée. Cette capacité de reconnaissance en tant que même individu est ce que nous appelons le principe d'individuation de la chose. Ce type de principe est souvent confondu, faute d'une distinction claire entre les principes inhérents aux choses elles-mêmes et ceux liés à notre connaissance. C'est le cas par exemple, selon Brentano, chez Henri de Gand, qui défend l'idée que le principe d'individuation des choses réside dans une « double négation » : la négation de la différence avec soi-même et la négation de l'identité avec une autre chose³¹. Car, ce qui est affirmé dans une telle idée n'est rien d'autre que de la discernabilité ou l'indiscernabilité des choses³².

Prenons un autre exemple pour illustrer ce propos : la matière déterminée par la quantité (*materia signata quantitate*) ou une nature particulière peut être considérée comme le principe intrinsèque de l'individuation, tout comme le lieu peut être désigné comme le principe ou la condition nécessaire pour identifier une chose. En effet, la matière quantitativement déterminée constitue le principe métaphysique, tandis que le lieu est le principe de sa reconnaissance conceptuelle. Par conséquent, nous pouvons également nommer cette question la question des principes d'identification. Pour conclure sur la définition de cette deuxième question, nous pouvons nous référer à l'œuvre principale de

³¹ Apparemment, la position d'Henri est plus compliquée. Il n'est pas nécessaire d'explorer en détail. Certes, on peut préciser que Henri voit l'existence elle-même comme le principe d'individuation. La théorie de la double négation expose pour lui les critères d'identification de l'objet. Ainsi, contrairement à ce que Brentano croit, les deux questions ne sont pas confondues chez Henri de Gand. Voir Martin Pickavé, « *Henry of Ghent on Individuation, Essence, and Being* », dans *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden, 2011, p. 188.

³² En défaut d'une telle différence, entre l'individuation réelle et l'identification, le principe de l'identité des indiscernables ne dirait rien. En effet, le principe exprime une thèse métaphysique forte, selon laquelle, des choses qui ne *peuvent* pas être identifiées en tant que différentes, ne peuvent pas contenir un principe intrinsèque de différence.

P.F. Strawson, qui explore la manière dont notre schème conceptuel opère pour identifier les individus³³.

Par conséquent, une question d'individuation noétique existe en soi, qu'elle soit liée au concept d'intentionnalité ou non. De la sorte, notre tâche consiste à relier cette question au thème de l'intentionnalité, qui constitue le principal sujet de notre problématisation. Ce thème majeur, selon la célèbre définition de Brentano, est le suivant : « Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé l'existence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet »³⁴.

Ainsi, en ce qui concerne plus spécifiquement son articulation avec la question de l'individuation, il est primordial de comprendre, à propos de la thèse de Brentano, que les principes d'identification de l'acte et les principes d'identification du contenu ne sont pas indépendants. En effet, il découle de la thèse de l'intentionnalité que « les actes se différencient », comme l'exprime Brentano dans sa *Psychologie descriptive*, « selon leurs objets »³⁵. En plus, Brentano défend également la thèse de la perception interne, selon laquelle chaque perception externe est accompagnée d'une perception interne, qui n'est pas d'ailleurs numériquement différente de cette perception³⁶. Cela implique que, si je suis en train de percevoir un arbre, j'identifie d'abord cet arbre, et par la différenciation perceptible de ma conscience, je m'identifie en tant que celui qui perçoit cet arbre. Mon acte de voir un pin est différent d'un acte de voir un sapin par rapport au genre ; mon acte de voir un pin gris est différent de la vision d'un pin tordu par rapport à l'espèce, et enfin mon acte de voir ce pin gris est numériquement différent de la vision d'un autre pin gris qui se tient dans un autre lieu.

Or, dans la mesure où nous pensons que l'existence réelle de ce pin gris est la cause de ma perception, qu'il est effectivement produit par cette cause extérieure, nous pouvons dire que l'existence de l'acte, ou de l'état mental, dépend simplement de l'existence de ce

³³ P.F. Strawson, *Individuals*, Londres et New York, Routledge, 1971. *Les Individus : Essai de métaphysique descriptive*. Trad. fr. A. Shalom et P. Drong, Seuil, Paris, 1973.

³⁴ *PPE*, p. 101. Dans ce qui suit, nous en parlerons plus simplement comme « la thèse de Brentano ».

³⁵ *PPE*, p. 101.

³⁶ *PPE*, p. 139.

pin gris et donc qu'il n'y qu'un seul principe physique (ou métaphysique) de l'individuation de cet état mental. Certes, ce n'est pas le cas pour la thèse de Brentano. En effet, selon la thèse de la perception interne, qui nous enseigne que les différences génériques et les différences spécifiques des actes sont perceptibles pour la conscience, nous n'avons pas le droit d'y discerner une cause qui ne soit pas accessible pour la conscience. Il y a donc au moins un moment où le lien de séparation entre les questions métaphysique et phénoménologique deviennent indifférenciables.

Ainsi, bien que notre travail se concentre sur l'intentionnalité en tant que thème principal abordé par le thème secondaire de l'individuation, il peut arriver que nous revenions, parfois à l'instar de Brentano, au premier problème. En effet, il est envisageable d'aborder la question de l'identification uniquement du point de vue de l'identification, mais il est également possible d'envisager l'hypothèse selon laquelle un principe métaphysique doit être pris en compte pour identifier la chose ou l'acte. Pour l'instant, nous allons laisser cette question en suspens. Ce qui est d'emblée établi par la thèse de Brentano c'est uniquement une relation de différenciation entre l'individuation du contenu et l'individuation de l'acte. De là, nous pouvons tirer le schéma de la relation de dépendance entre nos thèmes :

L'individuation

Métaphysique - *noétique*

La chose : *l'individuation de la chose* - *l'individuation du contenu*

? ↓

L'esprit : *l'individuation de l'acte* - *l'identification de l'acte*

1.1. La petite histoire du problème métaphysique

Le but précis de cette section est de démontrer que, dans le cadre du développement de la question métaphysique de l'individuation, un aspect directement lié aux problèmes de l'intentionnalité a émergé. Historiquement, le problème métaphysique est tout d'abord lié à la question des universaux, car il concerne l'individuation des objets appartenant au même genre et à la même espèce, qui ne se distinguent pas par une différence spécifique. Il s'agit de comprendre comment, pour des objets de même nature, un individu peut être distingué d'un autre. D'un point de vue purement métaphysique, cette question sous-entend que la nature est présente de manière indifférenciée ou incomplète dans les objets. Comme dit Avicenne, la nature formelle de cet objet est en lui, indifférente, et elle s'individue dans les objets concrets. Si cette nature formelle est une cause concrète, elle doit agir en collaboration avec un autre principe pour distinguer cet objet d'un autre. Dans la mesure où il s'agit de déterminer un principe réel qui s'ajoute à la nature commune ou l'actualise simplement, nous pouvons dire que le principe métaphysique que nous cherchons est *le principe de génération*.

C'est pour cela que le concept de genre est pris dans la tradition dans le sens du principe de génération. Comme les individus qui appartiennent au même genre sont numériquement différents, il faut qu'il existe un autre principe qui détermine la substance individuelle au-delà de ce que Porphyre a appelé les « cinq universaux » : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident³⁷. Ce que ces termes universaux ont en commun, « c'est d'être prédiqués de plusieurs »³⁸. Ainsi formulée, la question remonte jusqu'à Aristote, même si elle n'a jamais été explicitement formulée chez le Philosophe.

Or, si l'on prend en compte la distinction que nous avons proposé entre les question génétiques et noétiques, il existe des passages, dans *Métaphysique Z*,⁸ qui semblent expliquer la situation :

³⁷ Porphyre, *Isagoge*, texte grec et latin, trad.fr. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, Vrin, 2020, p. 16.

³⁸ *Ibid.*

Les générations naturelles sont celles des choses dont la génération part de la nature ; « à partir de quoi » il y a génération, c'est ce que nous appelons matière ; « du fait de quoi » c'est l'un des êtres naturels ; « quelque chose », c'est un humain ou une plante ou autre chose de cette sorte que justement nous disons être au plus haut point des substances. [20] Toutes les choses qui viennent à être, par nature ou par art, possèdent une matière, car chacune d'elles a la capacité d'être et de ne pas être, et c'est la matière en chacune. De manière générale, « à partir de quoi » est une nature, « selon quoi » est une nature, car ce qui vient à être possède une nature, comme la plante ou l'animal, et « du fait de quoi » est ce qu'on appelle nature selon la forme, celle qui est de même forme, [25] mais dans un autre être, car un humain engendre un humain³⁹.

Le principe d'individuation dans la génération des choses matérielles qui partagent une nature commune fait l'objet d'un long débat qui dépasse les limites de notre courte description du problème. Certes, sans se prolonger dans les apories aristotéliennes de la question, pour mieux encadrer la question, nous pouvons indiquer quelques traits essentiels de la question chez Aristote.

Dans la *Métaphysique*, Aristote semble nous expliquer que, pour des choses individuelles qui sont « les mêmes » du point de vue leur espèce, la matière est différente. Ainsi, si l'on pense, en suivant une interprétation d'Aristote, que le principe d'individuation d'une chose naturelle est la matière, c'est parce que nous croyons qu'elle est déterminée, jusqu'à un certain degré par ses formes (son genre, son espèce, sa différence spécifique, son propre, ses accidents : les cinq universaux) et qu'une certaine portion de matière s'y ajoute pour distinguer la chose individuelle des autres choses individuelles semblables⁴⁰.

Cette forme de la question métaphysique se soulève chez Brentano par référence à Aristote. Dans une note que nous trouvons un traité de jeunesse, publié sous le titre de *Ontologische Fragen*, il définit la question traditionnelle de la manière suivante :

Aristote a donc bien compris qu'il devait indiquer quelque chose qui expliquerait la multiplication des individus de l'espèce en cas d'égalité de la dernière différence spécifique, et il a fait référence à une simple possibilité réelle de l'individu, qui, en accueillant la différence spécifique en lui, est

³⁹ Aristote, *Métaphysique*, 1032a, trad. fr. A. Jaulin et M.-P. Duminil, Paris, Flammarion, 2008, p. 247.

⁴⁰ Dans ce sens, il y a eu, dans l'histoire de la philosophie, comme le remarquera également Brentano dans son traité de jeunesse sur le sujet, des vues qui mettent en cause la réalité d'un tel problème : il y a eu des stratégies pour l'éliminer. Si l'on pense, par exemple, que l'individu n'est que le produit d'une création directe de Dieu par sa pure volonté, le problème de l'individuation disparaît. C'est le cas, selon Brentano, chez Occam.

individuellement déterminé. Nous touchons ici à sa célèbre doctrine de la *materia prima* en tant que principe d'individuation⁴¹.

Ainsi comprise, comme nous l'avons souligné précédemment, la question fondamentale est de déterminer quel est le principe intrinsèque d'une chose qui la rend identique à elle-même et la distingue des autres choses de même espèce.

La formulation médiévale de la question d'individuation remonte, par l'intermédiaire de l'*Isagoge* de Porphyre, à Boèce qui avait commenté ce dernier texte. Son commentaire a été un point de départ pour les traités sur le problème d'individuation, et cela à un tel point qu'il ne serait pas exagéré de dire que la forme que va prendre la question au XII^{ème} siècle a dû à Boèce. En effet non seulement les contours terminologiques mais aussi le vocabulaire conceptuel de la question a été forgé par ce dernier⁴².

Pourquoi sa manière de poser le problème a pu gagner une telle valeur ? D'abord, avec Boèce, le passage de l'espèce à l'individu s'assimile explicitement au passage du genre à l'espèce. Il trouve une place dans le discours et cesse d'être l'objet d'un seul acte d'indication (déictique) au-delà du langage qui était limité chez Aristote aux généralités.

En plus, chez Boèce, il apparaît la question que s'il soit possible de discerner un individu dans la pensée, par les universaux. Comme l'humanité, il existe bel et bien une forme de Platon, une « platonité » qui devient le sixième universel dans le discours. « L'individuation est ici, pour la première fois en tant qu'un processus intelligible »⁴³.

Ce n'est donc pas par hasard que Thomas écrit les lignes suivantes dans son Commentaire sur Boèce :

⁴¹ « Aristoteles erkannte darum wohl, dass er etwas angeben müsse, was die Vervielfältigung der Individuen der Gattung bei Gleichheit der letzten spezifischen Differenz erkläre und verwies zu dem Behuf auf eine bloß reale Möglichkeit des Individuums, welche, indem die spezifische Differenz in ihm Aufnahme findet, sei individuell determiniert. Wir rühren hier an seine berühmte Lehre von der *materia prima* als Prinzip der Individuation. » *OF*, p. 286.

⁴² Jorge Gracia, « *The Legacy of Early Middle Ages* », dans *Individuation in Scholasticism*, p. 27.

⁴³ Olivier Boulnois, *Lire Le Principe D'individuation de Duns Scot*, Paris, Vrin, p. 40.

De plus, dans l'individu, on ne trouve rien d'autre que la forme, la matière et les accidents. Mais la diversité de forme ne crée pas une diversité en termes de nombre, mais en termes d'espèce, comme il est clair dans la Métaphysique. En revanche, la diversité en termes de genre est créée par la diversité de la matière. En effet, le philosophe dit dans la Xe Métaphysique que les choses diffèrent par le genre lorsqu'elles n'ont pas de matière commune ni de génération réciproque. Par conséquent, la diversité en termes de nombre ne peut être créée que par la diversité des accidents⁴⁴.

Nous pouvons retenir de ce texte non seulement la position de Thomas d'Aquin sur la question d'individuation mais également une preuve du fait qu'il la formule en termes hérités de Porphyre et Boèce.

Néanmoins, la position de Thomas est plus nuancée qu'il n'apparaît seulement dans ce texte. En effet, il est bien conscient du fait que, selon Aristote la matière en elle-même n'est pas un « ceci ». Parce qu'elle est purement potentielle et que c'est l'actualité qui différencie. Donc, de proposer la matière en tant que principe d'individuation et en tant que la différence ultime des choses serait une contradiction.

L'existence de la matière dans le composé donne lieu à une dimensionnalité qui rend discernable la chose individuelle. On peut dire que le principe d'individuation en tant que principe métaphysique est la matière, et le principe d'identification est la quantité continue, c'est-à-dire, les trois dimensions. C'est pour cela que cela fait sens de dire, sans distinguer les deux problèmes, même si d'une manière abrupte, que le principe d'individuation est « *materia signata* ». Car, ce dernier est un terme qui contient une réponse aux deux questions.

Et c'est pourquoi le premier principe de l'individuation est la matière, par laquelle est acquise l'existence en acte de toute forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle ; et le deuxième principe de l'individuation est la dimension, car c'est par elle que la matière peut être divisée ; c'est pourquoi chez les êtres dépourvus de dimension, il est impossible qu'il y ait une distinction autre que par la forme, qui crée une diversité spécifique⁴⁵.

⁴⁴ Praeterea, in individuo nihil invenitur nisi forma et materia et accidentia. Sed diversitas formae non facit diversitatem secundum numerum, sed secundum speciem, ut patet in X metaphysicae. Diversitatem vero secundum genus facit diversitas materiae. Dicit enim philosophus in X metaphysicae quod genere differunt, quorum non est materia communis nec generatio ad invicem. Ergo diversitatem secundum numerum nihil potest facere nisi diversitas accidentium. *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, CI, Q4 A2 8, dans *Opera Omnia, Tomus L*, Roma Commissio Leonina, Paris, Les éditions Cerf, p. 123.

⁴⁵ Et ideo primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentali; et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde in carentibus dimensione impossibile est aliquam esse distinctionem nisi per

La manière dont Thomas exprime ces deux principes complémentaires laisse entendre que, même si les deux questions ne sont pas clairement distinguées chez Thomas, la solution métaphysique qu'il propose trouve un écho dans la question de l'identification. En effet, chez Thomas la forme, avec une certaine disposition qui lui est essentielle, donne à la matière ses dimensions. Si l'individuation réelle est la génération, la forme est sa cause. Certes, comme le remarque Joseph Owens, « la forme est la cause de l'individuation non pas en tant que simple forme, mais en tant que forme destinée par sa propre nature à activer une partie particulière de la matière. L'orientation n'est pas quelque chose ajoutée accidentellement, mais est contenue dans sa nature la plus profonde »⁴⁶. Ainsi, on peut aussi dire que la forme, la forme « comme une force productrice (*causa factiva*) qui enveloppe toutes les perfections singulières de la chose »⁴⁷, rend visible la matière, c'est-à-dire, en lui donnant en certain lieu. Et l'activité de la forme provoque à la fois son discernabilité sensible et intelligible de la chose et son individuation. Les aspects métaphysiques et noétiques de la question, il nous semble, sont distingués et réconciliés dans la théorie thomiste d'individuation grâce à un concept de la forme orienté vers la matière.

Après Thomas, Henri de Gand s'oriente également, comme nous l'avons suggéré précédemment, vers la question noétique dans ses investigations sur le principe d'individuation sous la conception connue sous le nom de « double négation ». La thèse de la double négation propose que la chose ne peut pas être distinguée de soi-même et ne peut pas être identifiée à une autre. Autrement dit, elle est identique par rapport à soi-même, et différente par rapport à toute autre chose. Il est évident que, pour en suivre notre différenciation, un tel principe est plus noétique que métaphysique. Comme le souligne Martin Pickavé de manière éloquente, « Henri parle d'une double négation comme principe d'individuation. En effet, selon nos capacités humaines, nous saisissons le mieux

formam, quae facit diversitatem specie. *Scriptum super Sententiis*, 4, 12, I, I, 3, 3. Paris, Lethielleux, 1956, p. 336.

⁴⁶ Joseph Owens, « Thomas Aquinas », dans Jorge Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, New York, Sunny, 1994. 205.p.185.

⁴⁷ Alain de Libéra, *La querelle des universaux*, Paris, Éditions du seuil, 2014, p. 340.

ce principe comme quelque chose qui se manifeste dans une double négation »⁴⁸. Cela indique déjà que, tout comme chez Thomas, chez Henri, aux côtés d'un discours métaphysique, nous trouvons un discours logique ou noétique qui renvoie à une certaine capacité d'identifier un individu dans son statut actuel.

Il faut souligner que la distinction entre la forme métaphysique et la question des conditions de possibilité de l'identification d'une chose individuelle se révélera en quelque sorte une distinction fondamentale pour notre thèse. En effet, nous pourrions même affirmer que nous ne connaissons pas les conditions d'individuation d'un être dans notre esprit. Cependant, cela n'implique pas nécessairement que nous contestions son existence. Nous pouvons reconnaître que le principe métaphysique des choses matérielles ou spirituelles nous reste inconnu, sans remettre en question la réalité de ces choses individuelles.

La conception de Scot, un interlocuteur de Henri, se développe autour du concept de distinction formelle. Basée sur les problèmes hérités de Boèce et d'Avicenne, la théorie avancée par Scot est encore plus complexe. Pour Scot, « la réalité de l'individu est comparable à celle de l'espèce, parce qu'elle est, pour ainsi dire, possible est potentielle »⁴⁹. Cela signifie que, tout comme l'espèce, l'individualité peut être appréhendée de manière intuitive et noétique. La seule différence réside dans le fait que, l'espèce est conçue par l'addition d'une différence spécifique, tandis que la réalité individuelle « en diffère parce qu'elle ne résulte jamais de l'adjonction d'une forme mais, à justement parler, de l'actualité ultime de la forme »⁵⁰. Mais, dans la mesure où la forme est intelligible, étant considérée comme « l'actualité ultime », la détermination

⁴⁸ Martin Pickavé, « *Henry of Ghent on Individuation, Essence, and Being* », *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden, 2011, p. 188. La thèse de Henry est en fait plus complexe. En effet, selon lui, il existe également un principe ou une cause métaphysique de l'individuation qui est Dieu. C'est la volonté divine qui attache une quantité d'espace à la forme en tant que principe agent. Ainsi, chez Henri, le problème métaphysique et le problème noétique sont strictement distingués. Par conséquent, comme la cause de l'individuation est extérieure à la chose, ni la forme ni la matière présentes dans la chose ne sont des principes de son individuation. On peut donc dire que, pour Henri, il n'y a pas de question concernant leur individuation métaphysique, mais seulement une question noétique qui concerne leur connaissance. Voir Stephen F. Brown, « *Henry of Ghent* », dans Jorge Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, New York, SUNY, 1994. 205.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁰ *Ibid.*

individuelle l'est également. Cette idée de la connaissance intuitive de l'individuel sera contestée par Brentano dans ses cours sur l'histoire de la philosophie médiévale, pour des raisons que nous exposerons dans la suite⁵¹.

Dernièrement, dans la mesure où notre brève exposition sert d'introduction au traitement de la question selon Brentano, le traité de Suarez revêt une importance double. Car, premièrement, Il est connu que le jeune Brentano avait étudié l'œuvre de Suarez, et la cinquième *Dispute Métaphysique* de ce dernier a été l'une des sources de son intérêt pour la question⁵². Et deuxièmement, comme nous verrons dans la suite de travail Brentano se retournera au philosophe jésuite à plusieurs reprises tant qu'il s'agit de la question d'individualité. Donc la position de Suarez est aussi importante pour une compréhension claire des prises de position tardives de Brentano.

Pour résumer d'une manière abrupte le traité de Suarez, nous pouvons dire qu'après avoir proposé critiques des thèses de Thomas, de Henri et de Scot, Suarez propose que la chose est individuelle grâce à tout ce qui fait son entité (entitas). L'expression courte pour cette thèse est celle de l'« entitas tota »⁵³. Nous nous servirons de cette expression pendant notre recherche parce que c'est la thèse à laquelle adhère Brentano, selon ce que nous trouvons dans les derniers dictés. C'est la thèse que Brentano cite, néanmoins par rapport à Leibniz⁵⁴, qui propose que « *omne individuum sua tota entitatae individuatur* »⁵⁵. «Entitas tota » est l'expression du principe ultime de la métaphysique, le principe de détermination complète, dont les usages brentaniens seront mis en évidence par la suite de ce travail.

Après avoir brièvement examiné les ambiguïtés historiques des questions métaphysique et noétique de manière préliminaire, afin d'éviter toute confusion entre nos

⁵¹ Voir, *GMP*, p. 57.

⁵² Wilhelm Baumgartner et Klaus Hedwig précisent que le jeune Brentano s'est retourné à Brentano lorsqu'il s'interroge de la question de l'objet de la métaphysique qui serait constitué en tant que science. En témoigne notamment le manuscrit intitulé « Quid sit Metaphysica ». W. Baumgartner et K. Hedwig, « *Brentano und Suarez – Materialien zum ersten Dissertationsprojekt* », *Brentano Studien* XV/1, 2017, p. 157.

⁵³ Voir, Suarez, *Fünfte metaphysische Disputation*, Texte et trad. allemande Rainer Sprecht, Hamburg, Meiner, 1976, p. 206.

⁵⁴ Sur l'influence de Suarez sur le jeune Leibniz qui traite du même sujet, voir Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990, p. 496.

⁵⁵ *PPE*; p. 334.

références historiques et notre distinction initiale, nous proposons d'introduire une distinction entre deux sens de l'universel: nature et intention. Dans le contexte de l'individuation métaphysique, l'universel qui détermine est la forme productrice. La question métaphysique est l'individuation de cette forme.

A la différence de celle-ci, la question noétique se pose en termes d'intention. Cela implique que dans un acte d'identification c'est l'intention qui s'individue. Quand je vois un cheval, l'intention de l'équidé s'individue dans mon acte. C'est dans contexte précis qu'Avicenne utilise le concept d'intention :

Il est impossible d'ajouter des propriétés spécifiques dans l'intellect, quelles qu'elles aient été, car il n'est pas possible de démontrer l'intention individuelle par laquelle l'individu est constitué dans l'intellect.

Si tu dis que Platon est un écrivain, grand, beau, tel et tel, quelles que soient les propriétés que tu aies énumérées, l'individualité de Platon ne serait pas décrite par celles-ci dans l'intellect. Il est en effet possible que l'intention qui est composée de toutes ces choses soit partagée par plusieurs plutôt que par un seul. Car cela ne démontre que l'existence et la manifestation de l'intention individuelle⁵⁶.

Ainsi, nous pouvons avancer que la question de l'identification ou de l'individuation noétique a été toujours une question en fonction, même dans les cas où les deux questions sont explicitement distinguées. Et cela relève, à notre avis, du fait que, le principe commun, nature ou l'espèce, est le principe intelligible. D'autant que le principe d'individuation se trouve au côté de la forme, il devient un principe intelligible et la différence entre les deux questions semble s'évaporer. Au contraire, autant que le principe de la genèse individuelle se trouve au côté du principe matériel, il devient intelligible, et une autre question, celle de leur modalité d'existence dans l'esprit fait jour. C'est dans le même sens que Boulnois constate la dualité essentielle du problème d'individuation parmi les scolastiques.

⁵⁶ « Impossibile est adiungi speciei proprietates intellectus, qualesquales fuerint, quia non est earum demonstrare intentionem individualitatis propter quam individuum constituetur intellectus. Si diceretur quod Plato est scriptor, longus, pulcher, talis et talis, qualesquales proprietates posueris, non tamen describeretur per illas in intellectu individualitas Platonis. Possibile est enim ut intentio quae componitur ex hiis omnibus habeatur a pluribus quam ab uno. Non enim demonstrat eam nisi esse et ostensio intentionis individualis. » Avicenne, *Logica (Logique du Šifā')*, texte latin, édition critique de la traduction médiévale par F. Hudry, Vrin, Paris, 2018, p. 206.

Car pour entendre d'une autre oreille la richesse de la problématique thomiste, toute héritière qu'elle soit de la pensée d'Aristote, il est une autre voie. Celle-ci consiste à placer cette fois la question de l'individuation, non plus dans l'ordre seulement métaphysique, ou dans l'ordre physique, mais dans un espace de pensée proprement logique : il y a, dans la pensée scolastique, une considération logique de l'individu⁵⁷.

C'est le problème formulé par Thomas dans son commentaire sur *Sententiae* de Lombard, lorsqu'il écrit le passage suivant :

Mais l'individu peut être signifié de deux façons, ou bien par un nom de seconde intention, comme ce nom « individu » ou cet autre « singulier », qui ne signifient pas une chose singulière, mais une intention de singularité ; ou bien par un nom de première intention, qui signifie la chose à laquelle convient l'intention de particularité, et il est alors signifié par le nom de « personne » et il signifie la chose même à laquelle advient l'intention d'individualité⁵⁸.

La question noétique, comme cela se laisse comprendre dans ce passage, est celle d'atteindre une intention singulière par le biais des secondes intentions, c'est-à-dire les universaux. C'est dans ce cadre de réflexion que nous proposons d'aborder la question de l'individuation en tant que l'individuation de l'intention.

1.2. La question noétique

L'aspect noétique de la question historique de l'individuation nous amène à aborder un thème spécifique dans notre travail. Nous préférons qualifier cet aspect de la question de « noétique » pour au moins deux raisons, à la fois problématiques et historiques.

Du point de vue problématique, comme nous le verrons tout au long de ce travail, l'identification de l'individu n'appartient ni simplement à la logique ni à la psychologie descriptive. Il est possible de proposer des théories purement logiques ou purement psychologiques, mais, à notre avis, cela ne s'applique ni chez Brentano ni chez Husserl. La question de l'individuation par rapport à notre capacité de connaissance sera abordée

⁵⁷ Olivier Boulnois, *Ibid.*, p. 40.

⁵⁸ Sed individuum dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen individuum vel singulare, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis; et ita significatur hoc nomine persona; significat enim rem ipsam, cui accedit intentio individui. *Super Sententiis*, lib. 1 d. 23 q. 1 a. 3 co.

dans la suite de ce travail comme le problème du contenu intentionnel. En effet, elle soulève une enquête sur les capacités intentionnelles permettant d'identifier un objet dans son individualité.

Historiquement, le mot noétique, même si son usage husserlien en est le plus connu, n'est limité à la phénoménologie transcendantale de Husserl. Il a été quelque fois utilisé par Brentano dans les textes qui ont formé le troisième livre de *Psychologie du point de vue empirique*.

Ainsi, dans la question noétique, le principe d'individuation recherché est celui qui nous permet de reconnaître l'identité numérique d'une chose dans la pensée. Les intentions secondes sont les concepts qui expriment les *propriétés* d'une *substance* en tant qu'elle est conceptualisée sous un *genre*, une *différence spécifique*, et avec des *accidents* qui s'ajoutent d'une manière ou d'une autre à ces substances pour former l'individu. Une telle question d'identification demande alors, de la part de l'esprit, une certaine capacité ; elle fait donc implicitement référence au statut noétique d'un sujet opérant avec ces concepts. C'est une raison supplémentaire d'utiliser l'adjectif « noétique » plutôt que celui de « logique ».

Cette deuxième question peut également être qualifiée par d'autres adjectifs. Si nous mettons l'accent principalement sur l'acte de représentation, nous pourrions choisir de nommer cette question l'individuation des représentations. Dans ce cas, il s'agirait d'une question psychologique au sens brentanien du terme. Cependant, si nous mettons l'accent sur la connaissance des individus que nous avons par le biais de l'identification, et sur la chose en tant qu'objet d'une connaissance intuitive ou conceptuelle singulière, nous pourrions aussi parler de l'individuation des pensées au sens de la croyance ou d'une attitude propositionnelle. Il s'agirait alors d'une question, pour simplifier, logique, mais au sens husserlien du mot. La différence entre ces deux points de vue possibles sera fondamentale pour la suite de notre travail. Pour l'instant, nous pouvons observer que la question noétique tend, avec Brentano, vers une question psychologique, tandis que chez Husserl, elle semble prendre la forme d'une question logique.

Ces deux questions que nous avons exposées sont en fait étroitement liées. En effet, si nous n'expliquons pas les conditions d'identification d'un objet individuel, notre capacité d'avoir des représentations individuelles se base sur un concept vague d'intentionnalité. Comme l'exprime Dominik Perler d'une manière assez lucide dans son étude sur les théories d'intentionnalité au moyen âge, « toute théorie qui aspire à élucider le phénomène énigmatique de l'intentionnalité doit expliquer pourquoi nous sommes capables de diriger nos actes intellectuels vers quelque chose et pourquoi nous pouvons ainsi leur donner un contenu bien défini. »⁵⁹ En effet, l'intentionnalité, du point de vue psychologique, est par définition un état mental qui est déterminé, à un certain degré, par ce quelque chose.

En résumé, nous identifions deux questions, ou deux aspects de la question de l'individuation : la première relève de la sphère métaphysique, tandis que la seconde relève de la sphère logique ou psychologique. Il est essentiel de noter que la proximité entre les concepts métaphysiques et les concepts noétiques peut parfois entraîner une certaine ambiguïté quant au domaine spécifique de la question. Dans la philosophie d'Aristote, où les termes tels que l'espèce et le genre sont à la fois des concepts logiques et des concepts naturels, nous nous trouvons dans une zone floue en ce qui concerne la question de l'individuation. En suivant la tradition, il est crucial de souligner l'importance de l'*Isagoge* de Porphyre comme lieu de naissance de cette question. Dans son introduction aux *Catégories* d'Aristote, ce philosophe néoplatonicien a proposé que toute chose soit déterminée par les cinq universaux : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Ces universaux, qui seront plus tard désignés comme intentions secondes par la tradition, sont les termes que nous utilisons pour déterminer un individu. Selon le commentaire de Boèce, ce croisement entre les questions ontologiques et logiques a donné naissance à la question des universaux et de l'individuation.

Dans les prochaines sections de ce chapitre, notre objectif n'est pas d'explorer en profondeur les sources scolastiques du concept brentanien de l'intentionnalité. Notre démarche se veut plus modeste, et notre cadre plus restreint que celui d'une telle étude. Nous nous efforcerons d'exposer les raisons, que nous identifions chez Brentano lui-

⁵⁹ Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, p. 77.

même, pour réintroduire la question du contenu individuel et son rapport à la représentation individuelle. Ainsi, notre priorité est de mettre en lumière la façon dont le concept d'un contenu individuel s'intègre dans le contexte plus large de l'intentionnalité, et de comprendre la vision de Brentano sur la relation entre les deux. Bien que notre approche soit orientée vers l'analyse historique du développement de la pensée de Brentano par rapport à la question de la possibilité d'une connaissance individuelle des choses ou d'une représentation individuelle, nous nous concentrerons principalement sur l'histoire telle que racontée par Brentano lui-même. Cependant, pour une analyse approfondie du texte de Brentano, il est nécessaire de dresser brièvement et précisément l'histoire de la question. Nous débuterons par une présentation des différentes positions alternatives concernant la question de l'individuation.

En ce qui suit, nous suivrons donc la présentation historique du problème par Brentano seulement du point de vue précis qui nous renvoie à la question du contenu individuel.

Et enfin, une fois que nous gagnerons le contexte où la question psychologique du « mode d'existence de l'essence » se formule, nous tournerons le regard à l'interprétation brentanienne d'Aristote, pour trouver les ressources aristotéliennes de la question de représentation individuelle. En effet, le schème qui donne lieu à la question est essentiellement aristotélienne et consiste dans la formulation de « prise de forme sans matière ».

1.3. L'Articulation de deux questions chez Brentano : une esquisse.

Dans développement de la pensée de Brentano, comme nous l'expliquerons dans les pages suivantes, la question de l'individuation s'est formulée avant la formulation de la thèse d'intentionnalité. Notre hypothèse principale est que le deuxième concept, l'intentionnalité, émerge dans un contexte préparé par le premier, et que cette articulation historique, loin d'être fortuite, est en réalité une conclusion nécessaire de la question de l'individuation elle-même. En effet, pour qu'une intention soit dirigée vers quelque chose,

pour qu'elle ait un objet et soit véritablement une intention, elle doit être d'une manière ou d'une autre déterminée par cette distinction, et doit revêtir un caractère d'identification⁶⁰. Il est essentiel de souligner que l'état mental de l'esprit est indissociable de la distinction et de l'identification d'une chose dans la conscience.

Il est aussi essentiel de distinguer les applications de ces deux questions aux phénomènes psychiques et physiques. La question de l'individuation, dans ses deux aspects, peut s'appliquer aussi bien aux objets de la perception interne qu'externe, c'est-à-dire à l'intention ou au contenu de l'intention⁶¹. L'aspect noétique de la question, appliqué aux contenus, soulève la question de l'individuation des contenus mentaux. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit de distinguer les apparitions phénoménales d'une substance matérielle en supposant l'existence d'une entité fondamentale à la base de nos sensations dirigées vers elle, nous entrons dans le domaine de la question métaphysique.

De la même manière, en considérant que les actes psychiques sont individualisés en fonction de leurs contenus, nous abordons les principes noétiques d'individuation. En supposant par ailleurs l'existence d'une âme ou d'une substance spirituelle qui individualise tous les actes, nous introduisons alors un principe métaphysique d'individuation, sans nécessairement prendre en compte notre état noétique.

Selon la perspective de Brentano, il ne s'agit pas seulement de distinguer deux questions distinctes d'individuation, mais aussi de différencier deux applications distinctes de ces questions à la vie mentale. Dans l'approche brentanienne, la question métaphysique appliquée au domaine de la conscience explore le principe qui individualise un état mental, lui conférant son identité numérique et le distinguant réellement des autres états mentaux. Ainsi, il est important d'examiner l'objet secondaire, c'est-à-dire l'objet de la perception

⁶⁰ C'est pour cela que, selon notre croyance, Husserl confère à chaque acte intentionnel un tel caractère d'identification.

⁶¹ Par rapport à la question de savoir s'il existe une différence réelle entre « les contenus » et les objets, nous essayerons de rester neutre dans l'usage de notre vocabulaire. En effet, par le mot contenu, on peut entendre à la fois l'objet lui-même, comme le fait le dernier Brentano, ou une image psychique et immanente de celle-ci. En cela, nous préférons l'usage du mot « contenu » en mettant en suspens la question de la différence réelle entre le contenu et l'objet. Pour suivre le débat classique sur le sujet voir Husserl et Twardowski, *Sur les objets intentionnels*, trad. fr. Jacques English, Paris, Vrin, 1993.

interne, d'un point de vue brentanien. En effet, dans la perception interne, où l'on perçoit des phénomènes singuliers et où l'intention se rapporte à un objet distinctement des autres, il est légitime de se demander ce qui individualise mon intention en tant qu'objet de la perception interne. Selon Brentano, d'un point de vue métaphysique, un état mental est une entité individuelle qui se manifeste en tant que phénomène, objet de la perception interne, et qui est également déterminé de manière individuelle, tout comme un objet physique est celui de la perception externe.

En vérité, la question métaphysique de l'individuation prend alors la forme de l'individuation de la conscience ou de l'âme. Ce questionnement métaphysique a captivé Brentano dès ses jeunes années de recherche. Au début de son traité sur le principe d'individuation, il souligne que la question de l'individuation est intimement liée à l'une des questions les plus cruciales, à savoir l'immortalité de l'âme. Ainsi, en abordant ce sujet, Brentano aborde également l'aspect métaphysique de la question. Cette préoccupation demeure présente, comme en témoigne le premier chapitre de la *Psychologie* où il exprime le désir d'apporter une réponse à la question de l'immortalité⁶². En revanche, lorsqu'il défend méthodologiquement une "psychologie sans âme" et se concentre sur la classification ou la différenciation des actes de conscience en fonction de leur contenu - par exemple, la manière de distinguer une vision d'une couleur d'une autre - il se penche davantage sur l'individuation du contenu. Un exemple de la manière dont Brentano pose la question de l'individuation à propos de l'âme peut également se trouver dans le texte que nous avons évoqué précédemment :

Par exemple : une âme. (Il nous est maintenant indifférent de la considérer comme un corps ou comme un esprit). Si j'ajoute à cela la condition qu'elle pense, cette âme pensante n'est pas encore individuellement déterminée en tant que pensante ; elle sera différente en pensant à A ou à B. Mais même si j'ai dit qu'elle pense à A, elle manque encore de détermination individuelle complète⁶³.

⁶² Voir *PPE*, p. 29.

⁶³ « Zum Beispiel : eine Seele. (Es ist für uns jetzt gleichgültig, ob man sich diese als Körper oder als Geist denkt). Wenn ich zu ihr noch die Bestimmung füge, dass sie denke, so ist diese denkende Seele als denkende noch nicht individuell bestimmt; sie wird eine andere sein, insofern sie über A oder über B denkt. Aber auch wenn ich gesagt habe, dass sie über A denkt, entbehrt sie der vollen individuellen Bestimmtheit. » *OF*, p. 289.

Dans ce contexte, nous pouvons envisager que l'acte de conscience se détermine ou se différencie selon son contenu sans nécessairement avoir une connaissance du principe ultime de l'individuation de la conscience elle-même. Par exemple, dans une perception interne, je peux clairement percevoir que la vision de la couleur rouge est qualitativement différente de la vision de la couleur bleue, même si je ne saisis pas le principe fondamental qui les individualise et les distingue de la vision d'une autre personne.

En prenant en compte les références médiévales du concept d'intentionnalité, il n'est pas étonnant que la question logique de l'individuation (la question noétique) soit abordée à travers le prisme du vocabulaire de l'intention. Puisque tout objet réel est individuel, une intention doit nécessairement se diriger vers un être individuel pour avoir un objet réel. Si chaque « intention » est de nature « universelle », à l'instar des universaux de Porphyre, il est essentiel de déterminer le principe qui spécifie et individualise mon intention au point de la diriger vers cet objet particulier plutôt que vers un autre. En exprimant sa réflexion sur les questions ontologiques, Brentano a écrit les lignes suivantes :

Comme exemple, la considération d'un point rouge individuel peut nous servir, qui se distingue d'un autre point rouge par la différence de localisation. Il s'agit d'un point rouge situé à l'endroit L, tandis que l'autre est un point rouge situé à l'endroit O. Cependant, s'il se transformait en un point bleu au même endroit, il resterait certes un point situé à l'endroit L, mais ce ne serait pas le même point individuel, car il serait différencié qualitativement⁶⁴.

Nous proposons l'hypothèse que, selon Brentano et en conformité avec la tradition philosophique, la question du contenu intentionnel est essentiellement une question de spécification et d'individuation. Cette problématique revêt une importance cruciale dans le domaine de la psychologie, comme en témoigne également Oskar Kraus dans son *Introduction à la Psychologie du point de vue empirique* :

Une substance nous est donnée partout dans l'expérience, mais toujours seulement dans une extrême généralité, jamais dans ses espèces individualisantes les plus ultimes. Ainsi, le véritable

⁶⁴ « Als ein Beispiel mag uns die Betrachtung eines individuellen roten Punktes dienen, der sich von einem anderen roten Punkt durch die Verschiedenheit der Lokalisation unterscheidet. Er ist ein an dem Orte L befindlicher roter Punkt, während der andere ein an dem Ort O befindlicher roter Punkt ist. Würde er sich aber in einen blauen Punkt an derselben Stelle verwandeln, so bliebe er zwar ein im Orte L seiender Punkt, aber nicht individuell derselbe Punkt, weil er qualitativ differenziert wäre. » *OF*, p. 286-287

problème n'est pas comment les idées générales sont obtenues, mais comment les idées de l'individuel se forment⁶⁵.

La question de l'identification est la question de l'individuation de l'intention dans la mesure où cette dernière désigne un individu unique. Les deux questions, les questions métaphysique et noétique, sont donc intimement liées. Bien qu'il soit douteux que le principe d'individuation des états mentaux ait un caractère intentionnel ou non, tant que chaque activité intentionnelle est réellement différente d'une autre, le problème ontologique partage le même domaine de recherche que le problème d'identification – à ceci près que, tant qu'il s'agit de connaître le principe qui fait que je reste le même individu dans ces activités différentes, nous ne sommes pas au point de répondre que ce soit un principe intentionnel.

Ainsi, pour Brentano, il ne s'agit pas seulement de distinguer l'intention de cette couleur, il s'agit aussi bien de rendre compte de l'individuation de la vision elle-même. L'individuation de ce qui est représenté est l'individuation du contenu ; et l'individuation de l'acte de représenter est une question métaphysique. Par exemple, ce qui distingue ma représentation d'un livre sur la table de la représentation d'autrui voyant le même livre n'est pas encore une question d'identification, puisque nous identifions le même objet. En continuant de nous demander ce qui distingue encore ma représentation de celle d'un autre, nous sommes au-delà ou en-deçà de la question de savoir comment ce livre distingue mon intention d'une autre intention dirigée vers un autre objet. Du point de vue brentanien, cette différence n'est pas un non-sens pour la psychologie descriptive. La représentation d'une autre personne n'est que l'objet d'un jugement aveugle pour moi. Mais, ma propre perception, avec l'acte d'identification qu'elle porte en elle-même, est connue d'une manière évidente dans une perception interne. Sans entrer dans les complexités de ce concept chez Brentano, nous pouvons dire que, pour lui, l'individuation de actes comme une question ontologique est une question plus vaste que celle de l'individuation des contenus identifiés. Donc, la question s'est formée dans la croisée des questions

⁶⁵ « Eine Substanz ist uns wohl überall in der Anschauung mitgegeben, aber stets nur in äußerster Allgemeinheit, niemals in ihren letzten individualisierenden Spezies. Nicht das ist also das eigentliche Problem, Wie Allgemeinvorstellungen gewonnen werden, sondern wie es zu Vorstellungen von Individuellem kommt? » Oskar Kraus, « *Einleitung* » *PES*, p. XXX.

métaphysiques et logiques et peut-être pas le résultat d'une confusion de celles-ci. Cette généalogie montre bien l'origine commune des questions d'individuation et de celle des universaux.

Effectivement, si la détermination ultime de l'individu découle de sa matière en tant que principe non intelligible, la question métaphysique pose des limites à la question noétique. Cela soulève également un problème épistémologique lié à la connaissance du singulier. Cette approche des idées contribue, selon nous, à définir les contours de la question de l'individuation noétique, comme en témoigne ce passage éclairant de Thomas d'Aquin :

Et ce n'est pas non plus parce que les espèces intelligibles sont numériquement multiples et spécifiquement autres individus. Car être un individu n'est pas incompatible avec être intelligible en acte, puisqu'il faut dire que l'intellect possible et l'intellect agent, si l'on pose qu'ils sont des substances séparées non unies à un corps et subsistantes par soi, sont des individus, et sont pourtant intelligibles. *Mais ce qui est incompatible avec l'intelligibilité est la matérialité.* Le signe en est que, pour que les formes des choses matérielles deviennent intelligibles en acte, elles doivent être abstraites de la matière. Ainsi, les réalités où l'individuation se fait par telle matière désignée ne sont pas intelligibles en acte dans leur individualité. Mais si l'individuation ne se fait pas par la matière, rien ne s'oppose à ce que ce qui est individuel soit intelligible en acte. Or les espèces intelligibles, ainsi que toutes les autres formes, sont individuées par leur sujet, qui est l'intellect possible. C'est pourquoi, l'intellect possible n'étant pas matériel, on ne peut refuser aux espèces intelligibles individuées par lui d'être intelligibles en acte.

(e) En outre. Dans les réalités sensibles, pas plus que les individus multiples d'une même espèce, comme les hommes et les chevaux, les individus uniques dans leur espèce, comme ce soleil et cette lune, ne sont intelligibles en acte. Or les espèces sont individuées de la même manière par l'intellect possible, que celui-ci soit unique ou qu'il y en ait plusieurs, mais elles ne sont pas multipliées de la même manière dans la même espèce⁶⁶.

Nous verrons par la suite que la manière dont Brentano aborde la question se rapproche considérablement de cette approche formulée par Thomas. Effectivement, dans un texte qu'il a rédigé lorsqu'il était encore jeune, où la métaphysique de l'individuation est le thème central, Brentano a redécouvert cette question noétique en s'appuyant notamment sur la réponse thomiste à la question métaphysique. Ainsi, même s'il s'agit d'un travail inachevé d'un jeune philosophe, nous estimons que ce texte, littéralement intitulé *De Principio Individuationis*, mérite notre attention.

⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils II*, trad. par. Cyrille Michon, Flammarion, Paris, 1999, p. 302.

1.4. *De Principio Individuationis (1860) de Brentano.*

Le fait que la question de l'individuation se soit déjà formulée en termes d'intentions secondes nous importe, car selon notre lecture, la même aventure de la question s'est dessinée dans un texte de Brentano rédigé pendant ses années d'études à Münster en 1860, alors qu'il avait 22 ans⁶⁷.

Dès ses premiers écrits jusqu'à ses derniers travaux philosophiques, Brentano s'est intéressé au problème sous toutes ses formes, qu'elles soient psychologiques ou ontologiques. Ainsi, pour explorer l'évolution de la question psychologique au sein de la question ontologique, nous proposons de commencer par une analyse d'un écrit de jeunesse de Brentano. Après une description générale de la question ontologique dans ce traité, nous nous pencherons rapidement sur la question psychologique.

Toutefois, il est important de souligner que ces deux aspects ne sont pas totalement indépendants l'un de l'autre. En effet, selon Brentano lui-même, la question de l'individuation revêt une importance particulière car sans réponse à cette question, il est difficile de répondre de manière exhaustive aux interrogations sur les universaux et sur l'immortalité de l'âme. Comme nous le constaterons à travers les textes, ces deux questions, sous des formes variées, ont toujours préoccupé l'esprit de Brentano jusqu'à ses dernières œuvres. Ainsi, même si le texte que nous étudions provient de la période des études de Brentano, il parvient à formuler des questions essentielles de sa pensée en lien avec la question métaphysique de l'individuation.

En présentant la description et l'historique du problème selon Brentano, il est essentiel de mettre en lumière les motivations de son intérêt pour cette question, comme il l'explique au début du texte. Pour convaincre le lecteur de l'importance de cette question historique, Brentano souligne que la question de l'individuation est une condition

⁶⁷ Sur les années d'études de Brentano, voir « Elisabeth Baumgartner, Wilhelm Baumgartner, et Klaus Hedwig, *Franz Brentano – Die Studienjahre* » dans *BS XV/1*, 2017 p. 17-142.

préalable pour aborder deux autres questions qui pourraient sembler plus importantes ou pertinentes aux yeux de son lecteur.

Premièrement, écrit Brentano, il ne serait pas possible de proposer une solution complète à la question des universaux, sans proposer une formulation pour l'individuation de ces universaux⁶⁸. Et deuxièmement, la question d'individuation touche la question du survécu de l'âme⁶⁹. Donc, une psychologie de la connaissance et une psychologie de l'avenir en un sens très particulier du terme, la psychologie achevée qui puisse répondre à la question de l'immortalité,⁷⁰ sont déjà en projection quand le jeune Brentano traite de ce problème scolastique.

Si l'on considère très brièvement les problèmes qui préoccupèrent Brentano dans le développement de sa pensée, il est évident que ces raisons qu'il propose pour s'intéresser au problème d'individuation restent toujours valables. Et, selon toute apparence, les deux problèmes évoqués ici par Brentano ne sont pas à classer comme questions d'ontologie. Ainsi, la question selon Brentano ne concerne pas exclusivement l'ontologie, mais également sa psychologie et sa philosophie de connaissance. En suivant ces précisions du problème dans ce traité du jeune Brentano, nous passerons ensuite à un autre livre, *Psychologie d'Aristote*, pour déduire des thèmes continus de ces deux textes, un contexte formé à l'articulation des questions d'individuation et de l'intention.

Brentano commence par proposer une distinction, qui est selon nous dans la même ligne que nous proposons. De la sorte, il fait une distinction entre l'individualité et le principe d'individuation. Par l'individualité il faut entendre le fait qu'une chose a les marques distinctives de l'individu. Le principe d'individuation ne peut pas être indivisibilité ou incommunicabilité, par la raison très précise que ces concepts

⁶⁸ « Ohne sie die Lehre über die Universalien unvollständig bleibt. » *PI*, p. 505.

⁶⁹ « Fortdauer der Seele. » *PI*, p. 505.

⁷⁰ « Mais il faut y ajouter l'intérêt incomparable et particulier propre à la psychologie en tant qu'elle nous instruit de notre immortalité et devient ainsi, dans une nouvelle acception, science de l'avenir. C'est à la psychologie qu'appartient le problème d'espérance dans un au-delà. C'est à elle aussi de déterminer notre participation à une amélioration de l'univers. » *PPE*, p. 38.

n'expriment que les conséquences du fait d'être, les propriétés qui sont pour ainsi dire générales à tout ce qui est individuel.

Le texte commence avec une formulation très générale de la question dans la lignée de la tradition scolastique :

Ainsi, le principe d'individuation est celui par lequel la nature spécifique devient d'abord indivisible, ce qui permet à cet individu de se distinguer réellement des autres de la même espèce. Ensuite, le principe d'individuation (la raison intérieure) est celui par lequel la nature spécifique devient incommunicable, de sorte qu'il lui est désormais interdit d'être partagée par plusieurs comme le concept supérieur l'est par le concept inférieur, et par lequel cet individu se distingue réellement des autres de la même espèce⁷¹.

Tant qu'il s'agit d'un principe d'individuation, il s'agit, donc, d'un principe qui différencie réellement (*realiter*) une chose d'une autre. Le principe d'individuation est le principe de distinction réelle comme la distinction entre Platon vivant et Socrate vivant, mais il n'est pas un principe qui distingue le Socrate vivant de Platon mort, parce que cette dernière n'est pas une différence réelle et donc n'est pas issue d'un principe d'individuation. Il s'agit d'un principe qui ne fonctionne pas entre les entités réelles (*inter entia realia*).

Selon toute probabilité, cette spécification est importante pour Brentano parce qu'il veut souligner que le principe cherché soit une détermination réelle de la chose qui s'ajoute à sa détermination spécifique. Cela revient à dire qu'il n'est pas une négation ou une détermination modale.

Le plan que propose Brentano est le suivant :

1. Historique
2. Sens de la question. Est-elle inutile, vaine, puisqu'il n'y a que des choses individuelles ? Henri de Gand
3. Est-il nécessaire que chez tous les êtres le principe de l'individuation soit le même ?

⁷¹ « So ist das Prinzip der Individuation dasjenige oder (besser wovon zuerst die spezifische Natur unteilbar gemacht wird) wodurch dies Individuum zuerst realiter von andern derselben Species sich unterscheidet. Hiernach ist das Individuationsprinzip (der innere Grund) wodurch zuerst die spezifische Natur incommunicabel gemacht wird, so dass es ihr nun widerstreitet mehreren gemeinsam wie der der höhere Begriff den niederen zuzukommen und wodurch dieses Individuum zuerst realiter von den andern derselben Spezies sich unterscheidet. » *PI*, p. 512.

4. Quelle était probablement l'opinion d'Aristote ?
5. Qu'enseignaient les Arabes à Albert et Thomas ?
6. Qu'ont objecté les adversaires ? Scot, Durand, Occam, Leibniz, Henri de Gand.
7. Qu'enseignaient Scot et d'autres qui cherchaient d'autres solutions. En quoi se trompaient-ils ?
8. Thomas s'est-il clairement exprimé ? La doctrine des thomistes est-elle la vraie de saint Thomas ?
9. Thomas a-t-il raison ? Double composition des êtres matériels 1- de l'être et de l'essence, 2- de la matière et de la forme. Peut-on dire avec la même justesse, avec laquelle on dit que la forme donne l'essence, la matière donne l'individuation (*forma dat esse materia dat individuationem*) bien que l'existence, tout comme l'individuation, ait son fondement réel dans la première composition, et non dans la seconde.
10. Répétition des objections contre la théorie de saint Thomas.⁷²

Il est visible dans ce texte que, avant d'aborder le problème, le jeune Brentano évoque les critiques qui voient la question du principe d'individuation comme une fausse problématique. Les nominalistes rejettent la validité de cette question, puisqu'ils nient l'existence des universaux, des genres et des espèces. Il est important de préciser de manière plus claire que les nominalistes ne rejettent pas seulement l'existence des universaux en dehors de l'esprit, mais ils pensent également que les universaux ne peuvent pas exister même dans l'esprit. C'est le cas, par exemple, d'Occam, qui, selon Brentano, pense que lorsque nous effaçons les traits individuels d'une chose, notre pensée ne parvient qu'à un autre individu, mais pas à l'universel⁷³.

L'affinité de ces deux points de vue est dans leur rejet d'un principe intrinsèque qui fait la détermination ultime de l'individu. Le principe qu'on cherche alors ne peut pas être un principe comme cause efficiente, dans la mesure où celle-ci reste en dehors de l'individu. En s'interrogeant sur le principe d'individuation nous sommes en recherche d'un principe interne et positif de la chose.

La première [place] nous montre surtout la distinction entre la cause externe de l'individuation et la cause interne. La cause externe relève de la *causa efficiens*, mais le principe interne par lequel

⁷² « 1. Geschichtliches 2. Sinn der Frage. Ist sie nutzlos, eitel, da es nur individuelle Dinge gibt? Henry de Gand 3. Ist es notwendig daß bei allen Wesen das Princip der Individuation dasselbe sei? 4. Was war vermutlich die Meinung des Aristoteles 5. Was der Araber lehrten Albert und Thomas 6. Was wurde von der Gegnern eingewendet? Scotus, Durandus, Occam, Leibniz, Henrich von Ghent 7. Was lehrten Scotus und Andere, die andere Lösungen suchten. Worin irrten sie. 8. Hat Thomas klar sich ausgesprochen? Ist die Lehre der Thomisten die wahre des hl. Thomas? 9. Hat Thomas recht? Doppelte compositio der materiellen Wesen 1- aus Wesen und Sein, 2- aus Materie und Form. Kann man mit demselben Rechte, mit dem man sagt *forma dat esse*, sagen *materia dat individuationem*, obgleich die Existenz, wie die Individuation ihren eigentlichen Grund in der ersten Zusammensetzung hat, nicht in der zweiten.

10. Wiederholung der Einwände gegen die Theorie des hl. Thomas. » *PI*, p. 513.

⁷³ Brentano, « *Les sciences ecclésiastiques au moyen âge* », dans *EC II*, p. 204.

les individus d'une espèce se distinguent est la matière. Car il pense que la forme ne peut pas être le principe d'individuation, car elle est quelque chose de commun, la différence doit donc provenir de ce qui est différent chez les deux, et c'est la matière.

La deuxième [place] ajoute une deuxième [raison]. Nous trouvons partout dans la nature un principe actif et un principe passif. Le principe actif peut s'étendre dans son activité à de nombreuses choses et ainsi produire beaucoup de choses, mais le passif, même s'il était exposé à l'action de nombreuses forces actives, ne pourra être que le principe d'une chose, même si celle-ci devait être le produit de plusieurs facteurs. Lorsque plusieurs agents agissent sur la même chose, le produit final n'est qu'un seul⁷⁴.

Chez Platon le plus et le moins participent à l'un. Et cette participation est à l'origine des nombres⁷⁵. Dans ces remarques générales Brentano met en place que la faute de Platon était de poser les universaux hors de l'individu. Toutefois, en voyant le principe d'individuation dans *le plus et le moins*, et donc dans la matière ou tout court dans le mesurable, Platon a pu toucher la vérité. Mais, c'est Aristote qui a pu donner une réponse satisfaisante à la question pour la première fois. Dans son interprétation d'Aristote autour de la question, Brentano s'appuie sur deux textes principaux de la *Métaphysique*,⁷⁶ et un passage tiré de *Du ciel*. Dans les deux premiers passages, bien disputés autour du sujet, selon Brentano, Aristote nous dit très simplement que les choses numériquement distinctes le sont par leurs matières. Puisque nous nous intéressons à la pensée de Brentano, l'exactitude de cette lecture d'Aristote ne sera débattue ici.

⁷⁴ « Die 1te [Stelle] zeigt uns vor Allem die Unterscheidung der äußern Ursache der Individuation von der Inneren. Die äußere fällt in die causa efficiens, das innere Princip aber wodurch sich die Individuen einer Species unterscheiden ist die Materie. Denn die Form meint er könne das Individuationsprincip nicht sein, da diese ja etwas Gemeinsames sei, die Verschiedenheit müsse aus dem bei beiden Verschiedenen stammen und dies sei die Materie. »

« Diesen fügt die 2te Stelle einen 2ten [Grund] bei. Wir finden überall in der Natur ein actives und ein passives Princip. Das active kann sich nun in seiner Thätigkeit auf Vieles erstrecken und so Vieles hervorbringen, das passive aber, angenommen sogar, daß es der Einwirkung vieler activer Kräfte ausgesetzt wäre, wird doch nur das Princip eines Dinges sein können, wenn dieses auch das Product mehrerer Factoren sein sollte. Wen mehrere Wirkende auf dasselbe wirken, so ist das Gewirkte ja doch nur Eines. » *PI*, 530-531.

⁷⁵ « Doch so viel geht daraus hervor, wenn auch nur die Ähnlichkeiten der Formen von den Dingen participirt werden, so wird doch von einer Form eine, nicht von jedem Ding eine andere Ähnlichkeit participirt, sondern der Unterschied der materiellen Dinge, die an einer Idee participiren, hat seinen Grund in der Materie; in ihr liegt das lange und kurze, das breite und enge, das hohe und niedrige; und durch diese in dem Subjekt ruhenden Dualitäten wird die Mehrheit der Individua einer Species oder um genauer platonisch zu reden die Mehrheit der materiellen Dinge, die an der in immateriellen Idee participiren, möglich. Wir werden sehen, wie in diesem Satze ein Keim der Wahrheit liegt. Sis ist getrübt durch die Irrthümliche Auffassung des Verhältnisses der Species zu den Dingen und Aristoteles Aufgabe war es, sie von ihren unreinen Beimischungen zu befreien. » *PI*, 527-528.

⁷⁶ Aristote, *Métaphysique*, Z 8 1034a 4 ; A 6 988a 3-6 ; A 8 1074a 31-38.

La majeure partie du texte est consacrée à la réponse apportée par Thomas d'Aquin à la question de l'individuation. Il est indéniable que Brentano nourrissait une profonde admiration pour Thomas d'Aquin. Dans les années suivantes, lorsqu'il a élaboré sa formulation des « quatre phases de la philosophie » expliquant l'évolution et la dégénérescence de la pensée philosophique en quatre étapes, Thomas d'Aquin a été considéré comme le sommet de la philosophie médiévale avant sa décadence débutant approximativement avec Duns Scot⁷⁷.

Avant d'aborder la présentation par Brentano du principe d'individuation chez Thomas d'Aquin, il est néanmoins essentiel de faire une remarque d'ordre historique et méthodologique. Il convient notamment de souligner que parmi les textes cités par Brentano dans son analyse de Thomas d'Aquin, certains d'entre eux sont sujets à controverse quant à leur authenticité, notamment deux traités sur les universaux et un traité thématique sur le principe d'individuation. Cependant, malgré les questionnements entourant l'authenticité de ces textes, les propositions sélectionnées par Brentano restent en accord avec les idées présentes dans des textes dont l'authenticité n'est pas contestée. Notre intérêt se porte donc davantage sur la position de jeunesse de Brentano que sur la véritable philosophie du Docteur Angélique.

La longueur du commentaire reflète le fait que le point culminant de ce traité réside dans la conception thomiste de l'individuation. Effectivement, après l'avoir expliqué, Brentano ne poursuit ses recherches que pour répondre aux critiques des théories de Thomas. Cependant, en considérant le texte d'un point de vue externe et en prenant en compte le problème du contenu intentionnel, il apparaît que ces passages méritent un commentaire détaillé.

La partie sur Thomas débute par une distinction entre « deux modes d'existence de l'essence » :

⁷⁷ « Mais voilà ! » écrit Brentano, « Immédiatement après Thomas commence le déclin de la philosophie médiévale. » « Les quatres phases de la philosophie », dans *EC I*, p. 150.

L'essence par laquelle les choses ont leur être est reconnue par notre entendement, et nous avons donc deux façons de distinguer son existence, 1. son existence dans les choses, 2. son existence dans notre entendement, où elle a été reçue⁷⁸.

Il faut remarquer ici que Brentano utilise un vocabulaire scolastique. Il ne parle pas de l'existence simplement, mais il parle de l'existence de l'essence. Cela rend évident que l'essence a deux modes différents. Ensuite, Brentano précise le mode d'existence dans l'intellect par l'immatérialité.

La diversité des deux types d'existence réside 1. dans le fait que, pour les êtres matériels, ils existent de manière immatérielle dans l'esprit, 2. pour tous les êtres, matériels et immatériels, dans le fait qu'ils ne sont pas perçus de la même manière que dans les choses, mais d'une certaine indétermination et généralité⁷⁹.

En conclusion, Brentano explique que, selon Thomas, le principe d'individuation pour les substances composées est la matière. Cela soulève une problématique que Thomas lui-même reconnaît dans les textes tirés de *Somme contre les gentils*. Si les choses matérielles existent de manière immatérielle dans l'esprit, uniquement selon leur essence, elles ne sont connues de nous que de manière incomplète. Cette assertion complexifie la question noétique d'individuation, car lorsque les choses sont présentes dans l'intellect uniquement sous leur forme, leur individuation est perdue dès qu'elles y sont appréhendées⁸⁰.

Ce point crucial marque un tournant dans l'évolution historique du sujet de notre questionnement. En effet, dans le cas de Thomas, le principe métaphysique étant défini comme un principe que l'on ne peut pas saisir dans l'intellect, une recherche est menée

⁷⁸ « Das Wesen nun, durch welches die Dinge Sein haben, wird von unserem Verstande / erkannt, und wir haben daher 2 Weisen seiner Existenz zu unterscheiden, 1. seine Existenz in den Dingen, 2. seine Existenz in unserem Verstande, in welchem es aufgenommen wurde. » *PI*, p. 538.

⁷⁹ « Die Verschiedenheit der beiden Arten der Existenz besteht aber 1. bei den materiellen Wesen darin, daß sie im Verstande in immaterieller Weise existieren, 2. bei allen Wesen, materiellen und immateriellen darin, daß sie) nicht in derselben Bestimmtheit, in welcher sie in den Dingen existiert, sondern in einer gewissen Unbestimmtheit und Allgemeinheit aufgenommen wird. » *PI*, p. 538-539.

⁸⁰ Thomas explique sa position, par exemple dans *Somme Théologique*, en écrivant les lignes suivantes : « Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. » Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Q85, A1, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 742.

pour trouver un autre principe permettant de discerner les choses dans l'intellect. Ainsi, nous assistons ici à un tournant où la question noétique se fond dans la question métaphysique. En reprenant le raisonnement présenté par le jeune Brentano sous la forme d'un syllogisme, nous pouvons aboutir à la démonstration suivante :

Prémisse 1 : le principe d'individuation, c'est-à-dire, la cause intrinsèque de la dernière détermination réelle de l'essence pour les substances composées est la matière.

Prémisse 2 : dans l'intellect la forme est prise sans matière.

Conclusion : dans l'intellect l'essence perd cette détermination finale et devient communicable. Et cette conclusion est exprimée par Brentano dans le texte, de la manière suivante :

Par conséquent, l'essence ainsi reconnue est appelée universelle ; car en perdant cette dernière détermination extrême, l'abstrait ne correspond plus seulement à un individu. Il s'applique à de nombreux individus, c'est pourquoi saint Thomas dit : *Universale est, quod est unum in multis* (Com. de An. I, 1) et à un autre endroit il dit : (Tract. I De univ[ersalibus]) *Aristotelis sententia vera est sc[ilicet] quod universale est in multis et unum prater multa*. L'universel est présent dans les choses individuelles, mais bien sûr pas en tant qu'universel, mais en perdant son universalité, de sorte qu'on pourrait dire plus précisément que la même essence qui est dans l'universel est présente dans les choses, mais là-bas sans sa dernière détermination, ici dans sa détermination en tant qu'essence individuelle. Dans les choses, l'universel n'est que potentiel, en acte il est en dehors des choses et devient actuel par l'intellect ; c'est de lui que l'essence reçoit le caractère du général et de l'attribuable⁸¹.

L'objet propre de notre entendement est maintenant, comme le dit Thomas (dans la S. Th, de principio Individuationis etc.), l'essence (*Wesenheit*) des choses sensibles. Mais il ne perçoit pas cette essence de la même manière qu'elle se trouve dans les choses elles-mêmes, mais dans une certaine généralité, il l'abstrait de leurs déterminations particulières, de leurs caractéristiques individuelles ; et comme la nature de la chose, dans la mesure où ses différences avec telle ou telle autre restent ignorées de cette manière, n'est plus seulement la nature de la chose en soi mais aussi de beaucoup d'autres, le concept obtenu par l'entendement est une abstraction, un prédicable, c'est-à-dire une détermination que l'on peut attribuer à beaucoup de choses. L'universel dans

⁸¹ « Daher wird die so erkannte *Wesenheit* universale genannt; denn dadurch dass sie jene letzte, äußerste Bestimmtheit verloren hat, entspricht das Abstractum nicht mehr bloß einem Individuum. Sondern es kommt vielen Individuen zu, weshalb der hl. Thomas sagt: *Universale est, quod est unum in multis* (Com. de An. I, 1) und an einer anderen Stelle sagt er: (Tract. I De univ[ersalibus]) *Aristotelis sententia vera est sc[ilicet] quod universale est in multis et unum prater multa*. Das Universale ist in den einzelnen Dingen, aber natürlich nicht als Universale, sondern mit Verlust seiner Universalität, so dass man genauer sagen würde, dieselbe *Wesenheit*, die das im Universale ist, ist in den Dingen, aber dort ohne ihre letzte Bestimmtheit, hier in ihrer Bestimmtheit zum individuellen Wesen. In den Dingen ist das Universale nur *potentia*, *actu* ist es außer den Dingen und wird *actu* durch den *intellectus*; von ihm empfängt die *Wesenheit* den Character des Allgemeinen und Beilegbaren. » *PI*, p. 539.

l'entendement est un universel en acte, dans les choses il n'est que potentiel car il contient en lui la possibilité, par l'abstraction de l'entendement de ses caractéristiques singulières, d'être purifié et élevé à un universel réel⁸².

La distinction tripartite reprise ici est en fait avicennienne. Avicenne l'annonce au début du cinquième livre de sa métaphysique :

Nous dirons : l'universel peut se dire à trois points de vue (1) on dit universelle « l'intention » en tant qu'elle est attribuée en acte à plusieurs, comme l'homme; (2) et on appelle universelle l'intention qui est susceptible d'être attribuée à plusieurs, bien qu'il n'y ait pas comme condition qu'ils existent en acte, comme « l'intention » de maison heptagonale : elle est universelle, parce que de par sa nature, elle se dit de plusieurs, mais il n'est pas du tout nécessaire que ces plusieurs existent, et même aucun d'eux; enfin, (3) l'universel se dit de « l'intention » que l'on peut sans obstacle se représenter comme attribuée à plusieurs⁸³.

Cette tripartition, caractérisée par l'utilisation du vocabulaire de l'intention, sera également reprise par Duns Scot. Selon cette division, les universaux résident d'abord dans l'esprit divin. Ensuite, ils sont présents dans les choses, mais ils existent potentiellement en elles, d'une manière quasi-incomplète. Le mode d'existence de l'essence dans les choses est désigné par le terme de « nature ». Enfin, dans l'intellect, ils sont actualisés.

Les principales différences entre les deux sont donc les suivantes : 1. les universaux en tant qu'universaux ne sont que dans l'esprit, mais dans les choses particulières seulement dans la mesure où la nature (à qui l'universalité appartient) est universelle dans les choses particulières. 2. l'universel dans l'âme, où il est reçu par une *espèce* qui est elle-même singulière, se trouve toujours comme un accident, tandis que dans les choses, selon qu'il contient la nature d'une substance ou d'un accident, il peut être une substance ou un accident. 3. l'universel est d'abord dans les choses,

⁸² « Das eigentliche Object unseres Verstandes nämlich ist jetzt, wie Thomas (in der S. Th, de principio Individuationis etc.) sagt, die Wesenheit der sensiblen Dinge. Aber diese Wesenheit nimmt er nicht in der Weise auf, wie sie in den Dingen selbst sich findet, sondern in einer gewissen Allgemeinheit, er abstrahiert von ihren besonderen Bestimmungen, ihren individuellen Beschaffenheiten; und da die Natur des Dinges, insofern auf diese Weise seine Unterschiede von diesem und jenem andern unberücksichtigt bleiben, nicht mehr die Natur des Dinges allein / sondern auch vieler andern ist, so ist der die vom Verstande gewonnene Begriff Abstraktion, ein Prädicabile, d.h. eine Bestimmung, die man von vielen aussagen kann. Das Universale im Verstande ist ein universale actu, in den Dingen ist es nur potentia weil es die Möglichkeit in sich schließt durch die Abstraktion des Verstandes von seine singulären Beschaffenheiten gereinigt und zu einem wirklichen Universale erhoben zu werden. » *PI*, p. 539-540.

⁸³ Avicenne, *La Métaphysique*, trad. fr. Georges Anawati, Paris, Vrin, 1978, p. 233. Dans la traduction latine le même texte se présente de la manière suivante : « Dico igitur quod universale dicitur tribus modis: dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo; et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectum, sicut intentio domus heptangulae, quae universalis est eo quod natura eius est posse praedicari de multis, sed non est necesse esse illa multa; immo nec etiam aliquod illorum; dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis ». Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Édition critique de la traduction latine S. Van Riet, Louvain, Éditions Peeters, 1980, p. 227.

et est ensuite reçu par l'intellect ; la connaissance provient des choses sensibles ; *nihil est in intellectu nisi quod prius fuerit in sensu*⁸⁴.

Il convient également de noter que dans ce texte, Brentano reprend parfois cette distinction tripartite en utilisant une terminologie empiriste. Dans cette optique, en employant les expressions « *in der Seele* » (dans l'âme) et « *im Verstand* » (dans l'esprit), la question se pose : quel mode d'existence correspond à l'essence dans la perception ? En d'autres termes, la perte de la détermination finale et de l'incommunicabilité est-elle uniquement liée à l'entendement, ou bien survient-elle déjà au niveau de la perception ? Cette question est simplement soulevée ici. Il convient de noter que cette problématique préoccupera Brentano jusqu'à la fin de sa vie.

Il convient également de souligner que le mot latin de *species*, mis en avant par Brentano dans le texte, agit comme un terme intermédiaire. Pour Thomas, l'intentionnalité est expliquée de manière assez générale comme une sorte de similitude établie entre l'espèce ou la nature des choses et les espèces sensibles ou intellectuelles présentes dans l'esprit⁸⁵.

Selon toute vraisemblance, la référence de Brentano à la théorie de l'espèce, « qui est elle-même singulière » nous suggère qu'il souscrit à l'idée que l'espèce sensible est également individuelle. La connaissance commence par l'espèce (*species*) sensible. Cela signifie que, dans la perception de cette chose, de cette couleur rouge, nous disposons d'une image particulière de la rouge qui appartient à cet objet. Puis, quand l'espèce sensible est abstraite d'autres qualités concomitantes, nous obtenons l'espèce intelligible, le rouge en général. Les essences des choses sensibles, comme le dit le passage que nous avons cité, sont pris dans l'intellect selon une certaine généralité. Donc, c'est seulement

⁸⁴ « Die Hauptunterschiede zwischen beiden sind daher 3.1. dass die Universalien als Universalien nur im Geiste sind, in den einzelnen Dingen aber nur insofern als die Natur (der die Allgemeinheit zukommt) das Universale in den einzelnen Dingen ist. 2. daß das Universale in der Seele, wo es durch eine Species aufgenommen wird, die selbst singulär ist, immer als Akzidenz sich findet, während es in den Dingen, je nachdem es die Natur einer Substanz oder eines Accidenz enthält, Substanz oder Akzidenz sein kann. 3. ist das Universale zuerst in den Dingen, und wird von ihnen in 2ter Stelle vom Intellectus aufgenommen; von den sensiblen Dingen geht die Erkenntnis aus, nihil est in intellectu nisi quod prius fuerit in sensu. » *PI*, p. 540.

⁸⁵ Cf. Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität in der Mittelalter*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 87.

dans la mesure où elle reste dans la perception que l'essence de la chose maintient son individualité. Dès qu'elle est prise par l'intellect elle devient universelle. Pour reformuler l'enjeu en termes de notre question essentielle, on peut dire que, chez Thomas, et cela toujours selon la lecture de Brentano, l'individuation du contenu est perdue dans l'entendement.

Ce débat sur l'universalité de la perception nous préoccupera quand nous nous penchons sur *La psychologie d'Aristote*. Qu'il nous suffise pour l'instant que la connaissance complète de la chose individuelle n'est pas une connaissance de celle-ci avec toutes les déterminations qu'elle implique. Cela revient à dire que la connaissance de la chose individuelle dans son individualité n'est pas possible.

Nous observons ainsi que la partie consacrée à Thomas de ce court traité, dans laquelle la question métaphysique d'individuation soulève une problématique d'intentionnalité, met en évidence, à notre sens, l'aspect noétique du problème. En d'autres termes, il s'agit de se demander de quelle manière une chose réelle et individuelle peut exister dans la conscience. Nous pouvons également constater que, dans le même lieu, Brentano aborde déjà la question de mode d'être d'une chose à l'esprit. De la sorte, l'universel étant actuellement dans l'esprit, la chose y perd sa détermination finale. En tant qu'il est connu, une chose n'est pas distinguée d'une autre chose de la même espèce.

Ces conclusions peuvent sembler indifférentes pour la théorie de l'intentionnalité, puisque le concept n'apparaît pas dans cet écrit de jeunesse de Brentano. Une telle objection ne serait pas infondée. Pour y répondre, nous proposons de mettre en relief les mentions de ce « mode d'existence immatérielle » dans les autres travaux de Brentano. Il s'agit de préciser le sens de l'inexistence mentale ou spirituelle sans utiliser le vocabulaire de l'intentionnalité, et ensuite de montrer qu'il s'agit en réalité de la même chose. Il semble que Brentano trouve chez Thomas une distinction entre les deux modes d'existence de la chose réelle, et le modèle de cette distinction se construit sur le schème aristotélicien de la perception.

La formation de Brentano à Münster, sous l'influence de Clemens, a été une source de la conception ultérieure de l'intentionnalité, comme l'indique le travail détaillé d'Elisabeth et Wilhelm Baumgartner ainsi que de Klaus Hedwig :

Brentano, qui a été sensibilisé à la doctrine médiévale de l'intentionnalité chez Hettinger à Würzburg, a appris chez Clemens le vocabulaire objectif souvent utilisé dans la scolastique tardive, ainsi que chez Suarez, qui a ensuite été utilisé par Descartes et Spinoza pour décrire et différencier plus précisément le statut des entités mentales. Dans ses premiers travaux sur Suarez, il note (à Disp. met. II, sect. 1, n. 1) : « Les scolastiques distinguent partout entre le concept formel et le concept objectif » (FrSchr 15 100.381 et R3 0016). Il s'agit d'un terme que Brentano utilisera pour préciser le statut épistémique du perçu en tant que perçu chez Aristote (De an. II, 4-5) : ce qui est perçu sensoriellement et mentalement est présent dans le connaissant « sans la matière »⁸⁶.

Les manuscrits de l'époque témoignent du fait que Brentano a pris des notes sur le concept de « l'être objectif » chez Suarez, terme technique désignant l'objet intentionnel. Selon les auteurs, ceci marque la première conception d'intentionnalité chez Brentano, qui est développée à la fois dans la *Dissertation sur les diverses acceptions de l'être chez Aristote* et dans la *Psychologie d'Aristote*. Avant de poursuivre avec ce texte, il est important de souligner que ces années d'études ont marqué le début d'une première conception d'intentionnalité en relation directe avec la question d'individuation. Il convient donc de préciser l'articulation des concepts suivants dans les premiers textes de Brentano :

- le concept d'intentionnalité.
- le concept de l'être objectif
- le problème du principe d'individuation

⁸⁶ « Brentano bereits bei Hettinger in Würzburg auf die mittelalterliche intentio-Lehre aufmerksam wurde, lernte er bei Clemens die in der Spätscholastik, ebenso bei Suarez häufig eingesetzte objective-Terminologie kennen, die später auch von Descartes und Spinoza herangezogen wurde, um den Status mentaler Entitäten genauer zu beschreiben und zu differenzieren. In der frühen Suárez-Arbeit notiert er (zu Disp. met. II, sect. 1, n. 1): „Scholastici ubique distinguunt inter conceptum formalem et conceptum objectivum“ FrSchr 15 100.381 u. R3 0016). Es handelt sich um einen Begriff, den B. einsetzen wird, um den epistemischen Status des Wahrgenommenen als wahrgenommen bei Aristoteles (De an. II, 4-5) präzise zu bestimmen: Das sensuell und mental Erkannte ist als Erkanntes im Erkennenden „ohne die Materie“ gegenwärtig (PsA, 80, Anm. 6; vgl. bereits MBS, 37. u. ö.) ». Elisabeth Baumgartner, Wilhelm Baumgartner, et Klaus Hedwig, « Franz Brentano – Die Studienjahre » dans *BS XV/1*, 2017 p. 68.

Ce travail de jeunesse de Brentano nous donne clairement l'idée qu'il a considéré le problème de l'individuation, comme il l'avoue au début du traité, comme un problème concernant le mode d'existence des choses dans l'esprit. Il convient de s'interroger sur la question de savoir si les expositions dans ce texte ont eu une influence quelconque sur les travaux ultérieurs de Brentano. Le meilleur point de départ pour procéder, à notre avis, est la thèse d'habilitation de Brentano où l'on peut trouver les premières esquisses de la thèse d'intentionnalité. Ainsi, afin de retracer l'origine de la théorie de la perception et de l'intellection et de déterminer ce que nous avons retenu de ce texte de jeunesse dans le contexte du développement de la philosophie de Brentano, en suivant l'appareillage conceptuel mentionné précédemment, nous nous tournons vers son interprétation de la psychologie aristotélicienne.

1.5. La psychologie d'Aristote

Dans les lignes précédentes, nous avons mis en lumière le schème de la perception qui guide la conception de l'individuation et des différents modes d'existence, que ce soit en réalité ou dans l'intellect. Nous nous efforcerons désormais de montrer que ce même schème est également en vigueur dans sa formulation de l'intentionnalité, tel que présenté dans son livre *Psychologie d'Aristote*.

En abordant la formulation de l'intentionnalité, nous souhaitons soutenir l'idée selon laquelle la première manifestation de la thèse d'intentionnalité peut être identifiée dans le texte. Il est donc nécessaire de localiser d'abord le passage en question et de démontrer qu'il s'agit bel et bien d'intentionnalité dans ce texte. Ensuite, nous établirons un lien entre deux occurrences du même schème, celui de la « reprise de la forme sans matière ».

Pour avancer dans notre analyse du concept d'intentionnalité en lien avec les conclusions de notre enquête sur le principe d'individuation, nous tâcherons d'exposer certains concepts présents dans la *Psychologie d'Aristote*. Dans un passage tiré de chapitre sur la perception, Brentano écrit de la manière suivante :

Certes, nous ne ressentons pas le froid en tant que tel, sinon les plantes et les corps inorganiques ressentiraient aussi le froid, mais en tant que le froid existe objectivement, c'est-à-dire en tant que perçu en nous, donc en tant que nous absorbons le froid sans être nous-mêmes le sujet physique de celui-ci, qui ne peut recevoir cette forme ou toute autre forme que s'il est altéré. C'est pourquoi Aristote dit dans le douzième chapitre du deuxième livre De l'âme que le sens reçoit les formes sensibles sans matière et explique cela par la comparaison de la cire qui prend la forme du sceau sans l'or ou le fer en elle.

Nous n'utilisons pas ici et dans ce qui suit le terme « objectif » dans le sens courant plus récent, mais dans celui que les Aristotéliciens du Moyen Âge avaient l'habitude d'associer à cela (avec l'objectif scolastique), ce qui permet une désignation très concise et précise de la doctrine aristotélicienne. Matériellement, en tant que caractéristique physique, le froid est dans le froid ; en tant qu'objet, c'est-à-dire en tant que ressenti, il est dans celui qui ressent le froid. Voir De Anim. III, 2. §. 4 ff. p.425, b, 25, où Aristote dit que le αἰσθητόν κατ' ἐνέργειαν est le sens⁸⁷.

Dans ce texte non seulement les locutions telles que *l'existence à nous* ou *dans l'entendement* continuent de figurer, mais un concept du vocabulaire scolastique, le concept d'*être objectif*, s'y ajoute. Et Brentano nous signale qu'est-ce qu'il entend par ce concept. Les ressources de Brentano dans le texte ne sont pas très claires. Car dans le note où il explique l'origine du concept, il parle de la philosophie scolastique en lignes assez générales. Mais nous pouvons suivre une ligne de penser qui arrive au moins jusqu'à Suarez⁸⁸ par l'intermédiaire de Descartes. Pour l'influence du vocabulaire cartésien, nous pouvons trouver une évidence directe dans les textes ultérieures⁸⁹. Or, tant qu'il s'agit de Suarez, nous savons bien que le jeune Brentano avait étudié sur ce le scolastique espagnol, et même avait eu, pour un certain temps, le projet de rédiger une dissertation sur lui. De toute façon, comme la conception cartésienne ne sont pas très différentes l'une de l'autre, nous pouvons nous satisfaire de citer le passage où le maître jésuite propose la distinction :

⁸⁷ « Allein nicht insofern wir kalt werden, empfinden wir das Kalte, sonst würden auch Pflanzen und unorganische Körper empfinden, sondern insofern das Kalte objectiv, d. h. als Erkanntes in uns existiert, also insofern wir die Kälte aufnehmen, ohne selbst das physische Subject derselben zu sein, welches nur, indem es alterirt wird, diese oder irgendwelche andere Form empfangen kann. Darum sagt Aristoteles im zwölften Capitel des zweiten Buches von der Seele, dass der Sinn die sensibelen Formen ohne Materie aufnehme und erläutert dieses mit dem Gleichnisse des Wachses, welches die Gestalt des Siegels ohne das Gold oder Eisen in sich aufnimmt.

Wir gebrauchen den Ausdruck « objectiv » hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der in neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit (mit dem scholastischen objective) zu verbinden pflegten, und der eine sehr kurze und präzise Bezeichnung der Aristotelischen Lehre ermöglicht. Materiell, als physische Beschaffenheit, ist die Kälte in dem Kalten; als Object, d.h., als Empfundenes, ist sie in dem Kältefühlenden. » Vgl. De Anim. III, 2. §. 4 ff. p.425, b, 25, wo Aristoteles sagt dass das αἰσθητόν κατ' ἐνέργειαν im Sinne sei. » PA p. 80-81.

⁸⁸Francisco Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 2 : « De ratione essentiali seu conceptu entis, sect. 1 : Utrum ens in quantum ens habeat in mente nostra unum conceptum formalem omnibus entibus communem ». n. 1. trad. fr. Jean-Paul Coucou, Paris, Vrin, 1998, 199.

⁸⁹ WE, p.17.

Nous appelons concept objectif la chose ou la raison, qui, proprement ou immédiatement, est connue ou représentée au moyen du concept formel ; par exemple, lorsque nous concevons un homme, l'acte que nous faisons pour le concevoir dans notre esprit s'appelle le concept formel, par contre, l'homme connu et représenté par cet acte, désigne le concept objectif⁹⁰.

Pour pouvoir distinguer la perception du changement physiologique d'un corps chez Aristote, Brentano reprend la distinction entre la forme et la matière et explique que pour Aristote dans une perception, c'est uniquement la forme de l'objet qui est prise par l'esprit. Suivant l'exemple, quand le froid est « senti » c'est une certaine forme du froid qui est dans l'esprit et l'esprit n'est pas plus froid à cause de cette sensation, le sujet d'un tel changement est le corps. Le corps devient réellement plus froid qu'avant l'esprit ne fait qu'en garder la forme. En termes de la Psychologie, dans le premier il s'agit d'un phénomène physique. Et, pour différencier plus nettement une telle « inexistence » il utilise le concept d'être objectif. Autrement dit, selon Brentano et apparemment selon Aristote, les choses existent « in uns » objectivement, selon leur forme abstrait de leur matière.

Si nous comparons ce passage au fameux passage de l'intentionnalité, nous voyons qu'il s'agit également de l'inexistence avec la seule différence que cette fois, au lieu de l'adjectif « intentionnel », nous rencontrons l'adverbe objectivement. Même si le même adjectif et la même distinction, opérée dans le passage de *Psychologie*, ne se montrent pas, une formulation telle que « *in uns objektiv existieren* » nous permet de dire que la thèse de l'intentionnalité est déjà formulée dans *Psychologie d'Aristote*, sauf son contexte méthodologique de démarcation des phénomènes psychiques.

Il convient également de mentionner que, dans la *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano explique l'adjectif « intentionnel » en se référant à la même expression « exister à titre objectif dans quelque chose »⁹¹. Encore plus précisément, il dit,

⁹⁰ Sur les origines philosophiques du concept, Marco Forlivesi, « La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri », dans *Les études philosophiques*, 2002/I, 3-30. Klaus Hedwig, *Der scholastische Kontext der Intentionalen bei Brentano*, Grazer Philosophische Studien, vol.5, 1978, p. 67.

⁹¹ *PPE*, p. 101; « gegenständlich (objektive) in etwas sein » *PES I*, p. 124.

dans le deuxième livre, que « les scolastiques emploient bien plus fréquemment encore le terme objectif »⁹².

Si nous suivons le développement de pensée du jeune Brentano, surtout son intérêt aux questions psychologiques et le primat ontologique qu'il accorde à la substance individuelle même avant sa *Dissertation* sur Aristote, il y a toute vraisemblance qu'ils existe une relation profonde entre ces deux domaines de recherche. Et un de ces termes possibles nous trouvons dans la continuité de l'usage du concept de la forme, plus exactement, la thèse de la nature immatérielle de qui existe dans l'esprit. Dans le texte sur le principe d'individuation, la forme est dans l'esprit en tant que l'universel in actu. Le principe d'individuation étant la matière, la forme présente à l'esprit dénué de ce principe. Dans la *Psychologie d'Aristote*, cette distinction de la matière sert à expliquer la nature de la sensation. Dans tous les deux cas il s'agit d'une reprise de la formulation aristotélicienne de « forme sans matière ».

Que ces deux questions se rapprochent par le moyen terme de la forme (*eidos*) se montre aussi très nettement dans une deuxième note dans le même livre. Il s'agit d'une note plus de deux pages où Brentano identifie la forme d'intelligible avec la détermination formelle de la chose. Pour les choses matérielles, écrit-il, l'intelligibilité s'arrête avec l'espèce dernière. Car, le principe d'individuation sous une espèce étant la matière, et donc un principe qui est en lui-même indéterminé, la chose individuelle matérielle reste inintelligible dans son individualité.

L'on pourrait de demander si dans ce texte, quand Brentano parle de la forme, s'agit-il vraiment d'une sorte du contenu intentionnel ? Pour vérifier une articulation des thèmes de l'intentionnalité et l'individuation par les moyen termes de la forme ou l'espèce (et cela sans doute au sens du *species* latin des scolastiques) il nous faut établir d'une manière stricte que le même concept d'intentionnalité est déjà en vigueur dans le livre de jeunesse de Brentano qui date de 1867.

⁹² *PPE*, p. 199 ; « Die Scholastiker gebrauchen weit häufiger noch statt « intentional » den Ausdruck « objektiv. » *PES II*, p. 8.

Tout au long du chapitre sur la sensation, Brentano pose à plusieurs reprises une distinction entre « l'objectif » et « le matériel ». Et il est tout à fait évident que cette distinction, avec la formule de « *to eidos aneu tes hules* » qui en découle va être le premier modèle dans sa compréhension de l'intentionnalité⁹³. Il y a donc toute apparence que le mot « objectif » est pris par Brentano comme l'équivalent du mot « formelle ». Et cette lecture d'Aristote reprend les termes par lesquels il avait exposé la question d'individuation chez Thomas.

Et dans la note qui s'ajoute à ce passage que nous avons déjà cité en haut, il précise sur son usage de l'adjectif « objectif » :

Nous n'utilisons pas ici et dans ce qui suit l'expression "objectif" dans le sens habituel de nos jours, mais dans celui que les aristotéliens du Moyen Âge avaient l'habitude d'associer à cela⁹⁴.

Le concept de l'objectif, comme l'explique Brentano dans un note, est pris ici au sens des scolastiques. Même si le contexte interrogatif de la *Psychologie* n'est pas présent dans ce texte, il y a toute vraisemblance que le concept d'intentionnalité est déjà présent. En effet, Brentano nous écrit deux choses complémentaires qui ne font croire à cela. Au premier, les choses existent en nous (*in uns existieren*) en tant qu'elles sont connues, sous le mode de « l'être objectif ». Et deuxièmement, Brentano identifie ce mode d'existence au mode d'existence de la forme. Quand je vois la couleur rouge, suivant cette distinction, je l'ai formellement en moi, mais je ne suis pas rougi, c'est-à-dire, l'existence ne rouge en moi n'est rien de matérielle⁹⁵.

⁹³ « Denn farbig wird etwas, insofern es physisch, materiell die Farbe aufnimmt durch ein *paskhein meta tes hules* schend dagegen, insofern es die Farbe *objectiv* aufnimmt, *to eidos aneu tes hules*. » *PA*, p.86.

⁹⁴ « Wir gebrauchen den Ausdruck « *objectiv* » hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der in neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit. » *Ibid*.

⁹⁵ « Allein nicht insofern wir kalt werden, empfinden wir das Kalte, sonst würden auch Pflanzen und unorganische Körper empfinden, sondern insofern das Kalte *objectiv*, d. h. als *Erkanntes in uns existiert*, also insofern wir die Kälte aufnehmen, ohne selbst das physische Subject derselben zu sein, welches nur, indem es alterirt wird, diese oder irgendwelche andere Form empfangen kann. Darum sagt Aristoteles im zwölften Capitel des zweiten Buches von der Seele, dass der Sinn die sensibelen Formen ohne Materie aufnehme und erläutert dieses mit dem Gleichnisse des Wachses, welches die Gestalt des Siegels oder das Gold oder Eisen in sich aufnimmt.

Wir gebrauchen den Ausdruck « *objectiv* » hier und im Folgenden nicht in dem Sinne, der in neuerer Zeit der übliche ist, sondern in jenem, den die Aristoteliker des Mittelalters damit (mit dem scholastischen *objective*) zu verbinden pflegten, und der eine sehr kurze und präzise Bezeichnung der Aristotelischen Lehre ermöglicht. Materiell, als physische Beschaffenheit, ist die Kälte in dem Kalten; als Object, d.h., als

Ainsi, bien que Brentano n'utilise pas un vocabulaire attaché au mot « intention » (intentionnel, intentionnellement), il en propose le contenu pour expliquer le fonctionnement de la sensation chez Aristote. Toutes les questions historiques sur le statut de l'espèce sensorielle peuvent s'y figurer. Il convient ici de rappeler que, l'identification du mode d'inexistence de l'objet avec l'inexistence de d'une forme n'est pas une invention de Brentano. C'est la reprise d'une lecture d'Aristote qui professe l'idée que la chose a une existence purement spécifique dans l'esprit. L'espèce ne devient l'universel en acte que dans l'esprit. Ainsi, bien évidemment l'espèce dans l'esprit n'est pas la même chose que l'espèce en tant que nature. Parce qu'elle est prise dans l'esprit en pure formalité et universalité. L'espèce dans l'esprit garde, d'ailleurs sa similitude à l'espèce naturelle, et en cela elle fait le siège d'intentionnel.

1.6. Forme sans matière

Comme nous l'avons indiqué en plus haut, même dans la *Préface* de la *Psychologie du point de vue empirique*, la question du survécu de l'âme fait toujours partie du programme de Brentano. En cela, l'idée que la psychologie professée dans ce texte doit être prise avec une certaine prudence. Certes, elle fait partie d'un programme plus large. Et, au seuil de la psychologie empirique, refondée par Brentano dans son livre majeur, nous laissons à la porte deux questions majeurs, qui s'imposeront dans le contexte de cette nouvelle psychologie :

La première question est de savoir si dans la perception, le principe d'individuation, qui est la matière, reste en dehors de l'esprit et que nous en prenons seulement la forme générale, comment nous pouvons faire compte de la différence individuelle entre contenus intentionnels qui ont en commun la même espèce ?

Empfundenes, ist sie in dem Kältefühlenden. Vgl. De Anima. III, 2. §. 4 ff. p.425, b, 25, wo Aristoteles sagt dass das αἰσθητόν κατ' ἐνέργειαν im Sinne sei. Er *fühlt* etwas Warmes, d.h. er hat eine Wärme objectiv in sich, er *ist* warm, d. h., er hat eine wärme physisch, materiell in sich ». *PA*, p. 80-81.

La deuxième question, qui est directement liée à la première, est de savoir, si le contenu intentionnel d'un acte n'est pas individuellement déterminé, comment pourrait-on distinguer, dans la perception interne, un acte mental, au point de pouvoir dire que c'est un phénomène psychique ou un fait de la conscience ?



CHAPITRE 2 : THÉORIES RIVALES : L'INDIVIDUATION CAUSALE ET L'INDIVIDUATION DESCRIPTIVE

2.0. La théorie descriptive et la théorie causale de l'individuation

Dans un article qui porte sur la question de l'individuation du contenu de la sensation, Guillaume Fréchette, propose de distinguer deux voies alternatives pour individuer les contenus des sens : la voie causale et la voie descriptive⁹⁶. « Les réponses descriptives suggèrent, grosso modo, que nous individualisons les sens en considérant, de diverses manières, ce qui est accessible au percepteur dans une expérience »⁹⁷. Contrairement, la voie causale implique un principe non descriptible de la perception, et explique l'individuation du contenu sensible, pour emprunter une formulation de Bolzano, par « la cause immédiate de « sa formation »⁹⁸.

Nous suivrons dans ce chapitre cette distinction *d'abord* pour la remettre dans un contexte méthodologique, dans le but de caractériser la différence entre la psychologie génétique et descriptive. En effet, nous pouvons dire que ces deux types de la psychologie approchent leurs objets, les faits psychiques en les individualisant d'une manière ou de l'autre. De la sorte, on peut dire que la voie causale correspond à la psychologie génétique, la voie descriptive correspond à la psychologie descriptive. Donc, en suivant cette partition méthodologique, dans une première section, nous proposons une récapitulation de cette distinction majeure du point de vue de notre problème.

⁹⁶ Guillaume Fréchette, « *Why does it matter to individuate the senses: A Brentanian approach* », *European Journal of Philosophy*, 2021, p. 2.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Bolzano, *Théorie de la science*, trad. par Jacques English, Paris, Éditions Gallimard, 2011, p. 214.

Ensuite, et dans la deuxième section, pour illustrer cette différenciation des voies, nous expliquerons la critique brentanienne d'un concept, qui sert de base à la voie causale de son temps, c'est-à-dire, à la psychologie génétique, pour expliquer l'individuation des contenus intentionnels. Ce concept est celui de l'intensité. En effet, par une telle critique et par la proposition de sa propre conception, Brentano cherche à éliminer une explication causale de l'individuation du contenu de la sensation en continuité avec sa méthodologie classificatrice et descriptive. Vers la fin de cette section nous exposerons également quelques conséquences qui, selon Brentano, peuvent être retenues d'une réforme du concept d'intensité concernant la métaphysique. Car, la prise en compte de ces conséquences nous servirons de guide pour retourner, dans le dernier chapitre de cette partie, au problème métaphysique de l'individu.

Le but de ce chapitre est donc de montrer que, pour Brentano, la psychologie génétique, motivée par l'ambition d'être une science rigoureuse au modèle de mécanique, a développé une théorie de l'intensité des phénomènes psychiques qui en serait le principe d'individuation. Et alternativement, Brentano propose une méthode de classification qui descend de concept suprême de représentation au phénomène concret de la vie mentale. Ainsi nous expliquerons dans ce chapitre la confrontation entre les points de vue descriptif et génétique sous la perspective particulière de notre problématique, sous la lumière de la question de l'individuation du contenu intentionnel. En effet, il est historiquement tenable, comme le fait effectivement Brentano, psychologie physiologique se croit par un appareil mathématique de l'individuation du phénomène psychique. Nous verrons également qu'en suivant la voie descriptive, Brentano essaiera d'expliquer l'individuation en restant dans les limites de la psychologie descriptive.

2.1. La méthode génétique et la méthode descriptive

Dans sa *Psychologie de 1874* et après dans les cours de 1890, Brentano propose une démarcation entre une psychologie qui veut être une étude des lois d'après lesquelles un état psychique produit l'autre et une psychologie qui, avant de déterminer ces lois de production, veut être une étude de classification des phénomènes de la vie

mentale⁹⁹. Le premier type d'étude est une psychologie génétique, parce qu'il cherche à découvrir les lois de la genèse d'un fait de la conscience, et le deuxième type de recherche, puisqu'il veut d'abord décrire les phénomènes dans leurs caractères généraux, est nommé par Brentano une psychologie descriptive

La psychologie est la science de la vie mentale de l'homme, c'est-à-dire la science de la partie de la vie qui a été appréhendée dans la perception interne. Elle cherche à déterminer de façon exhaustive (autant que possible) les éléments de la conscience humaine et leurs modes de liaison, et à indiquer les conditions causales auxquelles sont soumis les phénomènes particuliers. La première tâche est l'affaire de la psychognosie ; la seconde, celle de la psychologie génétique¹⁰⁰.

Selon cette partition, le rôle de la psychologie génétique est de « familiariser avec les conditions sous lesquelles les phénomènes particuliers se produisent »¹⁰¹. Ces conditions sont des lois qui portent sur « des causes qui produisent la conscience humaine et qui font qu'un certain phénomène se produit hic et nunc »¹⁰². Et les éléments « chimiques » sont « non intuitifs »¹⁰³.

Cela implique que les lois que proposent une psychologie génétique sont censées être les lois de la production d'un phénomène psychique qui apparaît ici et maintenant. Et ces lois régissent les éléments qui ne sont pas intuitifs pour la conscience. Des éléments et des causes sur lesquelles gouvernent les lois psychiques, donc, peuvent être caractérisés par la causalité et non-phénoménalité. Pour illustrer une telle explication d'une manière assez simple, on peut dire que la chaleur que je ressens est, pour la psychologie génétique, est produite par des substances et par des lois, qui ne me sont pas, pour le moindre, toujours accessibles.

Et comme nous avons précisé dans le chapitre précédent, en suivant l'exemple d'Aristote, nous nous demandons, en parlant d'un principe d'individuation, si ce sentiment de chaleur porte en-lui même un caractère interne qui le rend perceptible ici et maintenant. Ainsi notre enquête du chapitre précédant peut se classer dans la psychologie descriptive. Notre enquête porte sur la question de savoir s'il y a un

⁹⁹ Voir *PPE*, p. 25.

¹⁰⁰ *PD*, p. 67.

¹⁰¹ *PD*, p. 68.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *PD*, p. 69

élément intuitif dans l'individuation du contenu sensible. De ce fait, nous ne sommes déjà trouvés au côté des théories descriptives de l'individuation.

De ce fait, en faisant l'économie des éléments imperceptibles, Brentano doit progresser par une mise hors circuit de l'explication causale des phénomènes psychiques. Les lois causales sont, comme toutes les lois naturelles, des lois de production. « La production » est le mot utilisé pour exprimer la genèse d'un phénomène particulier en tant qu'un effet d'un autre. Une série des concepts, reliés au concept de causalité, sont, à cet égard, les concepts par lesquels nous concevons l'individualité d'un phénomène. A ce titre, les psychologies psychophysiques expliquent la production de ce sentiment de chaleur. Certes, elles ne satisfont pas à l'unique critère de la psychologie descriptive, c'est-à-dire, la phénoménalité.

En tant que science distincte de la physiologie et antérieure à la psychologie génétique, la psychologie descriptive doit tenir compte de l'individuation des phénomènes psychiques. En effet, la description est principalement un type de classification, et la classification suppose une spécification préalable. Elle doit donc avoir une conscience particulière de ces phénomènes psychiques afin de pouvoir effectuer des inductions et des classifications¹⁰⁴. Car, elle cherche à décrire « la parenté et la différence internes »¹⁰⁵ entre les phénomènes présentés par la perception interne. Ainsi, elle doit faire état de l'élément, en quoi *une* perception, par exemple vision de cette tache rouge, est descriptible. Autrement dit, pour se fonder en tant que la partie principale de la psychologie, la « psychognosie » doit réussir à son devoir d'élucider la différenciation des phénomènes psychiques sans avoir besoin de les ramener sous les lumières du « soleil mathématique »¹⁰⁶.

Ce chapitre vise à aborder la méthodologie brentanienne de classification du point de vue de notre problématique. Il cherche d'abord à présenter la méthode causale et mathématique de production, qui permet d'individualiser les états mentaux dans leur genèse. Ensuite, il se questionne sur la suffisance ou l'insuffisance de la méthode et des concepts de la psychologie descriptive pour individualiser un phénomène

¹⁰⁴ Cf. *PD*, p. 103-104.

¹⁰⁵ O. Massin et K. Mulligan, *Décrire*, Vrin, Paris, p. 8.

¹⁰⁶ *PD*, p. 166.

psychique. En fin de compte, une psychologie empirique doit prendre en compte les phénomènes de son domaine, et chaque état mental (ou état de conscience) est un phénomène individuel. Il est donc essentiel de se demander quelle approche précise une phénoménologie empirique devrait adopter concernant la question de l'individuation¹⁰⁷.

De plus, pour le formuler de manière projective, toute existence, du point de vue empirique, se rapporte à un jugement. Tout jugement individuel empirique fondé est un jugement affirmatif individuel. Un phénomène psychique, en tant que fait perçu dans l'évidence de la perception interne, est également un fait individuel. La science qui étudie ce phénomène doit en quelque sorte tenir compte de cette individualité. En effet, pour étayer sa thèse, Brentano nous présente dans un texte ultérieur intitulé « *L'esquisse pour la classification des phénomènes psychiques* », la véritable ambition de sa méthode. En dépassant la classification tripartite de la *Psychologie*, il propose au moins, comme l'indique le titre, une liste esquissée des déterminations permettant d'individuer une relation psychique, afin de démontrer comment une "activité psychique" se distingue selon son objet et se différencie des autres.

Ainsi, Brentano souligne que la différence entre les activités psychiques peut être fondée sur le degré de la distinction. Une activité (*Tätigkeit*) peut impliquer un degré plus ou moins élevé de ce qui est « implicite et confus »¹⁰⁸. On peut avoir la représentation d'un arbre aussi bien que d'un pin, de la sorte que la deuxième implique plus de précision. En plus, une activité mentale est déterminée dans sa modalité temporelle. On peut comme avoir comme contenu « ce pin » que j'ai vu hier sur la route. « Les modes de l'acte de se représenter » ajoute-t-il, « peuvent se différencier aussi en tant que jugement et activité émotionnelle »¹⁰⁹. Et en plus, quelques activités psychiques ont une intensité, qui découle, pour Brentano, en fin de compte, des déterminations qualitative et locale du contenu¹¹⁰. Il est évident que Brentano nous fait un inventaire des éléments intuitif pour saisir un phénomène psychique dans sa

¹⁰⁷ Les adjectives « empirique » et « descriptive », qui occurrent dans les titres des livres majeurs sur le sujet, sont intimement liées l'une à l'autre, parce que la psychologie empirique est une description des phénomènes tel qu'ils apparaissent. Et les phénomènes apparaissent dans leur appartenance à une classe des phénomènes psychiques.

¹⁰⁸ *AN*, p. 217.

¹⁰⁹ *AN*, p. 219.

¹¹⁰ *AN*, p. 220. Nous nous pencherons sur le concept d'intensité dans la section suivante de ce chapitre.

concrétion. Donc, il faut signaler que la méthode de classification n'est pas une méthode simple, qui se contente de classer les actes de la conscience en trois groupes primordiaux, elle se progresse vers le concret, comme le fait la psychologie génétique, jusqu'à l'intensité des phénomènes psychiques.

C'est à ce moment que le rôle du contenu intentionnel se manifeste. Ainsi, il est temps pour nous d'évoquer la thèse de l'intentionnalité comme le moment fondateur de la classification suprême :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'inexistence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes - en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale - la relation à un contenu, la direction vers un objet (sans | qu'il faille entendre par là une réalité (Realität)) ou objectivité (Gegenständlichkeit) immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet (Objekt), mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et ainsi de suite !¹¹¹.

Quelle est l'importance de ce passage pour une enquête sur l'individuation du contenu mental ? La réponse, nous y croyons, peut être trouvée dans une explication de la thèse par Brentano. Il dit, effectivement, dans la *Psychologie descriptive* que les « actes se différencient selon leurs objets »¹¹². Une telle proposition découle, trop naturellement, de la définition même de l'inexistence intentionnelle, parce qu'un acte qui se relie à un objet et différent d'un autre qui se relie à un autre. Et, ces différences, conformément aux critères d'une psychologie descriptive comme science exacte et empirique, sont perceptibles. Cela implique que la thèse d'intentionnalité, qui nous permet de démarquer les phénomènes psychiques des phénomènes physiques nous propose d'emblée une démarche empirique pour individuer les phénomènes psychiques. Autrement dit, la thèse de Brentano, dès qu'elle prend les actes comme des réalités spirituelles et propose que les actes se différencient selon leurs contenus, se donne, automatiquement la tâche de faire compte de leur différenciation intentionnelle jusqu'à leurs différenciations phénoménales ultimes. On peut donc en tirer l'hypothèse brentanienne à l'égard de notre question :

¹¹¹ *PPE*, p. 101-102.

¹¹² *PD*, p. 101.

Première hypothèse de Brentano : Les phénomènes psychiques s'individuent selon leurs contenus individuels.

Pour récapituler, on peut ajouter que cette hypothèse ne relève pas simplement de la thèse de l'intentionnalité phénoménale, c'est-à-dire, de la thèse d'une relation intentionnelle qui prend conscience d'elle-même dans une perception interne, elle relève aussi bien d'une exigence de la psychologie descriptive. Que Brentano se limite ou non à cette hypothèse dans ses tentatives de répondre à la question d'individuation du phénomène, cela se montrera, nous l'espérons, dans la suite de l'interrogation. Qu'il nous suffise ici de préciser qu'une théorie descriptive de l'individuation est une tâche relevant de la thèse de l'inexistence intentionnelle.

Pour faire un retour, sur le point, à la psychologie génétique, nous pouvons poser la question de savoir si les fondateurs de la psychologie génétique ont partagé le même souci avec Brentano de faire état de l'individuation des phénomènes psychiques. Pour s'interroger sur la question nous pouvons forger une hypothèse génétique qui conforme aux caractéristiques de ces éléments et de sa méthode que nous avons discerné plus haut. De la sorte, on peut formuler ou reconstruire une hypothèse génétique sur le même problème. Elle peut être énoncée en tant que celle-ci :

Hypothèse génétique : Les phénomènes physiques s'individuent suivants les causes et forces naturelles.

En fait, c'est qui est propre, historiquement, à la psychologie génétique, est de prendre pour le modèle de son développement, la science naturelle, et notamment, la mécanique. Nous pensons que nous devrions nous suivre l'élément qui aurait un trait à notre problématique. Autrement dit, il faut historiquement préciser le lieu de ce que Guillaume Fréchette a appelé une explication causale de l'individuation du contenu dans la psychologie génétique.

2.2. L'individuation causale de la sensation

2.2.0. Une science mathématique de l'esprit ? Le défi kantien

Notre hypothèse historique sur la psychologie génétique est que cette discipline, se revendiquant d'une méthode mathématique depuis Herbart, a trouvé un autre moyen d'expliquer l'individuation des phénomènes psychiques en réponse à un défi kantien. En effet, Kant avait clairement nié à toute psychologie le statut potentiel de science. Le défi formulé par Kant se présente comme suit :

La théorie empirique de l'âme doit rester éloignée du rang de science de la nature à proprement parler, premièrement parce que les mathématiques ne sont pas applicables aux phénomènes du sens interne et à leurs lois, à moins de vouloir appliquer uniquement la loi de continuité à l'écoulement des changements internes de ce sens: mais ce serait là une extension de connaissance qui, en comparaison avec l'extension qu'apportent les mathématiques à la théorie des corps, correspondrait à peu près à la théorie des propriétés de la ligne droite comparée à la géométrie tout entière. Car l'intuition interne pure, dans laquelle les phénomènes de l'âme doivent se construire, est le temps, qui n'a qu'une dimension¹¹³.

D'après ce texte, ayant un rôle presque théâtral dans le développement de la psychologie, pour qu'une représentation acquière la valeur mathématique d'une grandeur, il ne suffit pas qu'elle soit construite dans l'intuition interne, il est également nécessaire que cette intuition se déploie dans l'espace. En effet, la quantité, catégorie étroitement liée à l'intuition pure de l'espace, est le concept pur indispensable pour établir une *différence numérique* entre les choses. Cela signifie qu'un phénomène qui n'est pas construit dans l'espace ne peut pas être suffisamment distingué numériquement d'un autre. Autrement dit, le concept d'une construction dans l'espace sous forme d'une grandeur extensive joue un rôle crucial dans la constitution d'une identité numérique. Ainsi, Kant explique ce principe d'identité numérique dans *l'Analytique des principes* de la manière suivante :

Quand un objet se présente à nous plusieurs fois, mais chaque fois avec les mêmes déterminations intérieures (*qualitas et quantitas*), il est, si on le considère comme un objet de l'entendement pur, le même, toujours le même, non pas plusieurs, mais une seule chose (*numerica identitas*) ; si au contraire il est phénomène, il ne s'agit plus de comparer des concepts, mais quelque identique que tout puisse être à ce point de vue, la diversité des lieux

¹¹³ Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Œuvres philosophiques II, Paris, Gallimard, p. 368.

qu'occupe ce phénomène dans un même temps est un principe suffisant de la diversité numérique de l'objet même (des sens).

Ainsi peut-on dans deux gouttes d'eau faire complètement abstraction de toute diversité intérieure (de qualité et de quantité), et il suffit qu'elles soient intuitionnées en même temps dans des lieux différents pour les considérer comme numériquement diverses. Leibniz prenait les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent pour des intelligibles, autrement dit pour des objets de l'entendement pur (bien qu'il les désignât sous le nom de phénomènes à cause du caractère confus de leurs représentations), et dès lors son principe des indiscernables était inattaquable; mais, comme il s'agit d'objets de la sensibilité, et que l'entendement, à leur endroit, n'a pas d'usage pur, mais un usage simplement empirique, la pluralité et la diversité numériques sont déjà fournies par l'espace lui-même en tant qu'il conditionne les phénomènes extérieurs. En effet, une partie de l'espace, bien qu'elle puisse assurément être parfaitement semblable et égale à une autre, ne s'en trouve pas moins en dehors d'elle et, pour cette raison précisément, elle constitue une partie différente de la première, laquelle s'ajoute à celle-ci pour former un espace plus grand ; et cela vaut pour tout ce qui se trouve en même temps dans les différents lieux de l'espace, si profondément semblable et égal que cela puisse être par ailleurs¹¹⁴.

Si l'on reprend l'idée proposée ici par Kant, du point de vue de la question que nous avons constatée dans le premier chapitre, on peut dire que chez Kant le principe d'individuation noétique est le lieu. Effectivement, Kant nous enseigne dans ce passage que deux choses qui sont complètement identiques dans leurs propriétés internes peuvent être distinguées seulement selon la grandeur de l'espace qu'elles occupent.

Ainsi, même si nous ne sommes pas capables, en défaut d'une intuition intellectuelle, d'une connaissance des choses dans leur détermination complète, une conception mathématisée de l'individuation nous donne la capacité plus modeste de distinguer les phénomènes dans l'espace et nous donne la capacité d'avoir une connaissance physique (plus précisément mécanique) des choses. Autrement dit, si une connaissance métaphysique, c'est-à-dire, purement conceptuelle des choses n'est pas possible, c'est parce que nous ne pouvons pas construire les choses elles-mêmes. En effet, pour construire un objet nous avons besoin d'une intuition non empirique, qui nous rende possible de la saisir en tant qu'une grandeur. Et donc, il y a une connaissance physique, qui est une connaissance des choses telles qu'elles sont représentées dans l'espace, sous les lois mathématiques de la mécanique. De la sorte, en abordant le fameux passage dans lequel Kant dénonce la possibilité d'une science de l'esprit, il faut garder en tête les conditions nécessaires pour une connaissance

¹¹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, A263-264/B319-320, dans *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, p. 990-991.

physique des choses. Et, si le concept de grandeur fait la clé de voute de la connaissance scientifique, c'est parce que grâce à ce concept, Kant peut bien proposer une conception de la chose individuée, sans tomber dans la dialectique du principe de la détermination complète des choses. En termes abrupts, grâce à la détermination de grandeur nous *pouvons* avoir des représentations individuelles, que Kant appelle les intuitions, sans pour autant avoir la capacité de concevoir distinctement leurs objets.

Avec le concept kantien de grandeur représentée dans l'espace, le concept d'identité numérique en tant que la détermination complète de la chose, le concept de l'individu en tant qu'une totalité inconditionnée de toutes conditions, plus brièvement, le concept de monade, est délaissé à la dialectique¹¹⁵. Chez Kant, derrière la conception de la science mathématique de la nature, se trouve l'idée d'une individuation de l'objet naturel dans son identité numérique, grâce aux fonctions des catégories mathématiques¹¹⁶. Nous ne pouvons, suivant les conséquences de la *Critique*, parvenir aux lois de spécification des représentations dans le sens interne qu'à condition de les rattacher à une intuition externe, c'est-à-dire, à la représentation de quelque chose qui remplit l'espace.

Par référence au même texte, dans sa *Préface* à la correspondance entre Brentano et Fechner, Mauro Antonelli signale que « les développements de la recherche psychologique au cours du 19ème siècle peuvent être considérés en quelque sorte comme des tentatives visant à éliminer ces deux barrières fondamentales qui avaient conduit Kant à condamner la psychologie en tant que science stricte comme impossible »¹¹⁷. Cette proposition peut s'avérer vraie fausse d'un point de vue plus général. Certes, nous sommes convaincus que cette proposition représente d'une manière adéquate la reprise de Brentano sur le développement de la psychologie avant lui. Cela veut dire qu'à partir du défi de Kant jusqu'à Brentano, la lutte de naissance de la psychologie en tant que science a été formée par une série des tentatives pour fonder une science de l'expérience « interne » sous le modèle de la mécanique. De

¹¹⁵ « La monade » écrivait Kant, « n'est que l'idée d'une condition du composé qui n'est pas à son tour conditionné ». Kant, « *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne* », Œuvres philosophiques II, Paris, Gallimard, 1985, p. 1336.

¹¹⁶ En suivant cette idée kantienne, Natorp, dans « *Philosophische Systematik* » qualifie les catégories de la qualité et de la quantité, et un moment de localisation, des catégories d'individuation. Voir Paul Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg, Meiner, 1958, p. 233.

¹¹⁷ Mauro Antonelli, « *Vorwort* », Franz Brentano und Gustav Theodor Fechner, *Briefwechsel über Psychophysik*, p. 6-7.

Herbart jusqu'à Wundt, contemporaine et adversaire de Brentano, les philosophes de l'esprit ont cherché à formuler des lois qui s'exprimeraient les forces causales et qui puissent se formuler en équations mathématiques.

2.2.1. La psychologie mathématique de Herbart

Comme notre interrogation ne porte pas sur l'histoire de la psychologie qui se fonderait en tant qu'une science mathématique, il s'agit pour nous simplement de s'interroger, du point de vue de Brentano, de l'impact de l'idée d'une science mathématique de l'esprit sur la compréhension des phénomènes psychiques. Effectivement, suivant cette idée de la mathématique, c'est d'abord chez Herbart, le concept de représentation se transforme en une force, un effort (*Streben*) de l'esprit. En considérant, également, la quantité des pages que Brentano a consacré à lui, pour distinguer son projet d'une science empirique de l'esprit, d'une science mathématique il nous semble que les développements de Herbart méritent d'être le point de départ d'une courte évaluation brentanienne de l'idée de la science mathématique de l'esprit¹¹⁸.

En outre, pour la saisie brentanienne du développement de la psychologie en tant qu'une science, l'influence de Herbart est loin d'être invisible. Ce n'est pas seulement parce que nous pouvons dire que la philosophie de Herbart avait fait « figure de philosophie officielle dans la seconde moitié du siècle »¹¹⁹, c'est aussi bien parce que les références de Brentano à Herbart peuvent faire témoignage de son importance énorme. Cela est visible non seulement dans le contexte historique de la philosophie autrichienne mais aussi dans le contexte de l'histoire d'une science de l'esprit. Enfin, c'était avant tous Herbart, qui a pris très sérieusement le défi de Kant sur le cas désespérant de la psychologie. Dès lors, la seule tentative possible pour procéder ici scientifiquement consiste dans l'emploi de l'hypothèse et du calcul. C'est là précisément ce qu'a tenté Herbart. « Il a voulu appliquer au domaine entier de la psychologie la méthode suivie par d'autres sciences, telles que la physique

¹¹⁸ Comme le remarque Carole Maigné, « par ces discussions avec Fechner, et son souci de créer une psychologie scientifique, il laboureur un terrain qui permettra plus tard l'épanouissement des recherches de Wundt ». Carole Maigné, *Herbart*, Belin, Paris, 2007, p. 25.

¹¹⁹ Bonnet, « *Kant en Autriche : entre réception et rejet* », *Austriaca* 78, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 135-136.

mathématique. Cette méthode consiste à partir d'hypothèses vraisemblables et appuyées sur l'expérience, à leur appliquer le calcul, et finalement à vérifier par l'expérience la valeur des résultats théoriques »¹²⁰.

De fait, en réaction à ce défi kantien, Herbart avait mis en cause la nature non mesurable des phénomènes de l'intuition interne. En cela il écrit, d'une manière assez virulente contre la thèse kantienne :

Il n'est pas seulement possible, mais nécessaire, d'appliquer les mathématiques à la psychologie ; la raison de cette nécessité réside, en un mot, dans le fait que sinon, ce qui est recherché à la fin de toute spéculation ne peut absolument pas être atteint ; et c'est la conviction¹²¹.

Toute expérience est déterminée quantitativement ; et elle est soumise aux plus grands changements lorsque les grandeurs sur lesquelles elle repose sont modifiées¹²².

Toute théorie qui veut être comparée à l'expérience doit être poussée aussi loin que possible jusqu'à ce qu'elle ait adopté les déterminations quantitatives qui se trouvent dans l'expérience ou qui la sous-tendent. Tant qu'elle n'a pas atteint ce point, elle plane dans les airs, exposée à tous les vents du doute, incapable de se connecter avec d'autres convictions déjà établies. Toutes les déterminations quantitatives sont cependant entre les mains des mathématiques¹²³.

Ainsi, dans le but de la mathématisation du fait psychique, Herbart a élaboré une théorie dynamique de la production des représentations selon les degrés de leurs forces, et il a été convaincu que ces forces, ces intensités étaient des éléments sur lesquels nous pouvons appliquer des équations mathématiques¹²⁴.

¹²⁰ Théodule Ribot, *La psychologie allemande contemporaine (École expérimentale)*, Paris, Librairie Germer Ballière, 1879, p. 28.

¹²¹ « Es ist nicht bloß möglich, sondern notwendig, dass Mathematik auf Psychologie angewendet werde; der Grund dieser Notwendigkeit liegt, mit einem Worte, darin, dass sonst dasjenige schlechterdings nicht kann erreicht werden, was durch alle Spekulation am Ende gesucht wird; und das ist- Überzeugung. » Herbart, *SW V*, p. 104.

¹²² « Alle Erfahrung ist quantitativ bestimmt ; und sie ist den größten Veränderungen ausgesetzt, wenn die Größen, von denen sie abhängt, verändert werden ». *Ibid.*, p. 106.

¹²³ « Jede Theorie, die man mit der Erfahrung vergleichen will, erst soweit fortgeführt werden muss, bis sie die quantitativen Bestimmungen angenommen hat, die in der Erfahrung vorkommen oder bei ihr zum Grunde liegen. So lange sie diesen Punkt nicht erreicht, schwebt sie in der Luft, ausgesetzt allem Winde des Zweifels, unfähig, sich mit andern, schon befestigten Überzeugungen zu verbinden. Alle quantitativen Bestimmungen aber sind in der Hand der Mathematik ». *Ibid.*, p. 106.

¹²⁴ D'une manière projective, une remarque de Husserl à propos de la psychologie mathématique de Herbart mérite d'être citée ici parce qu'elle exprime un souci commun à Brentano et Husserl, à savoir celui de distinguer le domaine de la nature du domaine de la conscience. Ainsi Husserl écrit dans ses cours d'été 1927 sur la nature et l'esprit les lignes suivantes : « Il m'est impossible ici de dépeindre en détail la façon dont, relativement à la psychologie, cette motivation qui rayonnait depuis la science mathématique de la nature a progressé et résolument déterminé, dans leurs traits les plus généraux, les multiples tentatives de fondation d'une psychologie prenant exemple sur cette science de la nature. En revanche, il me faut évoquer la mise à égalité de l'expérience externe et de l'expérience interne (ou encore de l'expérience physique et de l'expérience psychique), et, corrélativement, la mise à égalité des champs d'expérience respectifs en tant que royaumes des réalités physiques et psychiques, censés être traités l'un et l'autre exactement de la même façon, par expérience et induction, et, lorsque c'est possible, par quantification mathématique. Le commencement en fut la théorie lockéenne de la tabula rasa ; puis,

Pour que cela soit clair, je voudrais rappeler les dimensions que présentent la psychologie du calcul. Il s'agissait de la force des représentations, de la raison des inhibitions, de l'intimité de la connexion, du nombre des éléments connectés, de la longueur des séquences de représentations, de la sensibilité aux différents points, du plus ou du moins d'involution ou d'évolution, d'entrelacement ou d'isolement - et, ce qui va de soi dans tout mouvement intellectuel, de la vitesse ou de la lenteur dans le changement des états. Pour toutes ces dimensions, dont il n'est pas nécessaire de dresser une liste complète ici, ce qui est réellement représenté n'est pas pris en considération, sauf dans la mesure où l'inhibition et la connexion entre les représentations en dépendent. Nous ne pouvons donc pas dire que les calculs de ce type se rapportent exclusivement aux représentations en tant que telles; au contraire, s'il existe d'autres états internes de certains êtres, qui sont soit opposés les uns aux autres, soit capables de se connecter (ce dernier résultant directement de l'hypothèse qu'ils sont en un seul être), alors toutes les mêmes dimensions s'appliquent; et la question se pose simplement de savoir si nous avons des raisons de supposer des états internes de la nature décrite chez d'autres êtres, en dehors de nous-mêmes¹²⁵.

Selon Herbart, même si Kant a le mérite de se débarrasser du concept scolastique de l'étant en le retrouvant dans l'acte de position, et donc dans l'expérience, dans ce qui est au-delà du concept, il était pris par un discours mythologique sur les facultés de l'âme. Effectivement, dans sa critique de la raison, toujours selon Herbart, au lieu de suivre cette découverte critique, Kant serait resté fidèle davantage à la psychologie des écoles, qui était une psychologie des facultés. S'il allait plus loin dans la direction de sa critique ontologie, selon Herbart, il finirait par s'interroger sur le concept de la position aussi bien dans le domaine de la psychologie. Or, pour Herbart, le discours sur les prétendues facultés de l'âme est une présupposition injustifiée d'une métaphysique de l'âme et les vrais objets et les points de départ de la psychologie ne sont pas les facultés mais « les faits de la conscience » qui sont des représentations individuelles données par l'intuition interne. Absolument parlant, pour Herbart, « il n'y a donc que des expériences singulièrement données »¹²⁶.

en ce qui concerne la mathématisation, on trouve sur cette voie la psychologie mathématique de Herbart ainsi que, d'une certaine manière, la psychophysique de Fechner. », Husserl, *NE*, p. 152-153.

¹²⁵ « Damit dies klar werde, bitte ich die Erinnerung zurückzurufen an diejenigen Gröfsen, welche die Psychologie der Rechnung darbietet. Es waren: Stärke der Vorstellungen, Hemmungsgrund, Innigkeit der Verbindung, Menge der Verbundenen, Länge der Vorstellungsreihen, Reizbarkeit derselben an verschiedenen Punkten, das Mehr oder Weniger der Involution oder Evolution, der Verwebung oder Isolirung- und, was bei aller geistigen Bewegung sich von selbst versteht, die Geschwindigkeit oder Langsamkeit in der Veränderung der wechselnden Zustände. Bei allen diesen Gröfsen, an deren vollständiger Aufzählung hier nichts gelegen ist, - kommt das, was eigentlich vorgestellt wird, weiter nicht in Betracht, als nur in sofern davon Hemmung und Verbindung unter den Vorstellungen abhängt. Wir können daher gar nicht sagen, dals Rechnungen dieser Art sich gerade auf Vorstellungen, als solche, ausschliessend bezögen; im Gegentheile, wenn es andre, innere Zustände irgend welcher Wesen giebt, die theils unter einander entgegengesetzt, theils der Verbindung fähig sind, (dies letztere folgt aber unmittelbar aus der Voraussetzung, sie seien in Einem Wesen,) so passen darauf alle die nämlichen Rechnungen; und es kommt blofs noch auf die Frage an, ob wir Ursache haben, innere Zustände der beschriebenen Art noch in andern Wesen, aufser in uns selbst, anzunehmen. » *Ibid.*, p. 106-107.

¹²⁶ Carole Maigné, « *Le réalisme rigoureux de J. F. Herbart* », dans Herbart, *Les points principaux de la métaphysique*, Vrin Paris, 2005, p. 28.

Certes, la psychologie en tant que science a une dimension métaphysique, qui ne peut pas être explorée sans référence à une ontologie des relations. Selon celle-ci, tout objet est déterminé par les relations qu'il entretient avec d'autres objets. « Les réels herbartiens, entités métaphysiques qui portent le réalisme rigoureux, reposent sur une logique des relations »¹²⁷. Ainsi, si tout étant est l'issu d'une position comme une limitation d'une infinité des relations.

Et tant qu'il s'agit des objets de la psychologie, « les faits de la conscience », les représentations sont dans une relation de force et de négation pour dépasser ce que Herbart appelle « le seuil de la conscience » (*Schwelle des Bewußtseins*). Chacune d'elles s'efforce (*streben*) à se maintenir. De fait, elles sont les auto-persévérances de l'âme (*Selbsterhaltungen der Seele*)¹²⁸. Et à ce titre, elles ont toutes une grandeur et elles sont toutes soumises aux lois qu'il a nommées les lois d'auto-persévérance. Les lois de genèse des faits de la conscience sont les lois mathématiques, de la statique et mécanique de l'esprit. Herbart ne pense pas que chaque représentation individuelle peut être expliquée par une formulation mathématique. Mais, il n'en reste pas moins que nous pouvons parvenir aux lois générales qui représentent leurs formations¹²⁹. En fin de compte, selon Herbart, les mathématiques « sont susceptibles d'exposer ce que finalement, ni la description empirique, nie la psychologie des facultés ne parvienne à faire, en saisissant la fluidité des événements sans la caricaturer ». De la sorte, « la singularité du fait psychique est à la fois reconnue et saisie au plus près, sans jamais être réduite à l'équation, donc à une loi capable de la reproduire parfaitement »¹³⁰.

Pour Brentano cette démarche de pensée représente une amalgamation des domaines des sciences mathématiques et descriptives. Selon ce dernier, Herbart, guidé par une fausse idée de la science mathématique, au lieu de suivre l'expérience, s'est laissé à la recherche des formules mathématiques qui portent sur les représentations :

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster, synthetischer Teil. Sämtliche Werke*, V, G. Hartenstein (ed.), V, Leipzig, Voss, 1906, p. 171.

¹²⁹ Denis Fisette, « Robert Zimmermann and Herbartianism in Vienna: The Critical Reception of Brentano and his Followers », dans *Herbartism in Austrian Philosophy*, édité par Carole Maigné, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 49.

¹³⁰ Carole Maigné, « Quelques principe de la psychologie scientifique », dans Herbart, *Les points principaux de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005, p. 143.

À quels genres d'erreurs sont conduits les psychologues en l'absence des moyens auxiliaires, c'est ce que montre peut-être mieux que n'importe quoi d'autre l'échec total de la tentative faite par Herbart pour fonder une psychologie scientifique. Son sérieux, son aspiration à l'exactitude, méritent la plus haute reconnaissance. Ils se traduisent par une multitude de déductions réalisées en utilisant les mathématiques. Mais - on ne m'en voudra pas d'exprimer ici ouvertement mon jugement concernant une question si importante - ce qui fait partout défaut, c'est le fondement dans l'expérience ? *Herbart admet ainsi par exemple, sans de plus amples recherches, que deux sources lumineuses éclairent deux fois plus clairement qu'une seule* (cf., là contre, les recherches de Weber et de Fechner), et que des représentations opposées s'annulent en fonction de leur force ? (cf., là contre, les oppositions de contraste simultané, qui se requièrent simultanément), etc. Sa psychologie m'a souvent rappelé le poème amusant de Goethe, « Pâté de chat ». Un cuisinier veut aller chercher lui-même son gibier dans la forêt, mais s'y connaît si peu en faune qu'au lieu de rapporter un lièvre comme butin, il rentre chez lui avec un chat sauvage. Il a beau lui appliquer tous les raffinements de la cuisine la plus élaborée : en vain ! ¹³¹

2.2.2. Détermination causale du contenu chez Wundt

D'une manière qui confirme la classification proposée par Brentano, et également la thèse d'Antonelli, évoquée en plus haut, Wundt, dans son livre majeur, *Éléments de psychologie physiologique*, qui a été publié en la même année que la *Psychologie du point de vue empirique*, a également repris le défi lancé par Kant pour un point de départ de son enquête. En fait, le texte de Wundt commence par une référence directe aux propos de Kant sur l'impossibilité d'une psychologie mathématique :

Déjà, Kant avait déclaré que la psychologie était incapable de s'élever jamais au rang d'une science naturelle exacte. Les raisons qu'il a données à ce sujet, ont été souvent répétées depuis lors, mais sans qu'on y ait ajouté de nouveaux arguments. Premièrement, d'après l'opinion de Kant, la psychologie ne peut devenir une science exacte, parce que les mathématiques ne sont pas applicables aux phénomènes du sens interne ; car, l'intuition pure interne, le temps, d'où les phénomènes de l'âme doivent tirer leur forme, n'a qu'une dimension. Secondement, elle ne peut jamais être une science expérimentale, puisqu'en psychologie, la multiplicité de l'observation interne n'est point modifiable à volonté¹³².

La nécessité de l'application des mathématiques aux phénomènes psychiques guide vers la physiologie où il estime qu'il soit possible de trouver des lois psychologiques constantes. La grandeur mathématique cherchée n'est pas trouvée dans la force de la représentation, mais dans l'organe sensoriel qui subit l'effet d'une force d'une grandeur intensive. Ainsi, comme l'avait fait Herbart, Wundt aussi trouve la réponse au défi kantien, dans le concept d'intensité :

¹³¹ Brentano, *Mes dernières vœux pour l'Autriche*, EC I, 116-117.

¹³² Wilhelm Wundt, *Éléments de Psychologie Physiologique*, Paris, Felix Alcan, 1886, p. 6.

Or, nos sensations, représentations, sentiments sont des grandeurs intensives qui s'ordonnent en séries dans le temps. Le fait interne a donc également deux dimensions ; ce qui permet généralement de le présenter sous une forme mathématique. Sans cela, l'entreprise d'Herbart, d'appliquer les mathématiques à la psychologie, serait dès l'abord à peine concevable ; cette entreprise, qui, malgré les divers jugements portés sur toutes les autres matières contenues dans l'ouvrage de ce philosophe, a incontestablement le mérite d'avoir nettement mis en lumière, que le domaine psychologique était susceptible de considérations mathématiques.

Nos représentations sont des grandeurs indéterminées qui deviennent accessibles à une analyse exacte, quand elles sont transformées en grandeurs déterminées ou, en d'autres termes, quand elles sont mesurées. Mais, auparavant, il est nécessaire de posséder une règle pour chaque mensuration de grandeur la grandeur indéterminée est transformée en une grandeur déterminée, parce qu'on la mesure à une autre grandeur déterminée qui a avec elle un rapport fixe. Ces rapports invariables n'existent qu'entre les causes et leurs effets.

Ce sont, donc, les lois causales qui donnent une certaine détermination quantitative, c'est-à-dire, une intensité, à tous les phénomènes psychiques. Wundt, dans, le cinquième chapitre des *Éléments*, sous le paragraphe §22 intitulé *la causalité psychique et ses lois*, écrit que « le concept auxiliaire le plus général de la science est le concept de la causalité »¹³³. La psychologie est donc une science des faits psychiques qui expliquent les productions de ces faits en raison des lois mathématiques. En effet, chaque fait de la conscience, comme le produit d'une causalité naturelle, possède une grandeur, qui le détermine. En cela, Wundt aussi peut être considéré comme un partisan de la théorie causale de l'individuation de la perception, comme le fait d'ailleurs Guillaume Fréchette dans l'article cité plus haut. Effectivement, dans l'Introduction des *Éléments*, il écrit que « la sensation est d'abord déterminée, en intensité et en qualité, par ses causes externes, en d'autres termes, par les excitants physiologiques des sens »¹³⁴.

Or, il y a toute vraisemblance que, aux yeux de Brentano, la psychologie, avec l'ambition de répondre au défi kantien, (qui consiste à postuler qu'il ne serait pas une science de l'esprit, à cause de l'impossibilité d'une mathématisation de ses phénomènes) est allé depuis Herbart jusqu'à son jour (comprenant également Helmholtz, Fechner, Wundt) dans une fausse direction, cherchant à découvrir des équations mathématiques conformes à celles de la mécanique ; et à formuler les lois de leur production par les *forces causales*. Et les phénomènes particuliers (singuliers),

¹³³ Wilhelm Wundt, *Éléments de Psychologie Physiologique*, Paris, Felix Alcan, 1886, p. 381.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 3.

dans l'exacte mesure qu'ils sont produits par les causes, font les objets de la psychologie génétique.

En conséquence de cette courte description des tentatives de la mathématisation du psychique, pour le développement de notre recherche, il nous faut signaler qu'un seul concept sert de base à la mathématisation de tous les phénomènes psychiques. En effet, dans ce qui suit dans ce chapitre, nous montrerons *d'abord* que Brentano concentre ses critiques sur le concept d'intensité pour proposer une réforme de ce concept. *Ensuite*, ce qui est plus important, cette reformation du concept d'intensité, analysé en termes de qualité et du lieu, donne par elle-même, une théorie alternative de l'individuation¹³⁵.

2.2.3. Les théories causales vues par Brentano

Contrairement à cette tendance historique, pour ainsi dire, obsédée par la mathématisation, Brentano remarque que la psychologie est marquée par une ignorance des classes fondamentales des phénomènes psychiques.

On doit s'attendre à ce que celui qui, venant de la science de la nature, empiète sur le domaine psychique, n'ait pas une connaissance des phénomènes psychiques - dont il cherche les conditions physiologiques - aussi complète que le chercheur qui s'intéresse prioritairement au psychique. Même chez Helmholtz, on s'aperçoit que la différence entre représentation intuitive et non intuitive n'est pas correctement déterminée ; chez Hering, le phénomène psychique du souvenir n'est pas conçu sous tous ses aspects; chez Meynert, l'essence propre du jugement n'est pas comprise¹³⁶.

En quoi, alors, une théorie descriptive de l'individuation du contenu de sensation se diffère d'une théorie causale ? Le critère de phénoménalité, comme le critère de la méthode descriptive recèle l'élément principal de la réponse descriptive. En effet, la méthode de classification consiste à prendre tous les phénomènes psychiques comme des phénomènes que l'on peut concevoir sous les concepts de classe. Autrement dit, « l'idée principale du projet de classification reste en ceci que tous les phénomènes sont à classer sous les groupes ou classes ou bien suivant les relations de genre et espèce

¹³⁵ Cette démarche critique et réformatrice est exposée parfaitement dans le texte de conférence de 1886 que Brentano rédige sous le titre de *De la théorie de la sensation*. Nous y reviendrons en détail. *EC II*, p. 179-200.

¹³⁶ Brentano, *Mes derniers vœux pour l'Autriche*, *EC I*, 119.

»¹³⁷. Un autre élément d'une théorie descriptive de la sensation réside dans la thèse d'intentionnalité. En effet, il ensuit, de la thèse d'inexistence que, la différence qui constitue l'individuation de la sensation doit être une différence mentale, c'est-à-dire, phénoménale. Comme le propose encore Fréchette, « quelque chose est mental (*psychisch*) si et seulement si c'est un phénomène (*genre*) qui a intentionnalité (*differentia specifica*) »¹³⁸. Ainsi, une théorie descriptive doit analyser les sensations selon les différenciations spécifiques et phénoménales.

Dans ce sens, nous retournons encore à ce que nous avons nommé la première hypothèse de Brentano. Cette hypothèse aura plusieurs applications dans la philosophie de Brentano.

Pour illustrer la différence entre de telles analyses, nous pouvons nous concentrer sur une sensation d'une couleur, par exemple, du vert phénoménal, comme le fait Brentano dans un texte qui porte le même titre¹³⁹. Si nous imaginons qu'un rayon vert d'une certaine intensité est vu, nous pourrions analyser cette vision, selon la conception mathématique, en grandeur du stimulus (l'intensité de la source) et de l'intensité du phénomène de la sensation. Ce serait de suivre la démarche causale. Cela revient à dire que la sensation d'individualise grâce à la longueur d'onde qui définit le vert à la différence d'autres couleurs d'autres longueurs. En se référant aux valeurs quantitatives, cette analyse répondrait, d'ailleurs, à deux versants du défi kantien. En effet, en localisant le stimulus elle procure au phénomène psychique une seconde dimension, à savoir celle de l'espace. Et dans la possibilité de mesurer le stimulus on voit la possibilité de mesurer le phénomène psychique ou bien « intérieur ».

Dans son article *Sur théorie de la sensation*, Brentano se pose la question de l'individuation du sensible. Il s'interroge sur la question de savoir, « en vertu de quoi une sensation est individualisée ? »¹⁴⁰. Nous consacrerons le chapitre suivant à la théorie de l'individuation descriptive du contenu de la sensation. Certes, nous voudrions tirer pour le moment les lignes essentielles de la critique brentanienne d'une théorie défendue particulièrement par Helmholtz. Le débat sur l'individuation du

¹³⁷ Arnaud Dewalque, «*Natural Classes in Brentano's Psychology*», Brentano Studien, 2018, p. 1.

¹³⁸ Fréchette, *ibid.*, p. 8.

¹³⁹ Voir *Du vert phénoménal*, EC II, p. 139-170.

¹⁴⁰ *Sur la théorie de la sensation*, EC II, p. 181.

contenu sensible se déroule, chez Helmholtz et ses adversaires sur l'origine de la représentation de l'espace. Une école, qu'on appelle d'une manière générale, nataliste, pense que, l'espace doit être une représentation apriorique pour que nous puissions distinguer dans la vision des qualités localement différentes. Autrement dit, l'espace ne peut pas être une représentation superposée, parce que chaque représentation individuelle présuppose déjà une représentation et une différence spatiales. Pour répondre à une telle question sans céder à la théorie nataliste, Helmholtz propose d'autres déterminations causales pour distinguer une sensation de l'autre. Ainsi, dans la sensation visuelle il y a d'autres éléments qui permettent à l'œil de distinguer les points qui sont qualitativement identiques. Il annonce sa position de la manière suivante, dans son article intitulé *Tatsachen der Wahrnehmung* :

J'ai cherché à explorer dans mes travaux physiologiques et optiques comment notre connaissance du champ visuel peut être acquise en observant les images pendant les mouvements de l'œil, lorsque qu'il existe une différence perceptible entre des sensations rétiniennes par ailleurs qualitativement identiques, correspondant à la différence entre différents endroits sur la rétine¹⁴¹.

Cette théorie, au dire de Helmholtz, est d'inspiration lotzéenne :

Selon la terminologie de Lotze, une telle différence serait appelée un signe local ; seulement, ce signe serait un signe local, c'est-à-dire qu'il correspondrait à une différence locale et qu'il n'est pas nécessaire que cela soit connu d'avance¹⁴².

Ainsi, pour Helmholtz, nous n'avons pas besoin d'une représentation consciente de l'espace pour distinguer deux taches de couleur identiques. Selon l'empirisme de Helmholtz, qui est en fait une version de l'esthétique transcendantale kantienne, les sensations sont d'abord individuées grâce à ces signes locaux, qui constituent la base de l'acquisition d'une représentation de l'espace. La réponse de Helmholtz à la question de l'individuation d'une sensation est donc nuancée, car il soutient, contre le natalisme, que la représentation de l'espace est acquise par les représentations sensibles déjà

¹⁴¹ « Ich habe in meinen physiologisch optischen Arbeiten auseinanderzusetzen gesucht, wie unsere Kenntnis des Gesichtsfeldes durch Beobachtung der Bilder während der Bewegungen des Auges erworben werden kann, wenn nur irgendwelcher wahrnehmbarer Unterschied zwischen übrigens qualitativ gleichen Netzhautempfindungen existiert, der dem Unterschiede verschiedener Orte auf der Netzhaut entspricht. » Helmholtz, « *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*. », dans *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Wien, Springer, 1998. p. 163.

¹⁴² « Nach Lotzes Terminologie wäre ein solcher Unterschied ein Lokalzeichen zu nennen; nur, daß dieses Zeichen ein Lokalzeichen sei, d. h. einem örtlichen Unterschiede entspreche und welchem, braucht nicht von vorn herein bekannt zu sein. » *Ibid.*, p. 164.

individué, et que cette individuation préalable est également due à une différence locale sur le fond physiologique.

Brentano reprend ces deux alternatives, l'empiriste et le nataliste, du point de vue de la question d'individuation du contenu sensible :

Dès lors, si le contenu de la sensation est déterminé individuellement, il faut se demander ce en vertu de quoi une sensation est individualisée.

La sensation contient une multiplicité de déterminations. Helmholtz y a distingué de manière générale la « modalité » et la « qualité ». Une analyse précise révèle que les moments qui fondent sa complexité sont plus nombreux encore.

Une fois distinguées les classes fondamentales de la sensation, on peut distinguer au sein de chacune d'elle la modalité, qui est l'élément unifiant d'une classe, un clair et un sombre, une intensité et parfois même un coloris d'un degré de saturation plus ou moins élevé. Néanmoins, aussi nombreuses que soient les déterminations que nous venons d'énumérer, aucune n'est en mesure, en s'alliant aux autres (en enrichissant leur contenu, en limitant leur extension), d'individualiser la sensation. Il demeure proprement concevable au contraire que de multiples sensations coïncident dans tous les aspects mentionnés. Aussi faut-il que se trouve dans la sensation une détermination supplémentaire¹⁴³.

Ainsi, en exposant un débat parmi ses contemporains, Brentano se donne l'occasion de nous expliquer quel serait le principe positif et phénoménal qui individualise le contenu d'une sensation. Mais avant cela, il est nécessaire de détailler un peu plus la réponse de Helmholtz pour montrer comment et dans quel but il se réfère également au concept d'intensité. En effet, il est intéressant de constater que la description de Helmholtz consiste aussi, au moins jusqu'à un certain point, en une classification en genres et en espèces.

Tandis que l'excitation des nerfs qui se rendent aux muscles ou aux glandes produit des mouvements ou des sécrétions, celle des nerfs sensibles produit des sensations. Mais nous avons des espèces de sensation très différentes. Avant tout, les sensations relatives à des objets du monde extérieur se répartissent en cinq groupes complètement indépendants. Ces groupes répondent aux cinq sens, dont la différence est si grande, qu'il est impossible de faire une comparaison qualitative entre une sensation de lumière et une autre sensation, soit acoustique, soit olfactive. Nous nommerons différence de modalité cette différence, bien plus profonde que celle qui sépare des qualités comparables ; l'expression de différences qualitatives nous servira au contraire pour désigner les différences entre les sensations appartenant au même sens, telles que, par exemple, la différence entre les différentes sensations colorées¹⁴⁴.

Certes, Helmholtz aussi semble supposer que l'intensité est un composant physique de la sensation irréductible à la qualité. Ainsi, il écrit les lignes suivantes en

¹⁴³ *Sur la théorie de la sensation, EC II*, p. 182.

¹⁴⁴ « *Des progrès récents dans la théorie de la vision* », dans *Conférences populaires, volume 2*, trad. fr. Serge Nicolas, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 39.

ce qui concerne l'élément ce qui distingue les choses de la même couleur : « On voit que toutes les différences de couleur se réduisent à trois celles de ton, de saturation et d'intensité »¹⁴⁵.

La thèse majeure de ce texte est ceci que le contenu de la sensation s'individualise dans *l'espace phénoménal*. L'espace phénoménale est l'espace parcellé par des qualités impénétrables. Autrement dit, la loi constitutive de l'espace phénoménal est l'impénétrabilité des qualités. Cela implique que si une partie de l'espace phénoménal est occupée par une couleur, elle ne peut non plus être occupée par une autre. Pourtant, il faut signaler que cette impénétrabilité n'est pas un phénomène purement physique. Car, l'impénétrabilité des qualités ne veut pas dire qu'une onde lumineuse ne puisse pas remplir un espace physique autant que ce dernier est rempli par une autre couleur. Une différenciation des longueurs des ondes peut très bien produire une différenciation des couleurs. L'impénétrabilité exprime plus précisément le fait qu'une partie de l'espace ne peut pas être remarquée (*Bemerken*) en tant qu'ayant différentes qualités, parce qu'il y a un seuil de discernabilité (*Merklichkeit*) dans le domaine des phénomènes psychiques. L'espace phénoménal est l'espace rendu visible par la couleur ; l'espace devenu phénoménal par la qualité.

Cette théorie de la vision implique la conviction de Brentano selon laquelle le contenu intentionnel d'un acte doit s'individualiser suivant son objet dans des différenciations phénoménales. De la sorte, nous pouvons dire que, dans sa réponse à la question de l'individuation du contenu de la sensation, à travers ce débat de la psychologie expérimentale de son temps, Brentano s'en tient à ce que nous avons nommé, en plus haut, la *première hypothèse*.

Or, après avoir proposé sa théorie Brentano se préoccupe d'une critique de ce qu'il appelle, toujours dans le même texte « la théorie traditionnelle de l'intensité »¹⁴⁶. Le lieu que tient le concept dans le corpus de Brentano, mérite une attention particulière et nous y consacrerons la section suivante. Néanmoins, il faut signaler le fait que le concept de l'espace phénoménal et le concept pur de l'intensité, sont, pour Brentano, des concepts rivaux, de telle manière que, dans la stratégie de Brentano

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁶ *Sur la théorie de la sensation*, dans *EC II*, p. 187-189.

l'explication de l'un par l'autre montrerait que le concept d'intensité est anodine en ce qui concerne l'individuation des vécus. Par conséquence, les théories qui veulent répondre au défi kantien en attribuant de l'intensité à tous les phénomènes psychiques sont faussées.

Pour récapituler ce que nous avons déjà constaté dans ce chapitre, et pour indiquer la direction vers laquelle ces acquis, nous l'espérons, convergeront, résumons en quelques points l'aventure et l'importance du concept d'intensité dans la psychologie de Brentano.

- Kant a nié aux faits de la conscience une grandeur extensive. Cela a deux conséquences majeures dans sa théorie. Tout d'abord, comme le principe d'identité numérique des phénomènes repose sur la grandeur extensive, nous ne pouvons attribuer un principe d'individuation aux phénomènes psychiques. Ensuite, comme ce principe mathématique leur fait défaut, une science mathématique du psychique, pour Kant, n'est pas et ne sera jamais possible.
- À la recherche d'une mathématisation, la psychologie génétique a d'abord attribué une intensité à tous les genres de phénomènes psychiques. En utilisant des équations mathématiques pour relier l'intensité de la sensation à l'ampleur du stimulus, la psychologie génétique a tenté de mathématiser les phénomènes psychiques et de relever ce défi posé par Kant.
- En proposant en même temps une critique de la conception traditionnelle du concept de vérité, Brentano a formulé une nouvelle conception d'intensité et une théorie phénoménale de l'individuation du contenu sensible.
- En fonction de cette théorie, et en revenant à Kant, il critique l'idée du réel comme quelque chose ayant un degré d'existence ou tout simplement une intensité. De ce fait, il élabore également une théorie métaphysique de l'individuation et critique, en fonction de celle-ci toute sorte de métaphysique qui distingue l'essence et l'existence, qui nie toute contingence dans le monde.

Nous ne voulons pas dire que c'est par une simple critique de la conception d'intensité que Brentano a forgé une nouvelle métaphysique. Bien au contraire, nous avons déjà montré qu'une métaphysique de l'individuation et une définition de la métaphysique en tant que science du réel avaient déjà marqué sa pensée pendant ses années d'études à Münster. Il est vrai que l'intérêt de Brentano pour la métaphysique a toujours été marqué par la question de la substance spirituelle et de son immortalité. Ainsi, on pourrait dire que le concept d'individuation spirituelle a joué un rôle déterminant dans son adoption d'une métaphysique de l'individuation. De plus, selon Brentano, la métaphysique devrait avancer en se basant sur les acquis de la perception interne et des nécessités découvertes en continuité avec elle. Même si un principe métaphysique pourrait, par nature, avoir une validité qui dépasse le domaine du spirituel, cela ne contredit pas l'idée selon laquelle ce même principe a été découvert dans ce domaine. En termes aristotéliens, on pourrait dire que la psychologie est primordiale selon nous, mais que la métaphysique est primordiale en elle-même.

Après une telle remarque projective, nous pouvons passer maintenant à la critique de la conception d'intensité.

2.3. L'intensité

Ayant expliqué l'individuation de la représentation sensible par une interrelation entre la qualité et le lieu, nous abordons maintenant le concept d'intensité. En effet, comme défini dans le chapitre précédent, l'intensité correspond à la densité d'une qualité dans un fragment d'espace. Ainsi, ni seulement la qualité ni seulement le lieu ne constituent le véritable principe positif de l'individuation de la représentation sensible. En effet, pris isolément, le lieu n'est pas un phénomène et la qualité n'est pas individuelle. Le principe ultime d'individuation du contenu réside dans la totalité produite par leur interrelation. Brentano éclaire le fonctionnement de cette interdépendance dans une sensation à travers une analyse du concept d'intensité.

La conception traditionnelle que met en question Brentano peut se résumer, assez généralement, de la façon suivante : pour individuer une sensation, nous avons le contenu (la représentation) et la modalité par laquelle la conscience se relie à ce

contenu (les modes tels que jugements, les émotions, etc.). Jusque-là, Brentano reste d'accord avec les conceptions qu'il avait exposées précédemment. Certes, pour un « physiologue », à ces deux facteurs s'ajoute un troisième, à savoir celui de l'intensité. Et, il va sans dire que comme l'intensité est énumérée comme un nouveau facteur, ce nouveau facteur ne se laisse réduire à aucun de deux premiers.

Dans cette section, nous essaierons d'abord d'exposer plus en détail cette conception traditionnelle de l'intensité, qui fait d'elle un élément irréductible d'une sensation, et d'en indiquer les origines historique et méthodologique. Ensuite, nous résumerons la nouvelle conception proposée par Brentano. Et enfin, nous montrerons que la différence entre ces deux conceptions ne concerne pas uniquement la psychologie ou la théorie de l'individuation du contenu mental, elle concerne aussi bien les concepts de l'essence et l'existence et par conséquent une théorie métaphysique de l'individuation. Nous serons donc en quelque sorte retournés à la question initiale et générale, en passant pour la voie de la psychologie.

2.3.1. La conception traditionnelle

Dans le dernier chapitre, nous avons exposé qu'une enquête sur l'individuation du contenu intentionnel nous conduit à révéler une sorte de détermination réciproque entre l'espèce sensible et le lieu. Comme Brentano l'explique dans son exposé *De la théorie de la sensation*, le concept d'intensité, en tant que détermination autonome, est un bon candidat pour individuer le contenu de la sensation. Il est important de noter que Brentano ne néglige pas le phénomène de l'intensité, mais propose plutôt une nouvelle articulation de ces trois concepts. Ainsi, il lui a été nécessaire de revoir leur relation. En suivant cette révision de Brentano, nous exposerons, tout d'abord, la conception traditionnelle comme un principe d'individuation dans la sensation, puis nous expliquerons la réforme proposée par Brentano qui définit l'intensité en termes de qualité et de lieu. Ainsi, il réfute le titre du principe d'individuation en faveur de sa propre conception.

Comme nous avons constaté au XIX^{ème} siècle, le concept d'intensité a été un lieu commun de la psychologie génétique qui voulait attribuer une grandeur à tous les phénomènes psychiques.

Pour caractériser d'abord l'usage du concept de l'intensité, Brentano écrit que, « d'après celles-ci [les conceptions traditionnelles], l'intensité, un peu comme la qualité, la spatialité, etc., est une détermination particulière, qui, soudée aux autres, forme le phénomène concret »¹⁴⁷. Si l'on se rappelle le contexte de ce passage, c'est-à-dire la question de l'individuation du contenu d'une sensation, nous avons tout à fait le droit de comprendre l'expression « former le contenu concret » de la même manière que le mot « individuer ». Dans le passage qui suit cette dernière phrase, il exprime son intention de remettre en question une telle conception pour expliquer l'individuation du contenu sensible :

Il s'avère que la supposition d'une telle détermination particulière est dispensable. Or si tel est le cas, d'après le principe *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, elle est du même coup irrecevable. Cela en particulier si – comme nous allons voir – aucun cas ne se présente auquel l'interprétation proposée plus haut ne pourrait être appliquée. Si les différences d'intensité peuvent généralement être ramenées à des différences spatiales. Alors l'intensité cesse de constituer une catégorie individuelle, tout comme le fait le timbre après avoir été réduit aux différents tons de la gamme¹⁴⁸.

Dans ces deux passages tirés de la *Théorie de la sensation*, en évoquant notamment le principe « *entia non sunt multiplicanda praeter necessitate* », Brentano avoue très nettement son intention d'éliminer l'autonomie supposée du concept d'intensité. Malgré cette autonomie prétendue suggérée par les psychologues, philosophes et physiologues de son époque, ces passages ne nous offrent pas une « définition » de l'intensité, précisément parce que la conception traditionnelle n'en propose aucune. En effet, selon cette conception, l'intensité serait une propriété essentielle des phénomènes psychiques, qui ne peut pas être réduite aux autres propriétés essentielles des actes. Ainsi, la conception traditionnelle implique une sorte d'ontologie des actes comme nous l'avons expliqué auparavant. Par conséquent, la seule clarification que l'on peut apporter quant à la nature de l'intensité est de dire qu'elle est une certaine grandeur. Cependant, étant donné que toutes les grandeurs ne sont pas intensives, et que nous ne connaissons pas la différence positive qui la distingue des autres grandeurs, le concept de grandeur intensive reste lui-même équivoque¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Sur la théorie de la sensation*, EC II, p. 186-187.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁴⁹ Ainsi, Brentano commence en définissant le concept de grandeur en se référant à Gauss. Gauss, au dire de Brentano, avait défini une grandeur comme une chose qui peut se diviser en parties égales. Voir

En adoptant la conception traditionnelle de l'intensité, nous aboutissons à la proposition selon laquelle une sensation est individuée selon son espèce qualitative, son lieu *et son intensité*. Ainsi, la théorie traditionnelle de l'intensité se caractérise par son ambition d'attribuer à chaque phénomène psychique une différence de grandeur *en dehors* des différences qualitatives. Elle cherche à distinguer une sensation de même couleur et de même lieu par une différence de grandeur pure qui peut se diviser en parties égales s'intensifiant ou s'affaiblissant. Apparemment, une telle conception est en contradiction avec le principe d'individuation proposé par Brentano, qui consiste, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, dans une collaboration des différences de qualité et de lieu.

En outre, en analysant une sensation en parties égales, la conception traditionnelle viole le principe des indiscernables. Nous exposerons les conséquences métaphysiques de cet aspect de la critique brentanienne dans la suite de ce chapitre. Il est nécessaire d'illustrer ce point psychologique par un exemple. Prenons une sensation de vert. Supposons que cette sensation perde en partie son intensité. Imaginons qu'une deuxième sensation soit deux fois moins intense que la première. Selon la conception traditionnelle, dans les deux cas, nous avons la même qualité dans le même lieu et le seul changement réside dans les intensités des sensations. Cependant, bien que qualitativement identique à la première, l'intensité de la sensation affaiblie devrait déjà être présente dans la première. Par conséquent, dans le cas de la première sensation, la même intensité serait doublée, à l'instar de la grandeur d'une ligne deux fois plus longue qu'une autre. En d'autres termes, selon la conception traditionnelle, la figure plus intense contient deux figures numériquement identiques, c'est-à-dire de même qualité visuelle et au même endroit (voir la figure 1). Pour Brentano, cela revient à

US, p. 176. Selon cette définition, un nombre tel que xxx est une grandeur pour autant qu'il se laisse diviser en deux parties complètement identiques. Donc, sur ce point précis, il arrive à Brentano de se demander si une sensation peut se laisser diviser en parties numériquement et spécifiquement identiques. Si une telle division est possible, il est alors possible d'attribuer une pure grandeur à la sensation. Brentano écrit, en parlant de l'équivocité du concept ainsi : « En général, on est très peu clair sur la signification du mot « intensité ». Cela se manifeste par exemple dans le fait que l'on entend parfois séparer les grandeurs en grandeurs extensives et intensives ». (Gemeiniglich ist man sich über die Bedeutung des Wortes « Intensität » sehr unklar. Dies verrät sich z. B. darin, daß man die Größen manchmal in extensive und intensive Größen scheiden hört.) US, p. 188.

admettre que le même contenu individuel existe plus d'une fois, ce qui fait de la conception traditionnelle une violation du principe des indiscernables.



Figure 1 : la conception traditionnelle.

Selon le principe brentanien de l'individuation par qualité localisée, affirmer qu'une intensité plus grande implique également une intensité de degré inférieur constitue une violation du principe des indiscernables. En effet, un même lieu rempli de la même qualité donne le même contenu individuel. Ainsi, la conception traditionnelle explique l'intensité comme un recouvrement de parties numériquement identiques.

En effet, qu'est-ce qui distinguerait encore un rouge de l'autre en deux taches rouges, si ce n'était pas spécifié qualitativement et localement ? Apparemment rien, et nous aurions donc l'absurdité d'une majorité sans aucune différence entre ses unités. Le principe d'indiscernabilité de Leibniz, qui, comme il le savait très bien lui-même, n'est rien d'autre qu'un cas particulier de la loi de contradiction, serait gravement violé¹⁵⁰.

Selon toute évidence, pour Brentano, cette conception dite traditionnelle de l'intensité remonte au moins à Kant, et ce, pour deux raisons :

La première raison réside dans l'analyse erronée faite par Kant lui-même : ce dernier attribue une sorte de grandeur à la fois à ce qui est réel dans la sensation (ce qui entraîne son concept confus de substance en tant que cause de la sensation) et à tous les phénomènes psychiques, y compris les croyances et les représentations sensibles. Ainsi, Kant a méconnu la véritable conception de l'intensité et a utilisé de

¹⁵⁰ *US*, p. 167.

manière équivoque le concept d'intensité. Le passage suivant démontre pourquoi, dans son analyse de l'intensité, Kant a enfreint le principe des indiscernables :

Kant laisse subsister une partie par rapport à l'autre et nous indique ainsi de chercher à ce moment-là ce qui distingue et individualise les différentes parties. Cependant, cela revient à affirmer que non seulement une substance peut subsister par rapport à un accident et un accident par rapport à un autre accident qui lui est différent, mais aussi que des choses identiques peuvent subsister ensemble, ce qui est inacceptable et totalement inouï. Est-il possible que deux propriétés totalement identiques existent dans le même sujet ? Non, déjà cela contredirait le principe des indiscernables¹⁵¹.

La deuxième raison, plutôt historique, se trouve dans le défi kantien proclamant l'impossibilité d'une science psychologique que nous avons essayé d'exposer en plus haut. Ainsi, motivée par le défi kantien, grand connaisseur de Leibniz, avait commis la même erreur que lui et était arrivé à des conclusions intenable :

Herbart admet ainsi par exemple, sans de plus amples recherches, que deux sources lumineuses éclairent deux fois plus clairement qu'une seule' (cf., là contre, les recherches de Weber et de Fechner), et que des représentations opposées s'annulent en fonction de leur force (cf., là contre, les oppositions de contraste simultanée, qui se requièrent simultanément), etc.¹⁵².

Ce qui est typique dans cette tentative est l'ambition d'attribuer une intensité ou une force à tous les phénomènes psychiques. C'est pour cela qu'il faut souligner avec force que la critique brentanienne de la conception traditionnelle de l'intensité va de pair avec une critique très forte de la conviction qui veut attribuer à chaque état mental une intensité. C'est dans ce sens qu'il écrit le passage suivant dans *Sur la théorie de la sensation* :

Si l'opinion d'après laquelle toute activité psychique, possède ainsi que tout sensation, une intensité devait être abandonnée, cela devrait avoir des conséquences de grande envergure. Car combien ce dogme est établi ! Combien il est partagé !¹⁵³.

Pour résumer, la relation de détermination entre l'espèce sensible (couleur) et le lieu est réciproque. Plus exactement, c'est grâce à la première que l'espace devient visible, et c'est grâce au deuxième que l'espèce sensible s'individualise. Nous pouvons

¹⁵¹ « Kant läßt den einen Teil dem anderen subsistieren und weist uns dadurch darauf hin, in diesem Moment das Unterscheidende und so Individualisierende für die einzelnen Teile zu suchen. Darin liegt aber die Behauptung, daß nicht bloß eine Substanz einem Akzidens und ein Akzidens einem anderen, ihm ungleichen Akzidens, sondern auch Gleiches dem Gleichen subsistieren könne, was nicht angeht und ganz unerhört ist. Sind zwei ganz gleiche Eigenschaften in demselben Subjekt möglich? Nein, schon dies widerspräche dem principium indiscernibilium ». K, p.97.

¹⁵² Brentano, *Mes deniers vœux pour l'Autriche*, ES I, p. 116-117.

¹⁵³ *Sur la théorie de la sensation*, EC II, p. 196.

dire sans réticences que selon Brentano, le principe d'identification pour un objet de la perception externe est le lieu, au moins pour une longue période de sa pensée. De ce fait, l'acte psychique peut être individuel dans la mesure où il est déterminé ou même causé par une chose localisée, mais le contenu, en tant qu'il est contenu dans la conscience ne l'est qu'accidentellement. En effet, le contenu mental ne contient rien de matériel. Pour illustrer ce que nous expliquons avec le même exemple de la couleur, nous pouvons dire que les yeux peuvent être bien affectés par cette tache de couleur, mais le contenu de la perception est l'espèce rouge en général. Nous en arriver à la singularité de la perception, il faut ajouter à cette espèce infime une détermination positive ultérieure. Dans ce chapitre nous essayerons de mettre en évidence que Brentano a trouvé, jusqu'à un certain moment de sa pensée, cette détermination dans le lieu.

Or, la mise en place d'une telle réponse provoque, et cela bien naturellement, la question de savoir en quoi ce principe se distingue de celui de la matière ? La différence, selon notre avis, réside dans le fait que pour Brentano lieu est un principe d'individuation, de l'identification phénoménale sous la seule condition qu'il devienne phénoménal, qu'il soit rempli par une qualité sensible qui est la couleur. Il s'agit, en termes abrupts d'une « double spécification de couleur et de lieu ». Cela veut dire qu'entre la couleur et lieu, entre l'espèce et le principe, il existe une relation de détermination réciproque. Le premier est une condition de l'occurrence individuelle pour la deuxième, le premier y sert comme une condition de phénoménalité du premier. Donc, à la différence de la conviction thomiste qui ne voit dans le lieu qu'une dimensionnalité, Brentano y insiste de voir une détermination qualitative. Et, ce qui de plus importante, à la différence d'une certaine conception de la couleur, et de la sensation en général, Brentano affirme, d'une manière assez vigoureuse que le remplissement du lieu n'est pas une intensité, comprise en tant que grandeur, même si l'on entend par là une grandeur intensive. C'est pour cela, il arrive plusieurs fois à Brentano de critiquer, d'une manière univoque, une théorie de l'intention qu'il qualifie comme « la théorie traditionnelle ».

Les choses sont individuelles en tant qu'elles sont dans « le champs des sens », et qu'elles occupent différentes parties d'un continuum, et qu'elles sont des choses étendues. Certes, en tant qu'elles sont dans l'espace phénoménal qui dépend la

perception interne, elles sont colorées, et elles sont « en nous » et connues d'une manière générale.

Que l'espèce intelligible ne puisse jamais être individuelle, Brentano en est tellement convaincu que, comme nous avons vu, il critique Thomas d'Aquin, d'avoir professé une théorie du jugement individuel qui permette à l'intellect d'avoir une connaissance individuelle par une sorte de réflexion sur l'acte. L'acte peut bien être individuel, mais, le contenu en tant qu'il est représenté dans le jugement¹⁵⁴.

Cette dualité au sein de la perception ne fait seulement une question exégétique en ce qui concerne la philosophie d'Aristote, il porte également sur la théorie générale de la perception. Brentano évoque le même problème l'individualité de sensation, dans ses recherches sur psychologie des Sens.

De même, Kastil explique très bien la fonction prévue au concept traditionnel de l'intensité et son inconvénient pour une théorie descriptive d'individuation :

Sans être altérée spécifiquement en tant que qualité, elle disparaît néanmoins dans son existence individuelle, morceau par morceau, de la même manière que le changement subi par le sexe des buffles lorsqu'ils sont abattus en grand nombre. Mais il n'est pas possible de penser à une diminution de l'intensité dans une moindre mesure pour un ensemble. Les degrés d'intensité n'individualisent pas, car il peut exister simultanément des choses individuellement différentes avec la même qualité et le même degré d'intensité de cette qualité. Et lorsque l'intensité, qui ne peut pas disparaître morceau par morceau car elle ne devrait pas avoir de parties, diminue, la qualité elle-même diminue. Ainsi, si l'intensité doit être une troisième variable aux côtés de la qualité et de l'emplacement, nous devrions encore chercher une quatrième variable qui serait chargée de varier en premier lieu. Ainsi, l'ancienne doctrine de l'intensité pousse vers une fiction à laquelle aucune expérience ne témoigne, une sorte de *qualitas occulta* de la pire espèce¹⁵⁵.

Par les propos de Brentano, selon Helmholtz « nous pourrions ici aussi très bien admettre l'existence d'une loi selon laquelle une qualité composée est produite contenant les qualités simples comme composantes lorsqu'il y a une combinaison des stimuli où chaque stimulus individuel suscite une qualité simple »¹⁵⁶. C'est également la position représentée par Helmholtz, comme l'indique Guillaume Fréchette dans son article sur l'individuation des sens. Basée sur la physiologie des organes, cette position se croit expliquer la différenciation des contenus sensibles par « la stimulation

¹⁵⁴ *GMP*, p. 57.

¹⁵⁵ Alfred Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1951, p. 69.

¹⁵⁶ *Du vert phenomenal*, *EC II*, p. 151-152.

spécifiante »¹⁵⁷. Et cela non seulement dans le cas des organes sensorielles différentes, mais aussi à l'intérieur du sens de vision, le même stimulus, toujours selon le même avis, puisse produire des effets différents. Et cela se fait encore grâce à l'intensité parce que les mêmes ondes lumineuses sous différentes intensités produisent différentes qualités. Ainsi, les différences qualitatives sous une même espèce sont expliquées en termes purement quantitatifs.

Cette explication du stimulus plus l'intensité a poussé Helmholtz « à rejeter la possibilité de qualité composées »¹⁵⁸. En effet, Il s'agit pour cette explication l'occurrence de cette qualité de vision par « espèce d'once individuelle » et donc d'expliquer l'individuation d'un phénomène psychique par l'individualité du phénomène physique. Au lieu de poser donc un stimulus nouvel et différent il est également possible de produire ce contenu de la sensation tout en sauvegardant l'impénétrabilité des qualités sensibles.

2.3.2. *La conception brentanienne*

Une autre voie d'analyse, qui voit dans le vert phénoménal une détermination spécifique du bleu par le jaune, veut se limiter aux qualités phénoménales. De la sorte, la sensation du bleu, en tant qu'il se relie à un phénomène physique, a deux éléments, un étant spatial, l'autre qualitatif. D'où Brentano écrit de la manière suivante :

Toutes les sensations présentent quelque chose de qualitatif sur le plan spatial. En tant que spatiaux les objets se présentent dans des différences allant à l'infini, mais qui sont toutes coordonnées. En tant que qualitatifs ils se présentent soit comme différents en genre, par exemple comme quelque chose de coloré ou de tonal, soit seulement comme différents en espèce, comme le rouge et le bleu¹⁵⁹.

L'intensité qui fait l'essence des phénomènes psychiques pour les psychologues-mathématiciens se réduit pour Brentano à la fréquence de la représentation du vide dans l'espace. Intensité ne fait pas l'essence des phénomènes psychiques et en voyant dans l'intensité, le mesurable, l'essence de ce qui est donné par la perception interne, Kant et après lui Herbart ont commis l'erreur de confondre les phénomènes psychiques

¹⁵⁷ *Ibid*, p.152.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵⁹ *Ibid*.

avec ceux de la perception interne. En effet, la grandeur, qui est une propriété de la chose étendue, est attribuée, selon une telle conception, à la sensation elle-même.

Dans un acte de vision l'acte lui-même est donné non généralement mais en tant que vision de telle ou telle couleur, dans tel ou tel espace¹⁶⁰. L'acte se donne individuellement suivant son genre et son espèce. Ainsi, dans *De la théorie de la sensation*, Brentano parle d'une opinion ou d'une conception traditionnelle qui prend l'intensité comme un composant irréductible de la sensation. Et dans ce texte Brentano ne fait que montrer que l'intensité *peut* être expliquée avec le mélange des qualités dans l'espace (pour être plus précis dans l'espace de sensations¹⁶¹). Notre hypothèse en continuité avec le contexte et l'enjeu du texte est ce que la conception traditionnelle dont nous parle Brentano est la conception de la psychologie qui trouve dans l'intensité (et dans le stimulus qui en est l'origine) l'élément mesurable (mathématique) de la sensation, et par cela le principe d'individuation.

Vers la fin du texte, en comparant les vertus de sa « nouvelle conception » de l'intensité dans l'explication des quelques phénomènes psychiques Brentano nous donne les noms de Herbart et Fechner. Car, toujours selon Brentano, ils ont tous les deux conçu l'intensité en tant qu'une grandeur, mais le concept de grandeur y a resté ambiguë. Alternativement, Brentano propose une explication qui se fonde plutôt sur la qualité du stimulus et de la sensation. « Une diminution du stimulus, écrit-il, entraîneraient des lacunes (*Lücken*) dans ce domaine sensoriel, et ainsi une apparence d'intensité affaiblie en conséquence des lacunes »¹⁶². Qu'est-ce qu'une lacune ? Un espace qui ne présente pas la même qualité sensible. Donc, quand la fréquence de répétition d'une qualité sensible est diminuée nous éprouvons ce qu'on appelle la diminution de l'intensité. Si l'on voudrait illustrer également la nouvelle une conception brentanienne, on pourrait imaginer de telles figures suivantes :

¹⁶⁰ Voir *PD*, p. 271.

¹⁶¹ Un avertissement de Brentano nous explique qu'ici l'on parle d'une espace non d'une manière plus univoque que l'on parle d'un espace temporelle. *Sur la théorie de la sensation*, *EC II*, p. 182.

¹⁶² *De la théorie de la sensation*, *EC II*, p. 187



Figure II : la conception alternative de Brentano

Et avec cette hypothèse Brentano se dispense d'un autre élément, au côté du continuum spatial, qui ne vient pas de l'ordre du qualitatif, du formel et donc de l'intentionnel. L'intensité est donc une propriété phénoménale et de ce fait, l'espace de sensations reste un espace phénoménal.

La conception de l'intensité veut ajouter aux différences qualitatives d'autres différences qui sont en dernière instance des qualités, et veut que ces dernières ne créent pas de différence qualitative mais seulement de degré.

Brentano rejette cette théorie à peu près par la même stratégie par laquelle il rejette la conception traditionnelle d'intensité. Il pense que dans chaque instant du mouvement, le lieu est complètement déterminé de nouveau, sauf que nous ne percevons pas toutes les déterminations infinitésimales de celui-ci, tout comme dans le cas des pixels non remarqués d'une tache de couleur. Si l'on pouvait connaître chacun des petits-locaux de ce mouvement, on pourrait dire que à chaque instant de son mouvement la chose mouvante est complètement déterminée, n'a donc pas un moindre degré d'existence.

De là, on voit donc que dans le cas du mouvement, il ne s'agit pas tant d'un degré moindre de réalisation de la même réalité locale que de la réalisation d'une réalité essentiellement différente¹⁶³.

¹⁶³ « Hieraus sieht man denn, daß es sich im Falle der Bewegung nicht sowohl um ein geringeres Maß der Verwirklichung derselben örtlichen Wirklichkeit als um die Verwirklichung einer wesentlich anderen handelt. » K, p. 71.

Un son qui se présente dans les intensités diverses est-il un son en général ou individuel ?

Peut-on seulement dire que le même ton est présent en général, mais pas dans l'individu ? De manière similaire à quand le même rouge se répète en général, c'est-à-dire une tache rouge à côté des autres identiques. Alors, le ton doux et le ton fort seraient deux individus différents de la même espèce de ton, différenciés par une autre espèce, avec laquelle la qualité serait parfois unie différemment.

On se demande aussi s'il ne serait pas une complication inutile de parler de deux diminutions, l'une étant celle de l'intensité et l'autre celle de la qualité. Il semble plutôt que la diminution de l'intensité ne signifie rien d'autre qu'une diminution de la qualité en tant que qualité, qui devrait se produire sans perte de parties. Mais s'il y a un changement sans perte de parties, alors c'est un changement spécifique, et nous n'aurions plus la même qualité. Cependant, cela est vivement contesté.

Toute la théorie vise, comme on le voit, à établir en plus de la qualité une deuxième sorte de qualité, qui consisterait en une quantité de la première qualité en tant que telle et qui ne montrerait pas de pluralité de différences qualitatives. C'est aussi absurde que de supposer en plus du lieu une quantité d'endroits qui serait elle-même une quantité d'endroits, sans montrer de différences d'endroit. Ce serait comme ajouter l'extension spatiale comme une deuxième propriété à côté des déterminations de lieu, qui pourraient changer tandis que ces dernières restent les mêmes.

Le lieu peut changer tandis que l'extension reste la même, mais pas l'inverse. De même, la qualité peut peut-être changer tandis que l'intensité reste la même, mais pas l'intensité tandis que la qualité reste la même, si l'intensité est la mesure de la qualité en tant que telle, comme l'extension est la mesure de la détermination spatiale en tant que telle¹⁶⁴.

Le même son avec un degré du moindre intensité est un nouvel son à part, parce qu'il n'y a pas de son plus général qui s'individue ici dans une intensité plus haute et là dans une intensité plus basse. Comme tout objet (tout objet intentionnel) le son est

¹⁶⁴ « Soll man nur etwa sagen können, bloß im allgemeinen sei derselbe Ton da, nicht aber in individuo ? Ähnlich also wie wenn dasselbe Rot im allgemeinen sich wiederholt, d. h. ein roter Fleck neben den anderen ihm gleichen besteht. Es wären dann der leise und der laute Ton zwei verschiedene Individuen derselben Tonspezies, differenziert durch eine andere Spezies, mit welcher die Qualität das einmal im Unterschiede vom andernmale vereinigt wäre.

Man fragt sich auch, ob es nicht eine ganz unnütze Komplikation wäre, von zwei Abnahmen zu sprechen, deren eine die der Intensität und deren andere die der Qualität wäre. Es scheint vielmehr die Abnahme der Intensität nichts anderes als eine Abnahme der Qualität als Qualität zu bedeuten, die ohne Verlust von Teilen stattfinden soll. Aber wenn eine Änderung ohne Verlust von Teilen, dann eine spezifische Änderung, und wir hätten nicht mehr dieselbe Qualität. Das nun aber wird aufs entschiedenste bestritten.

Die ganze Theorie läuft, wie man sieht, darauf hinaus, außer der Qualität eine zweite Art Qualität zu statuieren, welche in einer Quantität der ersten Qualität als solcher bestünde und doch keine Vielheit qualitativer Differenzen zeigte. Dies ist so unsinnig, als es unsinnig wäre, außer dem Ort ein Quantum von Orten anzunehmen, welches selbst ein örtliches Quantum wäre, ohne örtliche Differenzen zu zeigen. Es wäre also, wie wenn man die räumliche Ausdehnung als eine zweite Eigenschaft neben die Ortsbestimmtheiten setzte, die wechseln könnte, während diese dieselben bleiben.

Der Ort kann wechseln, während die Ausdehnung die gleiche bleibt, aber nicht umgekehrt. Ähnlich kann vielleicht die Qualität wechseln, während die Intensität dieselbe bleibt, nicht aber die Intensität, während die Qualität dieselbe bleibt, wenn die Intensität das Maß der Qualität als solcher ist, wie die Ausdehnung das Maß der örtlichen Bestimmtheit als solcher ». K, p. 76-77.

complètement individué et qualitativement déterminé. Et « le même son » avec une intensité différente n'est pas du tout le même son parce qu'il est désormais déterminé par une qualité différente. En effet, l'intensité n'est que, comme le précise le passage que nous venons de citer « la mesure de la qualité en tant que telle ».

L'intensité n'est pas une grandeur au sens propre du mot, mais seulement en tant qu'elle est la mesure de la qualité, et donc au sens impropre du mot. Et en tant que phénomène, elle est liée à la qualité. L'espace doit sa phénoménalité à la détermination qualitative. Pour que l'espace devient phénoménal, il faut qu'il soit déterminé par une qualité.

La réduction de l'intensité est due uniquement à des lacunes qualitatives imperceptibles. Si, dans ces sens, il n'y a absolument aucune qualité donnée, alors rien ne peut être remarqué en termes de lieu et d'étendue. Par exemple, si jamais aucune qualité olfactive n'était suscitée, nous n'aurions aucune idée du champ olfactif. Cela pourrait laisser penser qu'un espace sans qualité ne serait pas du tout possible en tant que phénomène¹⁶⁵.

Grâce à cette réduction l'intensité n'est plus une grandeur sans une qualité phénoménale, elle n'est que la densité de celle-ci dans l'espace de sensations. Par conséquent, l'individuation n'est pas un effet d'une grandeur non-phénoménale.

2.3.3. Une conséquence métaphysique de la critique du concept d'intensité

Enfin, le concept d'intensité nous donne l'occasion de s'interroger sur la question de l'individuation au sein de sensation. Mais, dans l'exacte mesure où Brentano nous avertit d'une extension métaphysique du problème, nous sommes toujours préoccupées, même d'une manière immédiate de la question métaphysique d'individuation.

Comme nous l'avons déjà constaté, la critique de la conception traditionnelle de l'intensité a pour cible principal la conception kantienne et indique sa violation du principe des indiscernables. Mais, pour Brentano cela est un symptôme d'une

¹⁶⁵ « Die Verringerung der Intensität ist aber auf nichts anders als auf unmerklich qualitative Lücken zurückzuführen. Wenn nun bei diesen Sinnen einmal gar keine Qualität gegeben ist, so ist auch nichts von Ort und Ausdehnung zu bemerken. Würde z. B. nie eine Geruchsqualität erregt werden, so hätten wir auch keine Ahnung vom Geruchsfelde. Dies könnte darauf schließen lassen, daß ein Raum ohne Qualität gar nicht als Phänomen möglich sei. » *RZK*, p. 180-181.

ontologie plus fondamentalement erronée. Et l'histoire d'une telle ontologie remonte jusqu'à Aristote.

Dans *Théorie des catégories*, Brentano critique Aristote pour avoir parlé des choses qui se diffèrent selon leur degré de l'effectivité et des entéléchies incomplètes. Dans sa théorie du mouvement local, Aristote avait attribué un plus de degré de détermination à une chose en repos, et un moindre degré de détermination à ce qui est en mouvement. Autrement dit, selon Brentano, Aristote a pensé que c'est seulement en tant que la chose est en repos que son lieu était déterminé. Et dans le lexique aristotélicien plus de détermination voudrait dire plus de réalité (*Wirklichkeit*)¹⁶⁶. Ainsi, il a fini par attribuer aux choses en tant qu'elles sont en mouvement une « réalisation imparfaite »¹⁶⁷ et parler d'une « effectivité du possible en tant que tel » ou « d'un moindre degré (d'un degré imparfait) de la réalité »¹⁶⁸.

La réduction à l'espèce spatiale de l'intensité ne se limite pas même aux phénomènes psychiques. Dans *Théorie des catégories*, Brentano critique Aristote pour avoir proposé des entéléchies incomplètes qui diffèrent selon leur degré de l'intensité et donc de la réalité. L'engagement de Brentano au principe de détermination complète lui incombe d'interdire le passage des entéléchie incomplètes, de l'être en tant que puissance, d'entre dans son inventaire ontologique. Tout ce qui existe est complètement déterminé et cela ne fait aucun sens d'attribuer de différents degrés de réalité aux choses.

On peut dire que selon la conception traditionnelle, l'intensité est le degré de l'effectivité du réel dans l'esprit. Au fond, cette conception a pour un point de départ l'idée plus générale que toute réalité est une sorte d'intensité. Or, Brentano ne veut pas seulement que le contenu sensible soit spécifiquement déterminée, il demande aussi bien que toutes ses déterminations soient phénoménales. Ainsi, une détermination purement et simplement mathématique, une chose qui est différente d'une autre de la même espèce par une différence seulement quantitative est pour Brentano ne fait pas de sens.

¹⁶⁶ K, p. 69.

¹⁶⁷ K, p. 68.

¹⁶⁸ K, p. 73.

Pour reprendre ici la thèse brentanienne de l'individuation, 1) l'être s'identifie à l'être complètement déterminé et 2) ces déterminations sont des qualités.

Suivant ses thèses, de parler d'une puissance en tant que telle est analogue à parler d'une chose qui est quelque chose entre une molécule de l'eau et une autre molécule¹⁶⁹. Au domaine de la métaphysique, à cette histoire de l'existence incomplète s'ajoute une autre erreur : celle de distinction réelle entre l'essence et l'existence. C'est l'erreur, selon Brentano, dont Kant s'est fait un héritier dans sa théorie d'intensité.

En ne reconnaissant pas la vraie nature de l'intensité, Kant en vient à distinguer entre l'existence et l'essence, enseignant même une composition de l'existence des choses simplement en essence; les rendant continuellement existantes, pouvant même être pensées comme décomposables sans contradiction et après la division, pouvant à nouveau être pensées comme une existence unitaire compatible. Si quelque chose doit attirer l'attention sur l'absurdité de la conclusion kantienne, c'est à quel point la doctrine traditionnelle de l'intensité, qui n'a toujours pas été surmontée aujourd'hui, a besoin de réforme ¹⁷⁰.

Nous avons ici sous les yeux, dans un seul paragraphe, une critique de la conception traditionnelle (kantienne) d'intensité, une critique de la thèse kantienne qui identifie l'existence à l'intensité, et une critique plus générale de la distinction entre l'essence et l'existence. La conception d'origine kantienne est erronée parce qu'elle permet à penser que la même qualité localisée peut exister avec une grande ou moindre intensité. Donc, elle est déjà engagée à la seconde conception. Dans celle-ci, selon Brentano, Kant avait vu un surcroît à l'essence, de la même nature qu'une d'une grandeur qui s'ajoute à la qualité. Et, la faute historique qui a construit la voie d'une telle faute est la distinction entre l'essence et existence.

La réforme que proclame Brentano à la fin du paragraphe est effectué dans ses travaux sur psychologie des sensations, avec une nouvelle théorie d'intensité. Mais, il vaut la peine de répéter que la nouvelle conception de l'intensité se repose sur une critique métaphysique. Et le pilier métaphysique est à chercher dans une théorie

¹⁶⁹ Voir *K*, p. 78-79.

¹⁷⁰ « Indem Kant die wahre Natur der Intensität erkennt, kommt er dazu, zwischen Existenz und Wesen unterscheidend, bei den dem Wesen nach einfachen Dingen noch eine Zusammensetzung der Existenz derselben zu lehren; sie als existierende zu Kontinuus zu machen, welche sich sogar ohne Widerspruch als zerlegbar denken ließen und nach der Teilung auch wieder zu einer einheitlichen Existenz vereinbar gedacht werden könnten. Wenn irgendetwas, so muß die Absurdität der Kantischen Folgerung darauf aufmerksam machen, wie sehr die auch heute noch nicht überwundene traditionelle Intensitätslehre der Reform bedürftig ist. » *K*, p. 95.

d'individuation que Brentano retire du traité du jeune Leibniz sur le principe d'individuation : *Omne individuum sua tota entitate individuatur*¹⁷¹.

Selon cette doctrine, si l'existence réelle veut dire d'avoir une différence réelle et de contenir en soi-même le principe de celle-ci, toute différence réelle étant une différence spécifique, l'existence n'est pas hors de l'essence. Tout ce qui existe est complètement déterminé. Et cette intégralité de la détermination n'est pas celle du plus et du moins. Une détermination purement et simplement mathématique, qui servirait de distinguer les choses selon l'intensité ne fait pas de sens pour Brentano. Si l'on voudrait formuler la position métaphysique de Brentano en forme d'un argument, une telle reconstruction nous semblerait adéquate :

-Nous ne pouvons pas attribuer une existence aux choses sans leur attribuer un principe d'individuation, même si celui-ci échappe à notre connaissance.

-Le principe d'individuation des choses est dans leur détermination spécifique et complète

-Nous ne pouvons pas attribuer une existence à quelque chose qui n'est pas complètement déterminé. D'où le principe ainsi formulé : « Chaque étant est complètement déterminé, mais nous ne pensons souvent pas à la totalité de ses déterminations »¹⁷².

C'est pour cela que dans le passage suivant, au même contexte, il se situe au côté de Suarez dans son combat contre la distinction scolastique entre l'essence et l'existence :

Si l'on ne veut pas cela, mais préserver exclusivement cette caractéristique d'intensité, cela revient à peu près à identifier le concept d'intensité à celui de l'existence et à composer les choses selon la pire ontologie scolastique d'existence et d'essence variée. Chacune d'entre elles était alors si monstrueuse indépendamment que Suarez attira vivement l'attention sur la grande incohérence ; cependant, l'identification de l'existence et de l'intensité rendrait la monstruosité encore plus frappante. Pour chaque chose, les mêmes niveaux d'intensité que pour les autres seraient tous possibles, et ainsi un atome d'oxygène pourrait être des milliards de fois plus intense qu'un atome d'hydrogène, ou vice versa, et s'il existe des êtres incorporels comme corporels, un morceau de lard pourrait être des milliards de fois plus intense qu'un ange, ce qui

¹⁷¹ PPE, p. 334.

¹⁷² « Jedes Seiende ist vollkommen bestimmt, wir denken aber etwas vielfach nicht nach der Gesamtheit seiner Bestimmungen ». K, p. 15. Cette formulation est datée du 2 février 1914. Dans une lettre à Husserl, écrit le 9 janvier 1905, Brentano exprimait à peu près la même chose de la manière suivante : « Vielmehr gibt es nur einzelnde Urteilende und Einzelevidenzen von einzelnen Urteilenden, wie überhaupt es nichts gibt und nichts geben kann, was nicht individuell determiniert ist. » WE, p. 157.

réduirait certainement de manière significative la distance considérable entre les êtres créés de même intensité¹⁷³.

C'est parce qu'il n'a pas compris la nature de l'intensité en tant que la densité de la qualité dans l'espace, Kant a pu finir à attribuer aux choses simples une intensité. Et en cela, selon Brentano, il a pensé suivi la distinction médiévale entre l'essence et l'existence même sous une forme plus monstrueuse. L'existence se révèle chez Kant aussi quelque chose qui s'ajoute (de l'extérieure) à l'essence de la chose, comme si l'individualité était une chose qui s'ajoute à la totalité des déterminations. Et donc, le point culminant de toutes les critiques, soit psychologique soit métaphysique se résume ainsi, s'expose, selon Brentano dans leur désobéissance au principe des indiscernables¹⁷⁴. Brentano évoque ce point dans un manuscrit de la manière suivante :

Si cette caractéristique distinctive de la série locale n'existait pas, il pourrait clairement y avoir deux corps ici, même deux rouges, ronds, à trois pieds, etc. En d'autres termes, il n'y aurait plus du tout d'individualisation et le principe de l'indiscernabilité, ainsi que la loi de la contradiction elle-même, serait violé¹⁷⁵.

C'est juste à ce moment précis que Brentano se réfère à Suarez, qui a correctement refusé la mauvaise doctrine scolastique de la distinction de l'être et l'essence. Car, les pourparlers de la conception traditionnelle de l'intensité, en la distinguant radicalement de la qualité et de déterminations qualitatives, vont par cela à peu près au même point l'identifier à l'existence. Donc la théorie d'individuation de Suarez, que Brentano évoquera dans ses derniers dictés sur la question de l'individuation entre en scène sous la forme du refus de la distinction irréductible entre qualité et intensité qui correspond à peu près à la distinction entre l'être et l'essence.

¹⁷³ « Will man das nicht, sondern der Intensität ausschließlich diese Eigenheit wahren, so heißt dies kaum etwas anderes, als den Begriff der Intensität mit dem der Existenz zu identifizieren und die Dinge nach schlechtester scholastischer Ontologie aus Existenz und Essenz zusammenzusetzen, variierte. Schon von denen dann jede unabhängig das war so monströs, dass Suarez energisch auf die große Ungereimtheit aufmerksam machte; die Identifikation von Existenz und Intensität aber würde die Monstrosität noch auffälliger machen. Für jedes Ding wären ja dieselben Intensitätsstufen wie für das andere sämtlich möglich, und so könnte ein Sauerstoffatom billionenfach so intensiv als ein Wasserstoffatom oder umgekehrt bestehen, und wenn es unkörperliche wie körperliche Wesen gibt, ein Stück Speck billionenmal intensiver als ein Engel, was dann gewiss den bei gleicher Intensität so beträchtlichen Abstand der kreatürlichen Wesen wesentlich verringerte ». *K*, p.79.

¹⁷⁴ *K*, p. 96.

¹⁷⁵ « Wäre diese auszeichnende Eigentümlichkeit der örtlichen Serie nicht, so könnte es offenbar wie zwei hier seiende, auch zwei rote, hier seiende, runde, dreischuhige usw. Körper geben. Mit anderen Worten: es käme gar nicht mehr zu einer Individualisation und das Principium indiscernibilium und mit ihm das Gesetz des Widerspruchs selbst wäre verletzt. », *Ms 91, Brentano Studien IV*, p. 261.

En effet le psychologue ou le métaphysicien qui parle de deux choses qui sont qualitativement identiques et ne sont différentes que selon leur intensité est dans le même état d'esprit que le métaphysicien qui suppose que deux choses essentiellement identiques peuvent se distinguer seulement en ceci que à l'une de celles-ci s'ajoute la détermination de l'existence.

Selon toute vraisemblance Brentano a vu dans le concept de « l'intensité » le concept le plus cher à toute psychologie qui se forme en tant qu'une mécanique de l'esprit. En pour pouvoir parler dans toutes les états d'esprit, nous devrions, d'une grandeur, nous devrions toujours suivant la même conception attribuer à chaque phénomène psychique une intensité. Contre cette position Brentano a deux objections : Premièrement, le concept de grandeur qui fonctionne dans ses arguments est loin d'être univoque. Car, une grandeur, selon la définition de Gauss évoquée par Brentano, est une grandeur qui peut être divisée en parties égales.

En se souvenant du fait que Brentano pose l'espace comme une différence spécifique de la sensation, nous pouvons voir qu'avec cette réduction Brentano réussit à rester fidèle à son principe d'individuation comme la totalité des qualités : *entitas tota*. (Le principe aristotélicienne-suarezienne-leibnizienne). Autrement dit, après la réduction de l'intensité à la détermination qualitative et spatiale, il ne reste plus, encore une fois, un principe purement mathématique, ou non-qualitatif de l'individuation.

Brentano vient même à la conclusion que l'intensité n'est pas une partie essentielle des phénomènes psychiques. Car, tant qu'il s'agit des phénomènes où il n'existe pas un stimulus il n'existe pas d'intensité. Il n'y a pas de raison d'y chercher. En effet l'intensité en tant que grandeur ne fait pas le principe d'individuation des phénomènes psychiques.

Tout, presque tout, reste organisé dans le formalisme de l'intentionnalité et le principe formel d'individuation. L'analyse proposé dans le texte intitulé « *Vert phénoménal* » reste aussi dans la même ligne. Dans ce texte, Brentano s'interroge sur une question optique sur la nature du vert phénoménal. Les physiologistes de son temps ont généralement l'inclination de penser que le vert est une couleur à part, tout

comme le bleu ou le jaune. Cela va aussi, aux yeux de ces physiologistes, pour les sons. Il y a des sons manquant de nom mais qui ne sont pas moins autonomes que les sons de la gamme.

Selon le point de vue physiologique la différence du vert des autres couleurs de l'arc-en-ciel vient d'une détermination qui n'apparaît pas dans la sensation (dans la vision) mais qui reste bien mesurable et pour ainsi dire peut faire objet d'une science mathématique. Par une conséquence naturelle de ce point de vue physiologique, on peut on doit différencier les couleurs en fonctions de leurs différences qui ne sont pas vécues mais qui sont mesurables. Il peut y avoir des couleurs ou des sons aussi nombreux que la portée de cette mesure, ce qui veut dire au nombre infini.

-Les qualités dans l'espace phénoménal (l'espace de sensations) sont impénétrables.

-Les qualités peuvent se mélanger pour donner naissance à d'autres qualités.

Le principe de différence du vert phénoménal est donc pour Brentano est dans ceci qu'il est un mélange du rouge et du vert. Du point de vue descriptif, les deux déterminations qualitatives dans un espace phénoménal font les principes d'individuation d'un contenu vert dans l'espace phénoménal.

Pour conclure, conformément à son projet, Brentano veut que l'individuation des contenus sensibles demeure sous le règne de la psychologie descriptive est se laisse décrire par les qualités et leurs unifications. En tant qu'elle est une sensation dont le contenu appartient à la gamme des couleurs est soumise à la loi descriptive de l'impénétrabilité des qualités. Et ce dernier principe nous dit quoi d'ailleurs que les différences spécifiques qui sont celles même genre ne collaborent pas.

Pour en revenir en une autre forme de la psychologie, qui serait fondation également de toute philosophie, nous pouvons même dire qu'en établissant une nouvelle psychologie Brentano a forgé ou ressuscité une autre conception d'individuation en continuité avec le concept aristotélicien que nous avons essayé d'exposer en petites lignes. La tâche donc est de faire compte de la particularité du

phénomène psychique en tant qu'il porte sur ceci ou cela et sans recours aux lois naturelles de sa production.

Si l'on affirme que notre conscience présente n'appartient pas à une chose, mais se divise en une pluralité des choses, cela veut dire qu'elle ne consiste pas entièrement en quelque chose de réel ou en une collection d'éléments réels... Je vois, entends et connais la différence. Je pense quelque chose et veux quelque chose¹⁷⁶.

L'analyse d'un vécu est une analyse des parties. Et les parties d'un vécu ne sont que des différences ou particularités d'intention :

Nous disons qu'entre deux taches bleues il y a une différence de lieu, mais qu'entre la tache bleue et la tache jaune il y a une différence de lieu *et* une différence qualitative, de sorte qu'il y a ici deux différences... Il faut donc distinguer en elle une particularité de couleur et une particularité de lieu¹⁷⁷.

Il faut se rappeler en lisant ces passages que les particularités dont nous faisons l'objets ne sont pas prises en tant que des effets d'une cause. Donc l'analyse aboutit à une analyse des types différents des particularités. L'individualité qu'on cherche par les données évidentes de la perception interne se trouve alors dans l'inséparabilité des éléments.

Comme il ne peut y avoir une couleur en général, il n'y pas de vision générale. Comme la couleur fait « le contenu effectif de notre sensation visuelle » la sensation, en tant qu'un vécu intentionnel, est individuel et réel. La réalité des phénomènes psychiques remonte à leur individuation propre à la conscience.

En résumé, le phénomène psychique en tant que vécu individuel doit être un phénomène particulier. Le phénomène psychique n'est pas indifférent quant à la généralité et particularité des représentations. Donc particularité n'est pas un accident qui s'ajoute à la nature indifférente. Le phénomène doit être pris dans son individualité et cela doit être sans recours à un concept de production suivant une loi physiologique.

La question individuation reste irrésolue dans la première tentative de Brentano. En effet, la détermination ultime qui individualise un vécu d'un autre nous reste énigmatique. Nous pouvons dire que le sort de la question d'individuation est assez

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.82-83.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 86.

semblable au sort de la question d'individuation au moyen âge. Le concept formel ou morphologique nous amène aux alentours de l'individu, mais ne donne pas le principe d'individuation. Il va sans dire, tant qu'il s'agit d'un vécu et qu'il ne reste plus de détermination objective (comme un prédicat de la chose) ou modale (comme temps) le principe doit être quelque chose de subjectif. Mais, de ce principe, nous n'avons qu'une connaissance négative ou relative.

Et Brentano, à la fois par ces engagement ontologies et psychologiques refuse catégoriquement l'idée de l'intensité du degré de l'effectivité de la cause de la perception. En effet, comme il évoque dans ses cours sur l'histoire de la philosophie médiévale, une telle conception nominaliste de la perception, en défaut d'une *similitude* entre l'objet et la représentation conduit au scepticisme. Il est aussi évident que la similitude dont parle Brentano la similitude de l'espèce. Cette similitude nous donne la possibilité de différencier les phénomènes psychiques en fonctions de leur contenus *spécifiques*. Grâce à cela, la différenciation des actes selon leurs objets peuvent être décrite sans prise en compte d'une hypothèse comme la cause réelle de la perception.

Nous pouvons dire que cette idée de similitude, qui est apparemment liée à la conception thomiste d'intentionnalité¹⁷⁸, un isomorphisme entre les parties d'un acte individuel et les marques distinctives de l'objet, qui nous permet de décrire les différenciations de la conscience sans pour autant les expliquer comme les produits d'une force causale¹⁷⁹.

Il faut souligner que malgré que son ontologie très profondément individualiste, même avant son tournant réaliste, en ce qui concerne une psychologie de la perception, Brentano est toujours un critique ardu du nominalisme, soit-il celui d'Ockham, soit-il celui qu'il prend pour une forme de nominalisme chez Kant. C'est le nominalisme qui s'attache à la thèse des représentation individuelles. Et pour Brentano, non seulement ces dernières sont, en fin de comptes, simplement impossibles, mais sans prise en

¹⁷⁸ Thomas d'Aquin, *De l'esprit* ; Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*. De la même manière Thomas écrit le passage suivant : « Unde, cum similitudo reo quae est in intellectu nostron accipiat ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis peincipia; relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum ». Thomas d'Aquin, *De Veritate*, 92, a6.

¹⁷⁹ Nous empruntons le concept de « similitude » pour décrire une théorie thomiste d'esprit chez Sellars.

compte de l'universalisme de la perception, on perd, apparemment, la capacité de décrire cette une différenciation perceptible de la conscience elle-même, et donc, la science descriptive elle-même. « La connaissance des individus ne concerne pas », écrit Thomas, « des objets singuliers immanents - une telle idée est incohérente pour lui pour les raisons données précédemment - plutôt, les individus sont conceptualisés en termes universels »¹⁸⁰. Comme nous avons signalé dans le dernier chapitre cette limitation ne concerne pas l'intelligence divine, parce qu'elle n'est pas seulement *dator formarum*, mais aussi bien le créateur de la matière de l'être composé :

Mais si une forme d'art pouvait produire la matière tout comme elle peut produire la forme, alors il connaîtrait par elle le produit de l'art et du point de vue de la forme, et du point de vue de la matière. Puisque le principe de l'individuation est la matière, il le connaîtrait non seulement dans sa nature universelle, mais aussi en tant qu'il est un certain singulier. Et puisque l'art divin peut produire non seulement la forme mais aussi la matière, il existe donc dans son art non seulement une ressemblance de la forme, mais aussi de la matière¹⁸¹.

Selon la lecture de ce texte, comme Brentano a mis hors circuit l'explication causale et qu'il n'accepte que des déterminations spécifiques et phénoménales, il n'arrive pas à individualiser le contenu d'une intention. Pour un exemple de la stratégie opposée, Deborah Brown cite Occam qui comme l'écrivain des lignes suivantes :

L'intuition est une connaissance propre et singulière, non en raison d'une plus grande assimilation à l'un qu'à l'autre, mais parce qu'elle est naturellement causée par un et non par un autre, et ne peut être causée par un autre¹⁸².

D'une part, comme déjà indiqué, il ne manque pas de philosophes qui considèrent les sensations comme des représentations individuelles, d'autre part, certains vont jusqu'à nier complètement toute représentation générale, en particulier toute pensée conceptuelle. C'est le cas des nominalistes du Moyen Âge, qui ont également des adeptes dans la philosophie moderne. Ils affirment qu'on ne doit parler que de noms généraux, pas de concepts généraux, - sans se rendre compte qu'ils se contredisent, car un nom n'est appelé nom général que s'il correspond à une pensée conceptuelle, un soi-disant concept général¹⁸³.

Nous avons avant retenu du traité de jeunesse sur l'individuation, Brentano avait proposé deux enjeux philosophiques par lesquels la question d'individuation demeure

¹⁸⁰ Deborah Brown, *Ibid.*, p. 34.

¹⁸¹ *Somme Theologique*, Q2, a5, trad. fr. R. Bernard, Paris, Cerf, 1994, p. 395.

¹⁸² Intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur nec potest ab altero causali. Ockham Quodl. I, q. 13]21. Opera theologica IX. Quodlibeta septem. Ed. J. C. Wey. Nova Iorque: The Franciscan Institute, 1980, p. 76.

¹⁸³ Alfred Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1951, p. 54.

une question intéressante. En tant qu'une conclusion de ce chapitre, nous pouvons avancer que, avec la mise au jour des principes d'une psychologie descriptive, ces enjeux prennent la forme des questions phénoménologique (ou descriptive) et la question métaphysique sur le sens ultime de ce qui réel. En effet, psychologie en tant que la science descriptive veut saisir les faits de la conscience selon la méthodologie d'une classification. On peut dire que, le destin et le pouvoir de cette méthode, comme la méthode d'une science empirique dépend de sa capacité de faire états des faits de la conscience dans leur réalité psychique et individuelle. La psychologie physiologique, malgré ses présuppositions métaphysiques et sa secondité par rapport à la psychologie descriptive, semble bien faire preuve d'une telle capacité, puisqu'elle se rallie à une théorie causale de la perception. En effet, « une cognition intuitive causée par un singulier ne peut être causée par aucun autre singulier et rester la même idée »¹⁸⁴.

Et outre, avec la mise en avant du concept d'intentionnalité, la manière d'être des objets dans l'acte devient un nouveau problème. Ce problème n'est pas complètement nouveau, si l'on tient en compte le fait qu'il était déjà apparent, selon le jeune Brentano chez Thomas d'Aquin. Mais cet aspect représente, au-delà d'un problème gnoséologique sur la possibilité de la connaissance du singulier, nous impose le devoir de proposer une théorie de l'objet et des catégories. Nous pouvons qualifier ces enjeux d'ontologique ou de méta-ontologique. En effet, comme nous constaterons dans ce qui suit, c'est le devoir d'une métontologie de s'interroger sur la question des catégories.

Dans ce moment de notre argumentation, nous ne devrions pas nous satisfaire de la suite logique de l'argument qui consiste à dire tout simplement que la méthode doit faire état de son objet dans sa détermination ultime, nous devrions également illustrer cette aspiration de Brentano en s'appuyant sur les textes. La méthode professée par Brentano a vraiment l'aspiration de revenir à l'individualité du contenu. Cela est évident surtout dans les textes, si l'on lit avec les textes fondateurs de la psychologie descriptive.

¹⁸⁴ Deborah Brown, *Ibid.*, p. 40.

Une théorie descriptive la sensation en effet est une théorie descriptive selon laquelle l'identification du contenu découle de ses déterminations spécifiques. En cela, ce que Chrudzimski indique, mais cela dans le contexte logique, en disant que « la théorie de l'intentionnalité de Brentano semble se situer dans le cadre du paradigme de *de-dicto* »¹⁸⁵ est valide. En effet, Brentano ne veut pas expliquer, en contraste avec la psychologie génétique, l'intensité d'une sensation par la force mesurable de l'objet qui est la source de la perception. Effectivement, dans la section qui vient, en s'appuyant sur les textes qui viennent de *Sinnenpsychologie* nous constaterons que Brentano s'est effectivement mis au travail de démontrer que ce diagramme de classification qu'il a établi dans ses cours de *Psychologie descriptive* soit *suffisant* pour individuer le contenu d'une perception visuelle.

La critique du concept traditionnel de l'intensité fait en fait le compte rendu par Brentano d'une théorie qui veut individuer la sensation selon la détermination purement quantitative. Le concept d'intensité sert aux théories causales de la perception d'attribuer à l'état mental un degré, par l'intermédiaire de son objet réel.

¹⁸⁵ Arkadiusz Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, p.147.

CHAPITRE 3 : L'INDIVIDUATION DESRIPTIVE DU CONTENU SENSIBLE

La critique du concept traditionnel de l'intensité et la conception alternative de Brentano sont liées d'une manière intime à une théorie de l'individuation du contenu sensible qui se fonde sur le concept de l'espace phénoménal.

3.0. L'espèce et l'individu

Dans ce qui précède, nous avons d'abord formulé deux formes de la question d'individuation : celle de l'individuation métaphysique et celle de l'identification (ou la question noétique). Et nous avons constaté que toutes les deux formes de la question trouvent une application possible en ce qui concerne la vie mentale. En cela, la question métaphysique nous donnerait la question de l'individuation de l'*intention* et l'autre la question de l'individuation du *contenu*.

Nous avons aussi mis au jour la genèse de la question de l'individuation du contenu à partir de la question métaphysique dans un traité de jeunesse de Brentano sur le principe d'individuation. Car nous prenons pour l'essentiel le fait que, d'accepter la matière en tant que le principe d'individuation métaphysique fait de l'individuation du contenu un problème, puisque la forme est prise dans l'esprit sans matière et que, par conséquent, la chose, en tant qu'elle est dans l'intellect, perd sa détermination individuelle. Il s'agit donc, dans ce texte, de l'apparition d'une formulation qui marquerait pour toujours la théorie de sensation de Brentano, à savoir celle de prise de la « forme sans matière » (que nous nommerons brièvement le formalisme du sensible).

Ce formalisme se reprend dans un autre texte, dans la deuxième partie de la *Psychologie d'Aristote*, où se trouve également une première caractérisation du contenu intentionnel en termes de l'*être objectif*. Nous y avons rencontré encore une fois la pensée que la chose existe en nous en tant que connue, objectivement, c'est-à-dire, dans sa forme connaissable. Donc, à travers les premiers travaux historiques de Brentano, nous avons pu formuler la suivante : si toute inexistence objective est déjà formelle, comment l'intention peut-elle avoir un contenu individuel ?

Dans le chapitre suivant, nous essayerons d'explicitier le même problème à travers des textes de Brentano sur la psychologie des sens pour montrer que le problème est, non seulement historiquement mais aussi systématiquement, inhérent à la théorie du contenu chez Brentano. Mais, il nous faut d'abord mettre en évidence l'occurrence continue de la même question dans les textes plus tardifs sur Aristote, pour montrer ensuite que les textes de Brentano dans lesquels il s'interroge sur la question d'individuation du contenu sensible ne sont pas seulement d'un caractère exégétique, et que les questions qu'il évoque à ce propos sont reprises, presque dans les mêmes termes dans sa propre psychologie.

3.1. De Psychologie d'Aristote aux commentaires tardifs sur Aristote

Nous avons suffisamment souligné que dans *Psychologie d'Aristote*, tout en ayant exposé le modèle aristotélicien de la sensation dans son formalisme, Brentano n'hésite pas à affirmer que, pour Aristote, l'objet de l'acte de sensation est l'individu dans sa détermination individuelle finale¹⁸⁶. Il va sans dire que nous rencontrons ici une contradiction au moins apparente. Dès lors, il nous faut répondre à la question de

¹⁸⁶ « Auch der Verstand ist ja seiner Natur nach kein actuelles Denken, sondern die blosse Möglichkeit der Gedanken, wie das Empfindungsvermögen die blosse Möglichkeit der Empfindungen ist. Es ist also offenbar, dass, wie das Empfindungsvermögen, auch der Verstand nöthig hat, dass etwas auf sein Subject einwirke, damit er zum wirklichen Denken erhoben werde. Diesen Einfluss können aber seine eigenen intelligibelen Qualitäten eben so wenig üben, als die sensibelen Qualitäten des empfindenden Subjectes ihn zu üben im Stande waren; denn diese stehen ganz in derselben Beziehung zu den Sinnen, in welcher die Eigenschaften des geistigen Theiles zum Verstande stehen, da, wie der Verstand das seiner Natur nach Intelligibele, so der Sinn das Sensibele nicht in einer fremd- artigen, abstracten Weise, sondern in seiner letzten individuellen Bestimmtheit, wie es ausser dem Sinne ist, erfassen kann. » PA, 142.

savoir comment Brentano peut dire que, pour Aristote, la sensation est la prise de la forme sans matière, et toutefois peut appréhender la chose individuelle ? Tout naturellement, pour une compréhension véritable de ce texte, il faut dépasser cette contradiction apparente.

Pour répondre à cette question, nous avons besoin d'élargir notre lecture du texte. En cela, nous pouvons voir que Brentano confère à Aristote une distinction entre la singularité de la sensation et la généralité de l'intellection.

Non seulement dans *Psychologie d'Aristote*, mais aussi bien dans le traité *Le Principe d'individuation*, la distinction entre l'intellectuel et le sensible est la distinction la plus marquée. En effet, quand Brentano écrit que la chose matérielle n'est connue que d'une manière indéterminée, il parle du point de vue des théories de la connaissance qui comprennent la connaissance en tant qu'un produit de l'activité intellectuelle. Et donc, quand il dit que, chez Aristote, la chose matérielle est 'connue' comme abstraite de sa détermination individuelle, il donne le rôle de l'abstraction à l'intellect comme s'il s'agissait d'une reprise primordiale d'une image individuelle à l'esprit. De la même façon, sur le rôle de l'intellect dans la connaissance, dans *Psychologie d'Aristote* il écrit ceci :

En effet, ce qui est intelligible est de nature spirituelle, ainsi que les objets corporels, lorsqu'ils sont pensés dans l'esprit, sont en lui de manière intellectuelle. Pour l'intellect, cela va de soi, car il est par nature immatériel, alors que la chose corporelle est certes matérielle et le reste même lorsqu'elle est intégrée dans l'esprit, mais elle l'est de manière immatérielle et non pas comme elle existe en dehors de lui. En dehors de lui, elle est déterminée individuellement ; en effet, un concept général ne peut pas exister sans différence individuelle, mais dans l'esprit, elle a perdu cette détermination individuelle, la ligne brisée, pour reprendre la métaphore précédente, a été redressée, et dans cet état initialement étranger à lui, le corporel peut maintenant être dans l'esprit¹⁸⁷.

Il n'y rien de surprenant dans le fait que ce passage tiré de *Psychologie d'Aristote* rappelle très remarquablement, dans ses formulations, les énoncés par lesquels Brentano explique la théorie thomiste du mode d'existence de la chose dans l'esprit.

¹⁸⁷ « Intelligibel ist nämlich das, was in geistiger Weise ist, und der Verstand sowohl, als auch die körperlichen Objecte sind, wenn sie im Verstande gedacht werden, in geistiger Weise in ihm. Bei dem Verstande versteht sich dieses von selbst, denn er ist ja seiner Natur nach immateriell das körperliche Ding aber ist zwar etwas Materielles und bleibt es auch, wenn es in dem Verstande aufgenommen wird, allein es ist in ihm in immaterieller Weise und nicht so, wie es ausser ihm besteht. Denn ausser ihm ist es individuell determinirt; da ja ein Allgemeines ohne individuellen Unterschied überhaupt nicht bestehen kann, aber in dem Verstande hat es die individuelle Bestimmtheit verloren, die gebrochene Linie, um mich des früheren Gleichnisses zu bedienen, ist ausgestreckt worden, und in diesem ihm ursprünglich fremdartigen Zustande kann nun auch das Körperliche in dem Verstande sein. » *PA*, p. 138.

En effet, il ne s'agit que du même problème de l'identification ou de la connaissance individuelle.

La distinction entre la faculté sensible et l'intellect peut permettre à Brentano de reconnaître à la sensibilité une « appréhension » de la chose individuelle chez Aristote. Si le mode propre d'existence dans l'esprit est d'être connu, il est possible d'entendre par l'inexistence, au moins tant qu'il s'agit de la psychologie d'Aristote, une sorte d'inexistence intellectuelle et qu'un autre mode d'existence ou plutôt d'altération s'effectue avec la prise d'une image individuelle ou matérielle de la chose. Une telle interprétation serait aussi compatible avec quelques anciens commentaires que Brentano évoque au début de son livre. Suivant une telle interprétation, une image de la chose individuelle dans sa détermination individuelle peut bien arriver à la faculté sensitive. De ce fait, Brentano peut écrire que « le sens peut appréhender le sensible pas d'une manière abstraite ou aliénée, mais dans sa détermination finale et individuelle, tel qu'il est en dehors des sens. »¹⁸⁸

Même si une telle distinction entre les facultés sensitive et intellectuelle peut faire sens selon Brentano pour dépasser l'apparente contradiction entre le formalisme et l'individualité revendiquée, elle n'en supprime pas tous les problèmes. En effet, la distinction entre ce qui est en nous en tant que connu et ce qui existe simplement ou matériellement est proposée pour expliquer le fonctionnement de la sensibilité chez Aristote. Donc, il s'ensuit que même le sensible doit perdre sa détermination matérielle en tant qu'il est aussi dans l'esprit.

Sur ce point, il faut remarquer que Brentano utilise un vocabulaire scolastique attaché au concept de l'espèce. Selon la version que propose sa lecture d'Aristote, un phantasme sert de base à l'activité de l'intellect agent qui produit, à partir de l'espèce sensible, une espèce intelligible.

L'intellect agent illumine les phantasmes et abstrait les espèces intelligibles des phantasmes. Il les illumine, c'est-à-dire que les phantasmes, qui se rapportent à l'esprit comme les couleurs aux sens de la vue, sont élevés à une plus grande puissance par leur connexion avec l'intellect, et sont rendus aptes, par l'action de l'intellect agent, à abstraire les concepts intellectuels d'eux-mêmes. Il abstrait les espèces intelligibles des phantasmes, c'est-à-dire que par la puissance de l'intellect agent, nous pouvons saisir l'essence générale des choses, dont les images sont prises

¹⁸⁸ *PA*, p. 141.

comme formes dans l'intellect possible, sans considérer les déterminations individuelles¹⁸⁹. L'espèce et l'individu chez lui ne coïncident jamais tant qu'il s'agit des choses matérielles¹⁹⁰.

Ces textes peuvent nous permettre de penser que l'espèce est dans l'esprit d'abord avec une détermination individuelle, et c'est seulement avec l'activité ultérieure de l'intellect qu'elle perd son individualité. Donc, il nous reste la possibilité de penser que l'espèce sensible en tant qu'elle est pensée par l'intellect a un être objectif et en cela elle devient un contenu au sens intentionnel du mot, une espèce intelligible.

Cela peut être aussi confirmé par le fait que, à l'époque où il avait rédigé ce livre, Brentano pensait que chez Aristote, la conscience de nos propres actes dépendait d'une forme d'intellection. Autrement dit, ce que la *Psychologie* de 1874 appellerait une perception interne est pensée du point de vue aristotélécien comme une forme d'activité intellectuelle. Et en tant que la faculté complètement immatérielle, l'intellect se distingue de la faculté sensitive en ceci qu'elle se connaît en tant que telle, dans sa détermination individuelle. En effet toute différence qu'il contient en soi-même est une différence formelle et intelligible.

En revanche, l'esprit est reconnaissable tel qu'il est ; sa dernière différence absolue est aussi sa dernière spécifique, c'est-à-dire sa dernière différence intelligible, et nous n'avons donc pas seulement une idée générale de notre esprit, mais aussi une conscience individuelle de nous-mêmes¹⁹¹.

Donc, cette qualité intellectuelle de la conscience nous permet de penser que l'espèce devient un être objectif par une activité intellectuelle¹⁹². Et cette activité étant

¹⁸⁹ « Der intellectus agens erleuchtet die Phantasmen und abstrahiert die intelligibelen Species von den Phantasmen. Er erleuchtet sie, d. h. die Phantasmen, die zu dem Verstande wie die Farben zum Gesichtssinne sich verhalten, werden, wie der sensitive Theil durch seine Verbindung mit dem intellectiven zu höherer Kraft erhoben wird, durch die Einwirkung des intellectus agens geeignet, die Verstandesbegriffe von sich abstrahieren zu lassen. Er abstrahiert die intelligibelen Species von den Phantasmen, d. h. durch die Kraft des intellectus agens können wir das allgemeine Wesen der Dinge, dessen Abbilder als Formen in dem intellectus possibilis aufgenommen werden, ohne die individuellen Bestimmungen in unserer Betrachtung erfassen. » *PA*, p. 25.

¹⁹⁰ « Species und Individuum fallen auch nach ihm bei keinem körperlichen Dinge zusammen ». *PA*, p. 135.

¹⁹¹ « Dagegen ist der Verstand ebenso erkennbar, wie er ist; seine letzte Differenz schlechthin ist auch seine letzte spezifische, d. i. seine letzte intelligibele Differenz, und wir haben darum nicht bloß einen allgemeinen Begriff unseres Verstandes, sondern auch ein individuelles geistiges Selbstbewusstsein. » *PA*, p. 138.

¹⁹² Cette idée peut être comparée à celle de Thomas, qui propose que l'espèce intelligible est l'espèce sensible plus la raison qui définit l'essence. Par exemple l'espèce intelligible de l'homme est sa figure, que nous rencontrons dans l'expérience sensible, plus la raison, c'est-à-dire sa définition en tant qu'animal rationnel. Ainsi, en termes contemporains, l'espèce intentionnelle est la cohabitation du « trope » et de l'intension (avec s) dans la pensée.

par sa nature une sorte d'abstraction, l'espèce en tant qu'elle est prise dans l'intellect devient l'espèce intelligible et abstraite de ses déterminations individualisantes.

Pour retentir ce qui est essentiel à notre question dans la compréhension brentanienne de la psychologie d'Aristote, nous pouvons conclure que la première formulation de l'être objectif de Brentano n'est pas encore clarifiée et émendée comme le fera Brentano par sa théorie ultérieure de la perception interne. Tout se passe, dans *Psychologie d'Aristote*, comme si l'être objectif, même si toujours présent dans la sensation, est un contenu de la conscience en tant que celle-ci est une activité intellectuelle ou noétique, et ce qui est individuel reste en dehors de l'être objectif puisqu'il est matériel.

Quelles que soient les difficultés provoquées par la contradiction entre ces deux convictions à propos de la psychologie aristotélicienne, il est évident que ces deux textes, *De Principio Individuationis* et *Psychologie d'Aristote*, posent les mêmes problèmes en termes presque identiques. Nous pouvons aussi dire que le commentaire de Brentano n'est pas seulement un commentaire, parce qu'il essaiera de répondre à ces questions générales, comme nous verrons dans ce qui suit, dans d'autres contextes. En plus, quand il écrit que dans la sensation l'objet existe en nous en tant qu'être objectif, cet usage sans réticences d'une terminologie médiévale est l'indice d'une prise de position systématique, pour défendre la théorie aristotélicienne dans son essence. Enfin, une autre raison pour croire à ce caractère engagé du commentaire se trouve dans le fait que la dualité apparente dans l'explication de la théorie aristotélicienne de la sensation est aussi très saillante dans des contextes plus larges. Notamment, dans la collection des textes intitulée *Über Aristoteles*, nous pouvons également trouver des passages qui présentent la même difficulté, cette fois exprimée en termes de substance, de l'accident et de la différence. Par exemple, dans les textes qu'il avait très probablement écrit entre les années 1908-1910, Brentano revisite le même problème de la manière suivante :

Même l'enseignement selon lequel le sens se porte sur l'individu est flou et mal compris. Aucune représentation des sens ne pourrait être individuelle selon Aristote si la substance individuelle, qui est la condition préalable pour l'accident individuel, n'était pas saisie dans sa différence individuelle¹⁹³.

¹⁹³ « Auch die Lehre, dass der Sinn auf das Einzelne gehe, ist undeutlich und missverständlich. Keine Vorstellung der Sinne könnte nach Aristoteles individuell sein, wenn nicht die individuelle Substanz, welche Vorbedingung für das individuelle Akzidens ist, nach ihrer individuellen Differenz erfasst würde. » *UA*, p. 105.

Toujours dans la même collection, nous pouvons trouver une tentative de réponse à la question de l'identification du contenu individuel de la sensation dans l'espace et dans le temps :

Comment Aristote peut-il dire que l'individu est senti ? La réponse découle de la justification : ici et maintenant, nous percevons le sensible. Ainsi, le lieu et le temps semblent être individués, car à un même endroit, il ne peut y avoir plusieurs choses en même temps. *On ne reconnaît donc pas la différence individuelle, mais on sait que seulement un individu est présent dans la sensation.* Peut-être que l'ajout de « la sensation se porte sur le général, sur ce qui est ainsi constitué » peut également être expliqué de cette manière¹⁹⁴.

Ces deux passages, venant d'une période assez différente, montre que le problème est subsistant chez Brentano. Il semble toujours affirmer l'universalité des perceptibles propres comme, par exemple, les couleurs. Mais la chose colorée, par exemple, ce papier blanc ici, est individuelle. Quand il écrit dans ce dernier passage que « nous percevons ici et maintenant le sensible » (jetzt und hier nehmen wir das Sinnliche wahr), il nous semble que par « le sensible » il entend la chose dans sa totalité. Et, la chose en tant qu'une totalité complète est individuelle, pas le contenu au sens propre du mot. C'est pour cela que Brentano, dans le passage cité, nous donne une élucidation ultime sur le sujet : « l'on ne connaît pas la différence individuelle (c'est-à-dire la différence individuelle ne fait pas un contenu de la conscience), mais l'on sait bien que seulement un individu est à la base de la sensation ».

Et, afin de comprendre dans quelle mesure elle suscite l'intérêt de la psychologie et de la métaphysique de Brentano, nous pouvons constater que la formulation « forme sans matière » est omniprésente dans l'œuvre de Brentano. Et dans une lettre à Marty, qui date du 29 septembre 1909, Brentano avoue que le problème l'avait préoccupé pour longtemps :

J'avais examiné la question de savoir si les idées générales étaient toutes issues des idées individuelles par abstraction ou si les perceptions elles-mêmes montraient une certaine indétermination, en partie ou en totalité, et j'avais opté pour cette dernière. C'était quelque chose de tout à fait différent de supposer que nous avions des idées qui n'étaient ni des perceptions, ni obtenues par abstraction à partir de perceptions. Une opinion transmise par Aristote sur la nature de la perception devait être corrigée de cette manière. En effet, même Aristote considère la perception sensorielle comme une sorte d'abstraction, lorsqu'il dit que *le*

¹⁹⁴ « Wie also kann Aristoteles sagen, es werde das Einzelne empfunden? Die Antwort ergibt sich aus der Begründung: jetzt und hier nehmen wir das Sinnliche wahr. So erscheinen Ort und Zeit gewissermaßen individualisiert, weil zu gleicher Zeit nicht mehreres an demselben Orte sein kann. Man erkennt also zwar nicht die individuelle Differenz, weiß aber doch, dass nur ein Individuum der Empfindung vorliegt. Vielleicht ist so auch das beigefügte: »die Empfindung geht auf das Allgemeine, auf das so Beschaffene« zu erklären. » *UA*, p. 82.

*sens saisit la forme sans la matière. Et si vous considérez que, selon lui, l'individualité est donnée aux accidents par la substance, et que vous comparez ce qu'il cite comme objets sensoriels communs (κοινά αισθητά), vous verrez que le principe d'individuation ne semble pas être contenu dans le contenu de la sensation*¹⁹⁵.

Encore une fois, la référence à Aristote dans ce passage est faite d'un point de vue problématique plutôt qu'historique et exégétique. Dans la période où il écrivait cette lettre, Brentano pensait que le principe d'individuation dans une sensation était le lieu. Il nous semble que pour rendre justesse à cette explication de Brentano, il faut comprendre par le contenu de sensation seulement la qualité ou l'espèce prise en tant que telle dans l'esprit. Par conséquent, dans la mesure où la psychologie s'intéresse exclusivement au contenu au sens propre du mot, à ce qui se présente à l'esprit dans une perception interne, nous ne pouvons y trouver aucun principe d'individuation. Toute détermination s'arrête avec l'espèce ultime. Par exemple, le genre de couleur se spécifie en couleur rouge. C'est l'ultime contenu de la conscience qui peut le décrire. Autrement dit, je me perçois en tant que percevant une couleur rouge en général, et l'espace en tant que continuum ne fait pas partie des éléments de la conscience. Néanmoins, cela ne dit pas que toute psychologie s'arrête avec ce moment encore abstrait, mais pour en rendre compte il faut passer à ce que Brentano appelle une psychologie des sens. Si l'on veut, on peut même indiquer ce cas-limite en tant que point de croisement entre les psychologies descriptive et génétique. Dans ce sens, nous pensons qu'une analyse des textes sur la psychologie des sens nous donnera l'occasion de rendre compte de l'individuation du contenu sensible chez Brentano.

3.2. La psychologie des sens

Nous avons souligné que le corpus brentanien contient plusieurs textes qui montrent d'une manière incontestable que la question de l'individuation qui s'est

¹⁹⁵ « Ich hatte die Frage untersucht, ob die allgemeinen Vorstellungen alle aus individuellen durch Abstraktion gewonnen seien oder ob die Anschauungen selbst alle oder zum Teil eine gewisse Unbestimmtheit zeigten, und hatte mich für das letztere entschieden. Dies war etwas ganz anderes als die Annahme, daß wir Vorstellungen hätten, die weder Anschauungen seien, noch durch Abstraktion aus Anschauungen gewonnen werden. Eine von Aristoteles überkommene Meinung über die Natur der Anschauung sollte nur dadurch berichtigt werden. Und in der Tat faßt selbst Aristoteles die sinnliche Anschauung schon wie eine Art Abstraktion, wenn er sagt, der Sinn erfasse die Form ohne Materie. Und wenn Sie bedenken, daß nach ihm den Akzidentien die Individualität durch die Substanz gegeben wird, und vergleichen, was er als gemeinsame Sinnesobjekte (κοινά αισθητά) anführt, so werden Sie finden, daß *das Individuationsprinzip in dem Empfindungsinhalt nicht enthalten erscheint*. Nous soulignons ». AN, p. 214-215.

formée dans le cadre de la psychologie aristotélicienne n'est pas issue que d'un intérêt historique. Nous pouvons même penser que tant que Brentano explique les positions aristotéliciennes, en utilisant des commentaires et des termes médiévaux, il se pose les mêmes questions, et il défend souvent les positions aristotéliciennes ; et cela est à un tel point que, comme nous pouvons le voir dans des textes tardifs, tant qu'il y a un changement dans ses propres idées, son interprétation d'Aristote change avec elles. Cela est évident par l'occurrence des mêmes questions et des mêmes tentatives de réponse aux mêmes questions dans d'autres textes. En effet, selon toute évidence textuelle, la complicité entre la généralité du contenu phénoménal et l'individualité de la chose qui se représente dans l'espace phénoménal, n'est pas seulement une matière du commentaire d'Aristote. Brentano semble s'y attacher dans ses propres analyses de la psychologie des sens. C'est cette relation ou l'unicité fera le sujet de ce chapitre.

Dans une lettre à Kraus, datée de 1915, plus de 55 ans après son traité sur le principe d'individuation, Brentano évoque le même problème d'individuation de la manière suivante :

Lorsqu'il s'agit de matériel, mais aussi seulement ici, la dernière espèce devrait encore inclure une pluralité d'individus sous elle. On voit que, selon Aristote, il ne pouvait pas y avoir de croisement de différences spécifiques. Je crois, en revanche, avoir démontré qu'un tel croisement est tout à fait possible et que, par une union des dernières déterminations spécifiques de la même espèce, l'unité numérique est obtenue. Par exemple, pour qu'un point dans le champ visuel apparaisse comme déterminé individuellement, une différence spécifique qualitative et une différence spatiale doivent être présentes. Vous voyez bien que, ici, la différence numérique elle-même réside dans les différences spécifiques¹⁹⁶.

Je veux juste dire une chose de plus, c'est que toute activité psychique qui se distingue conceptuellement d'une autre doit nécessairement être spécifiquement différente d'elle. Et donc, aussi certain que l'activité de pensée d'une personne qui se dit être différente¹⁹⁷.

Ce texte assez tardif nous montre clairement que le même problème d'individuation et son application à l'activité mentale se présente dans le même ordre que nous avons déployé en s'appuyant sur deux textes du jeune Brentano. D'abord, se

¹⁹⁶ « Wo es sich um Materielles handelt, aber auch nur hier allein, sollte die letzte Spezies noch eine Vielheit von Individuen unter sich begreifen. Man sieht, daß es nach Aristoteles zu einer Kreuzung spezifischer Differenzen nicht kommen konnte. Ich glaube dagegen nachgewiesen zu haben, daß eine solche Kreuzung recht wohl möglich ist und daß dann durch eine Vereinigung letzter spezifischer Bestimmungen derselben Gattung die numerische Einheit gewonnen wird. Wie z. B. damit ein Punkt im Gesichtsfeld als individuell determiniert erscheint, eine qualitative spezifische Differenz und eine örtliche gegeben sein müssen. Sie sehen wohl, daß hier die numerische Differenz selbst in spezifischen Differenzen besteht. » *AN*, p. 279-280.

¹⁹⁷ « Nur das eine will ich noch sagen, daß jede psychische Tätigkeit, welche als solche begrifflich von einer anderen sich unterscheidet, spezifisch von ihr verschieden sein muß. Und so gewiß darum die denkende Tätigkeit von jemand, der sich einen verschieden genannt werden ». *Ibid*.

formule la question d'individuation générale en termes métaphysiques et après cela se reformule la question concernant les activités mentales. Il est tout à fait naturel que la question de l'individuation du contenu intentionnel s'impose, parce que, comme le dit Brentano, les activités sont individuées telles qu'elles sont, dans leur définition. Cela revient à dire qu'il appartient à l'essence des phénomènes psychiques qu'entre une activité mentale et une autre, il existe une différence réelle et cette différence vient, au moins partiellement, du contenu auquel l'acte se rapporte. Du même fait, il est aussi remarquable que, quand nous parlons de l'individuation dans la vie mentale, nous parlons aussi des objets ou des propriétés des objets, mais cette fois en tant qu'ils sont contenus dans ces activités.

Un autre point qui se manifeste dans cette lettre est l'acception du lieu en tant qu'une détermination individuante telle que l'espèce. En effet, nous exposerons dans la suite de ce travail que, pendant une longue période de sa pensée, le concept de lieu en tant qu'une détermination spécifique et une propriété accidentellement phénoménale fait l'essence de la stratégie de Brentano pour résoudre le problème de l'individuation du contenu. Dès les années 1890, jusqu'en 1915, Brentano a cherché la réponse dans le concept de lieu.

3.3. Théorie de la sensation

Pour commencer à suivre l'émergence concept du lieu en tant principe d'individuation, on peut indiquer les textes sur théorie de la sensation. Mais aussi d'autres textes de la même période, y compris le cours sur la psychologie descriptive, témoignent d'un retour à la même question par le moyen de l'inventaire que Brentano a élaboré dans son œuvre monumentale, *Psychologie du point de vue empirique*. Néanmoins, si l'on parle ici d'un retour, ce n'est pas pour dire que le problème est resté dans l'oubli pendant les années où Brentano avait mis les fondements de son projet psychologique dans ce livre. Bien au contraire, de notre perspective, l'on pourrait même dire que, en forgeant la méthode de sa psychologie, Brentano a fondé les bases d'une théorie de l'individuation des phénomènes psychiques. En effet, après avoir distingué les phénomènes psychiques des phénomènes physiques, au premier

plan de la psychologie, il propose une méthode de classification des phénomènes psychiques.

Nous allons exposer quelques particularités de cette méthode dans la mesure où elle se relie à notre question, dans le chapitre sur l'intensité. Qu'il nous suffise d'exprimer que, la méthode de Brentano consiste dans la description des différences des activités de la conscience telles que nous les vivons. Par exemple, la différence entre une représentation et un jugement nous est donnée d'une manière interne dans nos vécus. Il ne s'agit ici ni d'une induction, ni d'une déduction. De la même façon, la différence entre un jugement négatif et affirmatif est une donnée intérieure de notre conscience. Le deuxième livre de *Psychologie du point de vue empirique* s'intéresse à cette classification des actes en trois classes fondamentales, basée sur la perception interne : représentation, jugement et conscience affective.

L'on pourrait tout naturellement soulever l'objection qu'il ne s'agissait ici d'une question d'individuation et que la classification s'arrête à un niveau plus général. C'est un fait textuellement incontestable mais qui est d'ailleurs lié au programme méthodologiquement strict du livre. Certes, dans les textes et les cours qui suivrons ce travail fondamental nous rencontrons un prolongement de la méthode de classification vers une théorie de l'individuation des intentions. Par exemple, dans *Psychologie descriptive*, nous pouvons trouver un passage qui ajoute à une classification des actes, leurs différences spécifiques :

Aux parties des objets intentionnels correspondent effectivement les parties des actes psychiques qui s'y rapportent. Si donc, par exemple, dans le cas de la vision, *la détermination de lieu et la couleur s'interpénètrent dans l'objet*, il faut distinguer, dans le fait de voir, la vision du lieu et la vision de la couleur en tant que parties qui s'interpénètrent. Comme la détermination de lieu et la couleur sont des genres différents, il en va de même pour la vision de la détermination de lieu et la vision de la couleur.

Vision = sensation de couleur.
Voir rouge - voir bleu.
Voir rouge ici - voir rouge là.
Voir bleu ici - voir bleu là¹⁹⁸.

Du même fait, dans la même période, la dite complicité de l'universel et de l'individu au sein de la sensation, toujours héritée d'Aristote, marque sa propre théorie de la sensation. Brentano évoque le problème, de la manière la plus directe, dans ses

¹⁹⁸ PD, p.196.

recherches sur la psychologie des sens. C'est dans un tel contexte que, lors d'une conférence, publiée en texte sous le titre de *Sur la théorie de la sensation*, il se pose la question de savoir, « en vertu de quoi une sensation est individualisée »¹⁹⁹.

Cette manière de poser la question n'est qu'une des formulations par lesquelles Brentano s'engage à la question de savoir si notre conscience peut jamais avoir des représentations individuelles. Toutes les représentations générales, écrit Brentano en 1887, appartiennent aux représentations superposées. Tout contenu d'une sensation est individuel²⁰⁰.

Si l'on n'a pas une pure sensation d'espace on n'a pas non plus une [pure] sensation de qualité. Une sensation de ce type serait elle aussi quelque chose de général et indéterminé. De même que la sensation d'espace doit être en même temps qualitative la sensation de qualité doit être en même temps déterminée localement²⁰¹.

Dans plusieurs textes qui forment le tome d'*Untersuchungen zur Sinnenpsychologie*, Brentano reprend ses idées sur la psychologie en dialogue avec ses contemporains. Il aborde les problèmes de la psychologie des sens de son temps par le moyen des conclusions qu'il avait retirées de sa psychologie descriptive. Par exemple, pour expliquer le phénomène du changement d'intensité, comme nous verrons ensuite en détail, il l'analyse en termes de qualité et de l'espace. En s'interrogeant sur la question des couleurs intermédiaires comme le vert, il utilise aussi les moyens conceptuels tels que l'impénétrabilité des qualités spécifiques. De la sorte, il faut surtout accentuer le fait que Brentano ne reprend pas de la philosophie scolastique uniquement le concept d'intentionnalité mais aussi les concepts tels que la différence spécifique, l'espèce, et l'individuation. Donc, il n'y a rien de surprenant dans le fait que, dans un texte comme *Sur le vert phénoménal*, il repose la question de l'individuation, même en évoquant le nom d'un philosophe tel que Helmholtz, qui, selon le propre aveu de Brentano, ne l'a jamais posée.²⁰² D'où vient-elle cette insistance ? Nous considérons que, à cette époque, Brentano cherche à concilier le formalisme de la sensation avec une théorie empirique exigeant que toutes les représentations générales, celles qu'il a désignées dans la *Psychologie descriptive* « des

¹⁹⁹ *De la théorie de sensation*, dans *EC II*, p.181

²⁰⁰ *PD*, p. 247.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 252.

²⁰² *De la théorie de la sensation*, *EC II*, p. 182.

représentations superposées », trouvent leur fondement dans des représentations individuelles

C'est dans ce sens qu'il écrit le passage suivant :

[Les représentations] « fondamentales » s'opposent aux représentations superposées, comme celles que l'on appelle représentations abstraites... Toutes les représentations générales appartiennent aux représentations superposées. Tout contenu d'une sensation est individuel²⁰³.

3.4. L'individuation de l'intention implique l'individuation du contenu

En ce qui concerne la relation entre l'individualité de l'activité et celle de son contenu, il convient de commencer par rappeler que l'individuation du contenu sensoriel n'est pas une condition nécessaire pour qu'il nous soit directement accessible. En d'autres termes, ce n'est pas une exigence purement psychologique qui nous pousse à rechercher un principe d'individuation pour le contenu sensoriel. La seule exigence de nature psychologique est que l'intention elle-même se différencie en fonction du contenu. En effet, comme nous venons de l'exprimer par les propos de Brentano, une activité mentale est *par définition* individuée, différenciée d'autres activités mentales. Entre l'individuation de l'intention et celle du contenu, il existe une relation de conditionnalité. En effet, *pour l'individuation de l'intention, l'individuation du contenu est nécessaire, mais non suffisante*. Quand Brentano écrit, dans *Psychologie descriptive*, que les actes se différencient suivant leurs objets, il doit penser à cette condition nécessaire. En effet, un contenu peut être contenu dans deux intentions différentes des personnes différentes et on ne peut pas avoir la connaissance du principe qui distingue l'une de l'autre. Parce que nous n'avons aucune intuition de ce qui fait que mon intention appartient à moi et pas à quelqu'un d'autre. Mais pour avoir un contenu, *je* dois percevoir d'une manière interne en quoi un contenu se différencie d'un autre qui *m'*appartient également. Nous ne pouvons pas avoir en tant que contenu une couleur, sans que nous ayons la perception de la différence de cette couleur d'une autre ; de ce rouge ici de ce rouge-là. Comme il n'y pas de vision en général, chaque activité psychique de vision doit identifier son contenu. On peut même dire qu'un contenu, du point de vue brentanien, est ce que la conscience peut appréhender chez

²⁰³ PD, p. 247.

soi-même en tant qu'une différence qualitative. En effet, c'est parce que je peux différencier d'une manière interne la vision du rouge et celle d'une autre couleur que nous pouvons dire l'espèce rouge fait un contenu de ma conscience, soit-elle intellectuelle ou perceptive.

Donc, la nécessité d'une différence accessible à la conscience est pensée ensemble avec le formalisme de la sensation, nous nous posons désormais le problème de l'individuation du contenu sensible. Autrement dit, si, dans la sensation, la couleur rouge est prise en tant que forme sans la matière, pour que chaque sensation du rouge ne soit pas identique, une autre détermination doit s'ajouter à la sensation. Et ce principe déterminant pour Brentano est le lieu. Or, en proposant que la localité est aussi une détermination spécifique, Brentano reste fidèle au principe leibnizien selon lequel identité numérique et l'identité spécifique ne sont que les mêmes choses²⁰⁴. En cela, si l'on peut regrouper les réponses à la question d'individuation du sensible, Brentano reste, comme le dit Guillaume Fréchette, au côté du descriptivisme²⁰⁵.

Sur ce point, il nous importe de comprendre comment Brentano s'est-il convaincu que la détermination de lieu est une détermination spécifique. Et, pour répondre à cette question sans avoir recours à une représentation apriorique et vide de l'espace, Brentano dit que les représentations sensibles sont individuées dans « un espace de sensations ».²⁰⁶ Il faut donc que nous nous interroguions sur la nature de cet espace phénoménal.

3.5. L'espace phénoménal

Dans *De la théorie de la sensation*, Brentano écrit d'abord que la représentation spatiale « n'appartient pas à la sensation comme une différence individualisante » mais

²⁰⁴ « Ich glaube dagegen nachgewiesen zu haben, daß eine solche Kreuzung recht wohl möglich ist und daß dann durch eine Vereinigung letzter spezifischer Bestimmungen derselben Gattung die numerische Einheit gewonnen wird. Wie z. B. damit ein Punkt im Gesichtsfeld als individuell determiniert erscheint, eine qualitative spezifische Differenz und eine örtliche gegeben sein müssen. Sie sehen wohl, daß hier die numerische Differenz selbst in spezifischen Differenzen besteht ». *AN*, p. 280.

²⁰⁵ Voir Guillaume Fréchette, *Why Does It Matter to Individuate the Senses*, *European Journal of Philosophy*, 2021, 1-18. « The descriptive answers, suggest, roughly, that we individuate the senses by considering, in various ways, what is accessible to the perceiver in an experience », p. 3.

²⁰⁶ *De la théorie de la sensation*, dans *EC II*, p. 182.

« elle s'y ajoute de manière externe »²⁰⁷. Néanmoins, dans les pages suivant du même texte il dit que « le principe d'individuation des qualités sensibles doit être considéré comme résidant dans une sorte de catégorie spatiale »²⁰⁸.

Comment réconcilier ce passage avec plusieurs locutions de Brentano qui évoquent l'espace en tant que principe d'individuation de sensation ? Pour l'expliquer, il faut mettre en évidence la complicité stricte entre la qualité sensible et l'espace d'une manière pareille que nous avons proposée au-dessus. La première notion, celle de la représentation spatiale, est clairement différente de la notion de l'espace phénoménal. En effet, alors que le concept de représentation spatiale évoque une notion presque kantienne de l'espace qui préexiste à tout ce qui peut le remplir, la notion de l'espace phénoménal est conçue comme découlant de l'impénétrabilité des qualités. Cela signifie que, étant donné qu'une qualité sensible ne peut pas pénétrer une autre, chaque sensation est individuellement distincte et ne peut être mélangée avec une autre. Cette absence de pénétration entre les qualités sensibles crée une diversité dans l'espace phénoménal. Effectivement, si le principe d'individuation d'une sensation repose sur l'espace phénoménal, cela signifie que cet espace phénoménal est également caractérisé par des déterminations qualitatives distinctes. Ce que l'on appelle la représentation spatiale est une abstraction à partir de cette complexité phénoménale et en cela il est intenable de la proposer comme le principe d'individuation²⁰⁹.

L'unité de la qualité sensible et l'espace phénoménal est primordiale et fondatrice de toute sensation²¹⁰. C'est ce qu'explique Brentano dans ce passage très éclairant de son *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* :

²⁰⁷ EC II, p. 182.

²⁰⁸ EC II, p. 183.

²⁰⁹ En 1906 Brentano écrit à Marty sa position à l'égard du concept de la représentation spatiale au sens kantien : « Man könnte fast meinen, man habe es mit etwas Ähnlichem wie mit der reinen Raumanschauung zu tun, die Kant allem zugrundelegen wollte. Nur wäre diese reine Zeitanschauung nicht unbegrenzt und auch, da ja vieles zugleich sein kann, nicht individuell und nicht individualisierend. » AN, p. 162.

²¹⁰ Carl Stumpf, dans son livre *Raumvorstellung* de 1873, utilisait les termes de Teilvorstellung ou Teilinhalt pour désigner les composantes qualitatives individuelles et distinctes des expériences sensorielles. Il s'intéressait à la manière dont ces éléments de contenu partiel contribuent à former notre expérience subjective de la réalité et comment ils sont impliqués dans le processus de perception. Il pense également que l'espace et qualité sont indissociables en écrivant des lignes suivantes : « La réponse à la question posée : « comment l'espace et la qualité se comportent-ils dans l'imagination l'un par rapport à l'autre ? » est donc : ils sont des contenus intégrants (Teilinhalt), c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas, par nature, exister séparément l'un de l'autre dans l'imagination, ne peuvent pas être imaginés séparément. » Carl Stumpf, *Raumvorstellung*, Amsterdam, E. J. Bonset, 1965. p. 114.

Nous voyons que la connexion entre la sensation de la qualité et la sensation de l'espace doit être comprise de manière totalement différente. Elle n'est pas donnée uniquement par la simultanéité, que ce soit une qui se produit une fois, ou une qui se montre régulièrement. Elle est d'une intimité qui ne peut pas exister entre deux qualités différentes, mais seulement entre la qualité et l'intensité concernée ou la taille et la forme d'une figure, et en général différentes déterminations qui sont distinguées par différentes abstractions logiques sur une même apparition individuelle. *En d'autres termes, ce que nous ressentons est un concret, une unité spécifiée qualitativement et spatialement, qui n'est individuelle que par l'union de ces spécifications*²¹¹.

Cet extrait nous explique que, pris isolément, ni l'espèce sensible, ni l'espace ne font pas le principe d'individuation. L'on dirait que, en soi-même l'espace est invisible et que sans location, la qualité sensible n'est pas encore individuelle. Or, tant qu'ils se sont réciproquement déterminés, il apparaît un espace phénoménal qui est le principe d'individuation d'une sensation. Et de l'unité de l'espace et de la qualité sensible découle, pour Brentano, l'intensité de la sensation. De ce fait, une recherche sur l'individuation du contenu sensible doit être complétée par un questionnement sur le concept d'intensité.

Dans ce contexte très précis, il est lieu d'évoquer un énoncé de Brentano que nous avons cité au-dessus à propos de la théorie de la sensation d'Aristote : *Man erkennt also zwar nicht die individuelle Differenz, weiß aber doch, daß nur ein Individuum der Empfindung vorliegt*. A ce moment, il nous faut s'interroger, cette fois du point de vue de la psychologie descriptive de Brentano, sur le sens strict « d'être à la base de la sensation ». Dans quel sens, la chose individuelle est-elle à la base de la sensation ? S'agit-il toujours d'une inexistence intentionnelle ou d'une activité réelle de la chose et d'une passivité de la sensation ? Une psychologie des sens peut-elle toujours faire économie de ce lexique de causalité comme pourrait le faire une théorie purement intentionnelle du contenu ? Ces questions font aussi partie aussi d'une recherche sur la théorie de l'intensité. Car la notion de la chose en tant que cause réelle de l'intensité de la sensation fait partie de la critique brentanienne de ce qu'il appelle

²¹¹ « Wir sehen, die Verbindung der Empfindung der Qualität mit der Raumempfindung muß ganz anders gefaßt werden. Sie ist nicht durch Gleichzeitigkeit allein gegeben, sei es eine solche, die einmal, sei es eine solche, die regelmäßig sich zeigte. Sie ist von einer Innigkeit, wie sie zwischen zwei verschiedenen Qualitäten gar nicht bestehen kann, sondern nur etwa zwischen der Qualität und der betreffenden Intensität oder der Größe und Gestalt einer Figur und überhaupt verschiedenen Bestimmungen, die an ein und derselben individuellen Erscheinung durch verschiedene logische Abstraktion unterschieden werden. M. a. W. das, was wir empfinden, ist ein Konkretum, eine qualitativ und räumlich spezifizierte Einheit, welche nur durch die Vereinigung dieser Spezifikationen individuell ist. » *US*, p. 167.

le concept traditionnel de l'intensité²¹². C'est dans ce sens qu'il écrit, en 1915, au sujet de l'intensité le passage suivant :

La réduction de l'intensité est due uniquement à des lacunes qualitatives imperceptibles. Si, dans ces sens, il n'y a absolument aucune qualité donnée, alors rien ne peut être remarqué en termes de lieu et d'étendue. Par exemple, si jamais aucune qualité olfactive n'était suscitée, nous n'aurions aucune idée du champ olfactif. *Cela pourrait laisser penser qu'un espace sans qualité ne serait pas du tout possible en tant que phénomène*²¹³.

Il est évident que pour Brentano, en tant que la perception est déterminée par une chose localisée dans l'espace (et dans le temps), la sensation porte sur l'individu. Mais, tant que celui-ci doit sa phénoménalité aux contenus universaux comme la couleur, le contenu phénoménal reste universel, formel et immatériel.

Si nous voulons résumer la manière dont nous découvrons le lien entre l'espèce et le lieu, nous pouvons la résumer par le moyen de quatre propositions suivantes :

- 1- Le principe d'individuation est le lieu.
- 2- L'acte de la perception qui porte sur la chose dans un continuum spatial porte sur un individu.
- 3- Mais l'espace en lui-même n'est pas phénoménal et il emprunte sa phénoménalité à l'espèce.
- 4- Le contenu phénoménal est donc universel, la chose individuelle n'est donnée que dans la localisation d'une qualité universelle.

Partant, cette théorie est en continuité avec une certaine théorie de l'espèce sensible. Par exemple, la sensation que j'ai de la couleur rouge qui se trouve ici et maintenant sur la table est un acte singulier, mais en tant qu'elle est prise dans

²¹² Dans l'un des rares textes sur l'individuation du contenu et la question d'identification chez Brentano, Deborah Brown qualifie la conception brentanienne de l'intentionnalité d'une expulsion du concept de causalité. Dans son article, Brown compare la théorie de Brentano à celles de Thomas d'Aquin et surtout d'Occam et défend que, grâce à son théorie causale d'intentionnalité, ce dernier a le mérite de pouvoir expliquer l'individuation d'un contenu, tandis que Brentano, par son économie stricte de concept de cause, ne pouvait le faire. Nous pensons que, l'article de Brown, malgré sa négligence de textes de Brentano sur la psychologie des sens, fait remarquer la vraie problématique de la théorie brentanienne du contenu intentionnel. Deborah Brown, *Immanence and Individuation: Brentano and the Scholastics on Knowledge of Singulars*, The Monist, vol. 83/1, p. 22-46.

²¹³ « Die Verringerung der Intensität ist aber auf nichts anders als auf unmerklich qualitative Lücken zurückzuführen. Wenn nun bei diesen Sinnen einmal gar keine Qualität gegeben ist, so ist auch nichts von Ort und Ausdehnung zu bemerken. Würde z. B. nie eine Geruchsqualität erregt werden, so hätten wir auch keine Ahnung vom Geruchsfelde. Dies könnte darauf schließen lassen, daß ein Raum ohne Qualität gar nicht als Phänomen möglich sei. » RZK, p. 180-181.

l'intellect cette détermination individuelle nous quitte, et je n'en ai qu'une forme générale, l'espèce intelligible. De ce fait, que l'espèce intelligible ne puisse jamais être individuelle, Brentano en est tellement convaincu que, comme nous avons vu, il critique Thomas d'Aquin, pour avoir professé une théorie du jugement qui permette à l'intellect d'avoir une connaissance individuelle par une sorte de réflexion sur l'acte. L'acte peut bien être individuel, mais, en tant qu'il est représenté dans le jugement, pour Brentano, le contenu ne peut pas être individuel²¹⁴. Donc, selon Brentano le lieu propre de la question de l'individuation est exclusivement la théorie de la sensation. Et les textes sur l'intentionnalité de la sensation dans plusieurs écrits de Brentano sont bien suffisants à nous convaincre qu'une théorie de la sensation qui puisse satisfaire à la question de l'individuation du contenu sensible ne peut se former dans les seules limites d'une méthode de classification, méthode principale de la psychologie descriptive, et qu'il faut recourir à une psychologie des sens.

Pour résumer, la relation de détermination entre l'espèce sensible (couleur) et le lieu est réciproque. Plus exactement, c'est grâce à la première que l'espace devient phénoménal, et c'est grâce au deuxième que l'espèce sensible s'individue. Dans ce sens, nous pouvons dire que selon Brentano, le principe d'identification pour un objet de la perception externe est l'espace avec la concession que cet espace ne soit pas une représentation pure ou non qualifiée. De ce fait, le contenu de cet acte psychique peut être individuel dans la mesure où il est déterminé ou même causé par une chose localisée, mais le contenu, en tant qu'il est contenu dans la conscience ne l'est qu'accidentellement, dans la mesure où il va avec le lieu. Parce qu'en soi-même, le contenu mental ne contient rien de matériel. Pour illustrer, avec le même exemple de la couleur, nous pouvons dire que les yeux peuvent être bien affectés par cette tache de couleur, mais le contenu de la perception est l'espèce rouge en général. Pour en arriver à la singularité de la perception, il faut ajouter à cette espèce infime une détermination positive ultérieure. Dans ce chapitre nous avons essayé de mettre en évidence que Brentano a trouvé, jusqu'à un certain moment de sa pensée, cette détermination dans le lieu.

Or, la mise en place d'une telle réponse provoque, et cela bien naturellement, la question de savoir en quoi ce principe se distingue de celui de la matière ? La

²¹⁴ *GMP*, p. 57.

différence, selon notre avis, réside dans le fait que pour Brentano le lieu est un principe d'individuation, de l'identification phénoménale sous la seule condition qu'il devienne phénoménal, qu'il soit rempli par une qualité sensible qui est la couleur, le son etc. Il s'agit, en termes abrupts d'une « double spécification de couleur et de lieu ». Cela veut dire qu'entre la couleur et lieu, entre l'espèce et le principe, il existe une relation de détermination réciproque. Le premier est une condition de l'occurrence individuelle pour la deuxième, le premier y sert comme une condition de phénoménalité du premier. Donc, à la différence de la conviction thomiste qui ne voit dans le lieu qu'une dimensionnalité, Brentano y insiste de voir une détermination qualitative. Et, ce qui est plus important, à la différence d'une certaine conception de la couleur, et de la sensation en général, Brentano affirme, d'une manière assez vigoureuse que le remplissement du lieu n'est pas une intensité, comprise en tant que grandeur, même si l'on entend par là une grandeur intensive. C'est pour cela qu'il arrive plusieurs fois à Brentano de critiquer, d'une manière univoque, une théorie de l'intention qu'il qualifie comme « la théorie traditionnelle ».

Nous sommes donc convaincus que c'est dans les textes de Brentano sur la psychologie de la sensation qu'il faut chercher la détermination individuelle du contenu. Une tache de couleur n'est pas individuée en tant que couleur, ni en tant qu'elle est contenue dans la conscience, mais par une autre détermination, par le fait qu'elle est la couleur de quelque chose localisé. Comme le remarque Chisholm, les champs de différents types de sensations sont en général les *continua*. L'objet de la vision est dans le champ visuel local, le champ où se trouve le son est un continuum temporel, etc. Dans ce sens, l'individuation des sens dépend en dernière instance de l'individuation des parties d'un continuum. Les choses sont individuelles en tant qu'elles sont dans « les champs des sens », qu'elles occupent différentes parties d'un continuum, et qu'elles sont des choses étendues. Certes, en tant qu'elles sont dans l'espace phénoménal qui dépend de la perception interne, elles sont colorées, et elles sont « en nous » et connues d'une manière générale.

À juste titre, Brentano souligne qu'aucune intuition ne nous montre ni un extérieur ni un intérieur individuel. Chaque intuition ne donne, pour parler le langage de l'ancienne logique, qu'une espèce très spécifique, aucune ne donne une différence individuelle. Car toujours, deux, voire un nombre quelconque de réels individus pourraient correspondre à une même intuition (par exemple, dans le domaine sensoriel d'une sensation de vert d'une nuance précise, dans le domaine psychique à un même état d'esprit précis). Et ainsi, on pourrait aussi penser à toute

une chaîne d'expériences extérieures et intérieures, telles qu'elles constitueraient un moi selon notre définition, qui serait exactement la même pour deux, voire pour un nombre incalculable d'individus. A aucun moment, aucun ne se distinguerait mentalement ou physiquement des autres, à l'exception d'un seul : ils devraient être à des endroits différents à un moment donné ou même à différents moments au même endroit. Car ceci serait, selon l'axiome de la détermination individuelle (voir ci-dessus p. 150), la condition de leur différence individuelle. Qualitativement, cependant, ils seraient totalement identiques du premier au dernier moment, chacun étant l'alter ego de l'autre au sens le plus complet. L'hypothèse, bien sûr, qu'il y aurait deux individus de ce genre ou qu'il n'y en ait jamais eu dans un laps de temps fini dans le passé, serait extrêmement improbable, mais elle ne serait pas logiquement impensable.

Brentano souligne maintenant que les déterminations spatiales et temporelles de nos perceptions sensorielles ne peuvent être pensées que de manière universelle, c'est-à-dire comme des relations qui sont par nature transférables. Les perceptions ne sont donc pas individualisées par des déterminations spatiales et temporelles, et ainsi, aucun élément individuel ne nous est jamais donné dans une perception quelconque.

Cela semble devoir être admis. Mais ce que nous revendiquons comme étant donné au sens le plus strict n'est pas un moi, mais seulement (pour utiliser une expression forte) l'extrémité la plus éloignée qui s'étend dans le présent. Le moi dans son ensemble n'est pas donné, mais déduit ; et c'est seulement grâce à l'axiome mentionné que nous apprenons qu'à un moi phénoménal déterminé dans l'espace-temps, comme on peut le décrire, ne peut correspondre qu'un seul individu réel²¹⁵.

Néanmoins, ses tentatives de faire compte de l'individuation du contenu reste inachevée. Il avait déjà contesté l'idée d'avoir une représentation individuelle de sa personne dans la perception interne, certes dans ses travaux sur l'espace, le temps et le continuum, il a laborieusement exploré l'idée d'une différenciation individuation par le lieu, par l'espace phénoménal, jusqu'au moment où il a décidé que la

²¹⁵ « Mit Recht betont Brentano, daß keine Anschauung weder eine äußere noch eine innere, uns Individuelles zeige. Jede Anschauung gibt, um in der Sprache der alten Logik zu reden, nur eine species specialissima, keine gibt eine individuelle Differenz. Denn immer könnten zwei, ja beliebig viele reale Individuen einer und derselben Anschauung (z. B. im Sinnesgebiet einer Grünempfindung von genau bestimmter Nuance, im psychischen Gebiet einem und demselben genau bestimmten Gemütszustand) entsprechen. Und so ließe sich auch eine ganze Kette von äußeren und inneren Erlebnissen denken, wie sie ein Ich nach unserer Definition konstituieren, welche für zwei, ja für zahllose Individuen genau die nämliche wäre. Keines würde in irgend einem Augenblick sich geistig oder körperlich in irgendeinem Punkte von den anderen unterscheiden, einen einzigen allerdings ausgenommen: sie müßten zu einem gegebenen Zeitpunkt sich an verschiedenen Orten oder auch zu verschiedener Zeit an demselben Orte befinden. Denn dies wäre nach dem Axiom der individuellen Bestimmtheit (s. oben S. ISO) die Bedingung für ihre individuelle Verschiedenheit. Qualitativ hingegen wären sie vom ersten bis zum letzten Augenblick völlig gleich, jedes der Alter Ego des anderen im vollsten Sinne. Die Annahme freilich, daß es zwei solche Individuen gäbe oder jemals in einem endlichen Zeiträume der Vergangenheit gegeben habe, wäre im allerhöchsten Maße unwahrscheinlich, aber sie wäre nicht logisch undenkbar. Brentano weist nun aber weiter darauf hin, daß die räumlichen und zeitlichen Bestimmtheiten unserer Sinneswahrnehmungen auch wieder nur universell gedacht werden, nämlich als Relationen, die ihrer Natur nach übertragbar sind. Die Anschauungen werden also, schließt auch durch räumliche und zeitliche Bestimmungen nicht individualisiert, und so ist uns niemals in irgendeiner Anschauung Individuelles gegeben. Dies wird man wohl zugeben müssen. Aber was wir als gegeben im engsten Sinne in Anspruch nehmen, das ist ja auch nicht ein Ich, sondern (um einen drastischen Ausdruck zu gebrauchen) nur der äußerste Zipfel, mit dem es in die Gegenwart hineinreicht. Das Ich als Ganzes ist nicht gegeben, sondern erschlossen; und erst das genannte Axiom belehrt uns, daß einem raum-zeitlich determinierten phänomenalen Ich, wie man es auch immer beschreiben mag, nur ein einziges wirkliches, ein Individuum entsprechen kann. » Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1939, p. 832-833.

différenciation dans le continuum spatial demande, par une nécessité métaphysique, qu'il soit complètement déterminé et il nous serait impossible d'en avoir une représentation. D'après ce que Brentano a retenu après ses tentatives fortes, nous pourrions tirer deux prises importantes sur sa pensée.



CHAPITRE 4 : L'INDIVIDUATION DE L'ACTE MENTAL

4.0. Introduction

Dans les chapitres précédents, nous avons tenté de montrer que les efforts de Brentano sont enracinés dans la théorie de la perception dont il était l'héritier, et visent à rendre compte des phénomènes psychiques sans recourir aux concepts mathématiques de la psychologie génétique. En effet, le dernier Brentano, animé par son ambition constante d'analyser l'individuation du contenu et de l'acte, prolonge sa méthodologie de classification et aboutit à une conception métaphysique de l'individuation par une voie descendante du concept de la chose à la différence individuelle. Dans la suite, nous tenterons d'explorer l'idée que nous propose le dernier Brentano. Étant donné que celle-ci représente l'opinion finale de Brentano, nous tâcherons d'en exposer le développement.

En réalité, nous sommes convaincus que, même dans les années où Brentano n'adopte pas encore une conception quasi-cartésienne de l'âme, il s'est toujours intéressé à la question de l'individualité de la vie mentale en tant que substance immatérielle.

Effectivement, cette position de Brentano ne révèle pas seulement son point de vue sur notre problématique. En réalité, il a toujours soutenu que l'âme humaine, comme toute chose réelle, existe de manière individuelle. Cependant, même si Brentano conserve toujours son intérêt pour la question de la survie individuelle. Il semble seulement que dans l'explication de l'individuation d'un phénomène psychique, il a d'abord cherché à se passer d'une substance individuelle et a d'abord expliqué l'individuation de la vie mentale en termes purement intentionnels. Le point sur lequel

il s'interroge est donc de savoir s'il existe un principe d'identification que l'on peut repérer dans la perception interne. Cela est important pour constater que, même si l'on ne peut pas avoir d'intuition de ce principe, en passant par la classification exhaustive des phénomènes psychiques et en se basant sur la nécessité du principe métaphysique, nous serions néanmoins conduits à faire l'hypothèse de l'âme humaine.

Conformément à la thèse de l'intentionnalité, les actes mentaux doivent se différencier, comme nous l'avons souligné à maintes reprises, par le contenu et la modalité des actes. Cependant, deux lacunes dans cette approche d'explication soulignent une insuffisance. En premier lieu, selon les développements ultérieurs de Brentano, le contenu de la perception individuelle n'est jamais véritablement individuel. Il en découle immédiatement qu'on ne peut pas complètement déterminer l'acte. Deuxièmement, même si le contenu d'une perception externe est complètement déterminé en termes de contenu, il reste possible que ce même contenu soit perçu par un autre esprit. En d'autres termes, dans le contenu lui-même, même s'il était complètement individué, il n'y a aucun élément qui indique que cette perception m'appartient.

Ainsi, étant donné que les éléments descriptifs d'une identification noétique ne suffisent pas pour individuer l'acte ou le phénomène psychique, Brentano en arrive à l'hypothèse que les actes sont individués par rapport à quelque chose qui pense et qui est substantiellement individuel. Cette unité substantielle sera pour lui l'âme humaine. Par conséquent, Brentano intègre la substance spirituelle dans sa psychologie descriptive en tant qu'élément indispensable à l'individuation de l'acte. Bien que cet élément ne puisse être décrit dans son individualité propre, c'est en fonction de lui que tous les faits individuels de la conscience sont individualisés, comme des attributs réels d'une substance.

Dans un article récemment publié, l'un des rares travaux abordant ce sujet, Hamid Taïeb distingue au moins deux stratégies de Brentano dans son investigation visant à rendre compte de l'individuation d'un acte mental²¹⁶. Dans cet article, Hamid Taïeb distingue deux stratégies ou deux hypothèses que Brentano utilise pour expliquer

²¹⁶ Hamid Taïeb, « *Brentano on the Individuation of Mental Acts* », *European Journal of Philosophy*, 31/2, 2021, p. 431-444.

l'individuation d'un acte mental. La première, appelée « théorie des tropes » par Taïeb, repose sur la distinction entre les parties composantes d'un acte, appelées tropes. Cette théorie se base sur les figures ou les qualités perceptives. La deuxième, quant à elle, s'appuie sur l'hypothèse de l'âme. Pour expliquer le rôle de cette hypothèse, nous identifierons des stratégies différentes dans les sections suivantes. En effet, vers le tournant du siècle, Brentano croyait toujours que la perception interne offrait une forme d'individualité qui requérait l'hypothèse de l'âme comme principe. Cependant, progressivement, il remit en question cette idée de la substance individuelle en elle-même et adopta une approche plus déductive, partant des actes individuels perçus dans la perception interne pour déterminer et poser leur principe d'individuation. Certes, avec le temps, Brentano est venu à l'idée que nous n'avons jamais de représentations individuelles. Ainsi, étant donné que ni la perception interne ni la perception externe ne délivraient de représentations individuelles, Brentano a adopté un principe métaphysique selon lequel toute existence est entièrement déterminée ou individualisée. De ce fait, dans ce chapitre, nous voyons que Brentano propose un principe d'individuation purement métaphysique, renonçant à ses efforts pour trouver un principe d'individuation noétique.

4.1. L'esprit et ses parties (la première hypothèse)

Dans le chapitre précédent, nous avons établi que la psychologie génétique, ou la psychologie en tant que science naturelle, peut être considérée, dans le contexte de notre problématique, comme une démarche visant à expliquer les phénomènes psychiques en les intégrant dans des lois naturelles. Par le biais de cette approche, en expliquant la génération des faits, l'individualité du fait est maintenue, mais l'individualité phénoménale de l'acte est réduite aux lois naturelles. Cette orientation peut être perçue comme la tendance naturaliste de la psychologie génétique, car elle prévoit une seule régularité pour individuer les phénomènes physiques et psychiques.

Contrairement à la psychologie génétique, la démarche de Brentano accorde la priorité au principe de phénoménalité. Par exemple, dans *La doctrine du jugement correct*, Brentano résume la prédominance de la psychologie dans toute sa philosophie en écrivant que « la philosophie traite des propriétés de l'étant données par

l'expérience interne »²¹⁷. Il ne s'agit pas d'affirmer que tout objet réel nous est présenté par une perception interne. En réalité, cette définition décrit une approche philosophique consistant à décrire les choses en s'appuyant sur les principes ou les propriétés révélés par la perception interne. Une caractéristique fondamentale des éléments perçus dans la perception interne est la structure sous-jacente des actes de la conscience ainsi que des relations entre un ensemble et ses parties. Selon cette structure, un acte représente une entité individuelle composée de parties qui en sont les déterminations. Cette conceptualisation rejoint *la première hypothèse de Brentano*, qui découle directement de la thèse de l'intentionnalité et affirme que les actes se distinguent en fonction de leurs contenus. Cette approche marque également le début d'une description méréologique. Par exemple, lorsque nous percevons une tache rouge ici, la couleur rouge, la forme circulaire et l'emplacement constituent les parties qui composent l'intégralité de cet acte individuel. C'est l'acte lui-même qui nous est véritablement présenté dans une perception au sens propre du terme. En procédant de manière analogue en formant mentalement la représentation d'un objet individuel de couleur rouge, de forme circulaire et localisé ici, nous en venons à affirmer qu'un tel objet existe. Les parties de notre acte correspondent alors aux parties de cet objet réel.

Il est lieu de prolonger la considération méthodologique que nous avons proposé sur le principe de phénoménalité. Pour Brentano, seule la perception interne mérite le nom de *Wahrnehmung* au sens strict, c'est-à-dire, au sens d'une appréhension véridique²¹⁸. Effectivement, la perception interne implique un jugement évident, alors que ce qui est perçu dans la perception externe repose sur un jugement aveugle. Ainsi, il existe une différence significative dans les modalités de perception des objets entre la perception interne et externe. Cependant, les principes et les catégories découverts par la perception interne demeurent valides dans le domaine des objets de la perception externe.

Pour illustrer cette relation méthodologique, prenons l'exemple du principe de l'identité des indiscernables. Ce principe a un caractère métaphysique et s'applique à toutes les classes de phénomènes. Cependant, notre connaissance de ce principe trouve son origine dans la perception interne. En effet, dans la perception interne, les actes de

²¹⁷ *DJC*, p. 191.

²¹⁸ *GA*, p. 73 ; *VE*, p. 151.

la conscience nous sont présentés de manière distincte. Chaque acte possède sa propre identité, déterminée par ses aspects relationnels, modaux, temporels, etc. En analysant et décrivant les conditions d'identité d'un acte, nous parvenons à un principe qui affirme qu'il existe au moins une condition individuelle pour chaque acte, le différenciant ainsi des autres. Ce principe s'applique également à tous les objets de la perception externe, en tant que principe métaphysique d'une généralité inconditionnée. Une fois ce principe établi et reconnu comme tel, si l'on se pose des questions sur la nature des phénomènes d'intensité, par exemple, il est crucial que les réponses que nous trouvons soient en accord avec ce principe métaphysique.

Après avoir défini le rôle de la perception interne, on peut expliquer tout d'abord que tout objet de la perception interne est composé de parties. Par exemple, la vision de ce livre que je tiens en main contient des parties que Brentano qualifie de parties indépendantes, telles que le genre, l'espèce. Le fait individuel, le phénomène psychique, est donc constitué de parties et est déterminé par celles-ci. Cette composition découle, en réalité, du fait que le phénomène physique comporte également des parties telles que la figure, la couleur et le lieu. Ainsi, nous revenons à *la première hypothèse*. Cette fois, pour mettre en avant le caractère ontologique des parties de cette hypothèse, nous pouvons les formuler en deux étapes :

1- Un acte est individué par ses parties.

2- Les parties d'un acte correspondent aux parties d'un objet (que Taieb appelle des tropes).

En d'autres termes, si les actes se distinguent en fonction de leurs objets, cela implique que chaque *partie remarquée* (Merkmal) correspond à une partie abstraite de l'acte individuel de *remarquer* (Bemerken). Ainsi, tout acte individuel possède des parties déterminantes, de la même manière qu'un objet individuel possède ses parties déterminantes. C'est donc par cette même logique que nous abordons la théorie de l'individuation du contenu sensible, que nous avons déjà explorée, même indirectement. Ainsi, si les déterminations de l'acte correspondent aux déterminations de l'objet, il est tout à fait logique que les principes régissant la perception d'un contenu (les principes noétiques) soient également des principes pour définir l'acte lui-même. De ce fait, Brentano explique, dans *Psychologie du point de vue empirique*, que les

objets des perceptions externes et internes sont numériquement uns, parce qu'ils ont des composant isomorphiques.

La conscience de l'objet premier et celle de l'objet second ne constituent pas deux phénomènes distincts, mais bien deux aspects complémentaires d'un seul et même phénomène ; et l'unité de l'acte psychique coexiste avec les divers modes de conscience de l'objet second. Nous avons vu qu'il s'agit nécessairement des parties constitutantes d'un seul être effectif²¹⁹.

Comme le signale la fin du paragraphe, il s'agit « des parties constitutantes d'un seule être effectif ». En d'autres termes, les conditions d'une perception externe, sont les conditions *suffisantes* d'une perception interne. L'équivalence méréologique établit que le contenu et l'acte s'individualisent d'un seul coup.

Cependant, une telle proposition a une conséquence évidente et majeure : un phénomène psychique n'est pas un phénomène simple. En effet, s'il l'était, il ne saurait être déterminé. De fait, pour Brentano, l'unité d'un acte de la conscience ne repose pas nécessairement sur la simplicité. « En affirmant l'unité réelle de la conscience, nous n'affirmons donc aucunement qu'il s'agisse là d'une réalité parfaitement simple ; nous disons seulement que les parties qu'on y peut distinguer ne sont que les éléments divisifs d'une unité réelle »²²⁰. La conscience pour Brentano est une unité réelle susceptible d'être divisée en parties.

En établissant les principes d'individuation du contenu et de l'acte, Brentano a évité de recourir à l'hypothèse de l'âme et a promu l'idée d'une science de la vie mentale sans intégrer cette hypothèse, se référant à la formule célèbre formule de Lange : une psychologie sans l'âme²²¹. Cependant, cela ne signifie pas que Brentano a cessé de réfléchir à la question de l'immortalité de l'âme individuelle²²². Ce problème reste d'actualité, mais il serait traité dans une autre section de la psychologie, n'étant pas utilisé pour expliquer l'individuation des objets de la perception interne. Quant au statut de l'âme en tant que substance, la remarque méthodologique de la *Psychologie du point de vue empirique* de Brentano est sans ambiguïté :

²¹⁹ PPE, p. 169.

²²⁰ PPE, p. 178.

²²¹ PPE, p. 25.

²²² Voir PPE, p. 28. « Une seule question néanmoins paraît cependant exclue ; et son importance est telle que son absence risque de laisser une lacune regrettable. C'est cette recherche précisément que l'ancienne psychologie considérait comme sa tâche principale, cette question précisément qui est l'origine de la recherche psychique et qui semble près de se voir entièrement exclue par cette nouvelle conception. Je pense à la question de la survie. »

Et dire que la psychologie est la science de l'âme, en désignant par le nom d'âme le substrat substantiel d'états psychiques, c'est exprimer la conviction qu'il faut voir dans les phénomènes psychiques les propriétés d'une substance.

Mais qu'est-ce qui nous autorise à supposer de telles substances ? Elles ne constituent pas, dit-on, un objet d'expérience. Ni la sensation, ni la perception interne, ne nous révèlent une substance. Là, nous rencontrons les phénomènes de chaleur, de couleur, de son ; ici, ce sont les manifestations de la pensée, du sentiment, de la volonté. Nous ne découvrons pas l'essence à laquelle ils appartiendraient à titre de propriétés. C'est une fiction à laquelle ne correspond aucune réalité ou dont l'existence (*Bestehen*), si elle en avait une, ne pourrait en aucun cas être démontrée. De toute évidence, elle n'est donc pas objet de la science. Ni la science de la nature ne peut être définie comme la science des corps, ni la psychologie comme la science de l'âme ; il faudra simplement considérer la première comme la science des phénomènes physiques et la seconde comme la science des phénomènes psychiques²²³.

Par conséquent, pendant cette période de la psychologie descriptive pure, Brentano s'est efforcé d'expliquer l'individuation en s'appuyant purement sur les qualités sensibles spécifiques du contenu, qu'il envisage d'analyser comme une détermination d'une qualité par le lieu. Ainsi, pour élaborer un schéma de la première hypothèse, il suffit de compléter le schéma de l'individuation du contenu par un aspect psychique supplémentaire. La forme générale de spécification de l'acte individuel (AI), selon la première hypothèse est comme dans l'exemple suivant :

AI (Acte individuel)

(CI) contenu individuel

Remarquer

contenu

Vision

couleur

La vision du rouge

rouge

Cette vision (AI)

la tache rouge – ici (CI)

Ce schéma implique que lorsque nous atteignons le contenu individuel, l'acte est lui aussi individué. Comme nous l'avons observé, ce schéma découle directement de la thèse de l'intentionnalité. En effet, un acte ayant pour contenu une couleur particulière doit être une vision ; une vision du rouge doit contenir l'espèce de couleur rouge. Ce schéma se spécifie jusqu'à ce que Brentano utilise, une fois de plus, une terminologie scolastique pour le qualifier de *species specialissima*. Ainsi, un acte

²²³ PPE, p. 24.

individuel est un tout composé des parties phénoménales. Fondamentalement, cette théorie résume ce que Brentano explique dans son schéma de la *Psychologie descriptive*.

Ces actes se différencient donc d'après les objets et les différences d'objet comme couleur, bleu, rouge. Mais les objets ne contiennent pas la détermination générique « faire l'expérience de », « voir ». Nous avons donc ici un cas où les parties logiques sont réciproquement séparables²²⁴.

Dans l'article de Taieb, qui utilise une terminologie plus contemporaine, ces déterminations spécifiques (qui correspondent aux sens divers du mot latin "species") sont désignées sous le terme de « tropes ». Pour une définition rapide, les tropes sont les qualités perceptibles d'un objet qui, toujours selon la thèse de l'intentionnalité, constituent les parties d'un acte. Ainsi, lors de la perception d'un chien individuel, sa forme de chien, sa couleur, etc., qui composent le contenu de la vision, constituent également les parties distinctives d'un acte individuel.

Le problème avec cette hypothèse réside dans le fait que, en raison de l'évidence de la perception interne, nous savons que nous avons une expérience privée, et que, par la simple logique, nous sommes également conscients que d'autres personnes peuvent percevoir ce même contenu. L'individuation de cette expérience privée ne peut pas découler de l'individuation du contenu, car « il est impossible qu'un rouge existant ici soit distinctement, privativement différent d'un autre rouge »²²⁵. Ainsi, le problème réside dans l'individualité subjective de l'expérience privée, pour le dire dans des termes quasi-wittgensteiniens²²⁶.

²²⁴ PD, p. 101.

²²⁵ « Bloß tatsächlich urteilend ist rein privativ unterschieden, und doch nicht unbestimmt ; also ist die Bestimmung inhärierend. (Oder: evident urteilend für urteilend. Blindurteilend ist rein privativ unterschieden und doch nicht unbestimmt; also ist die Bestimmung inhärierend.) Dagegen ist von hierseiendem Roth unmöglich ein andres Rothes rein privativ unterschieden. » S, p. 32.

²²⁶ Il s'agit en réalité de déterminer si les critères pour parler de « ce » sentiment ou de « cette » sensation sont intentionnels ou non. Sur ce point, Wittgenstein avait écrit dans un passage célèbre des *Recherches philosophiques* la citation suivante : « S'il y a du sens à dire que ma douleur est identique à la sienne, il y en a également à dire que nous ressentons tous les deux la même douleur. (Et il serait même concevable que deux hommes ressentent une douleur en un endroit identique- et pas seulement en des endroits homologues. Ce pourrait être le cas pour des frères siamois par exemple.) J'ai vu quelqu'un, au cours d'une discussion sur ce sujet, se frapper la poitrine en disant : « Mais les autres ne peuvent pourtant pas ressentir CETTE douleur » ! - Il faut répondre à cela qu'on ne définit aucun critère d'identité en mettant l'accent avec emphase sur le mot « cette ». L'emphase nous renvoie plutôt au cas où un tel critère nous est familier, mais où il nous faut nous le remettre en mémoire ». Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J-L Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Éditions Gallimard, 2004, p. 139.

De la sorte, si le contenu spécifique est le même, l'individuation ultime ne peut dépendre que d'un élément privé de la vie mentale. Une perception, un acte de jugement peut appartenir, avec toutes les différenciations qui viennent des qualités particulières du contenu, à une autre personne. Cela implique que les tropes, comme les parties de la totalité d'un acte individuel, ne font pas les conditions suffisantes de l'individuation de l'acte. Effectivement, un acte de perception de quelqu'un ne peut pas être différencié de celui d'une autre personne percevant la même chose uniquement en se basant sur le contenu. Pour aborder de manière plus directe cette problématique de l'incapacité du contenu à individualiser un acte, nous pouvons évoquer ce défi d'individuation de l'acte, dans certains contextes, sous les noms de *problème d'appartenance* ou de *problème de l'expérience privée*.

Le problème peut sembler trivial, car nous sommes habitués à penser que les expériences privées ne sont accessibles qu'à une perspective de première personne. Certes, Brentano ne remet pas en question ce fait. En d'autres termes, comme il l'a souligné dans son traité de jeunesse sur l'individuation, il ne se penche pas sur l'individualité en tant que telle, mais sur son principe. Selon Brentano, une fois que l'évidence est établie, il est nécessaire de rechercher son principe. Il est une chose d'être conscient du fait que cette expérience nous appartient, et une autre de savoir en fonction de quel élément de notre vie mentale il en est ainsi. De ce fait, il lui arrive de proposer, dans *Psychologie descriptive*, qu'il y a une « composante individualisante et constante » de la conscience humaine « que nous ne pouvons pas déterminer positivement en elle-même »²²⁷.

Il est crucial de souligner qu'en reconnaissant une telle insuffisance, nous admettons que la première hypothèse se révèle limitée et que nous n'avons pas à notre disposition un principe d'individuation purement noétique pour caractériser les actes dans leur singularité. En d'autres termes, selon la thèse de l'intentionnalité, un acte se distingue par son contenu, et si la description de cette distinction n'est pas suffisante pour identifier un acte. Le problème réside dans le fait que nous ne disposons pas d'un

De même, Wittgenstein avait écrit de la manière suivante : « Avoir une opinion est un état. - Un état de quoi ? D'âme ? D'esprit ? Mais à quoi attribue-t-on une opinion ? À M. Un Tel, par exemple. Et c'est là la bonne réponse », *Ibid.*, p. 216. Enfin, il nous semble que sa formulation de la question est assez exacte, proche de celle de Brentano, même si leurs points de vue diffèrent considérablement : « Quel serait le critère du fait que j'ai eu « cette » expérience ? *Ibid.* p. 201. (Les accents du texte original).

²²⁷ *PD*, p. 173.

principe d'individuation *intentionnel* pour les actes. Car, en l'absence d'un tel principe, la seule alternative est de proposer un principe *privé*. Il semble que Brentano soit conscient du fait qu'une composante postulée pour individualiser les actes remet en question la thèse de l'intentionnalité. Il va même jusqu'à se demander si cette composante de l'âme n'est pas également une composante individuelle.

En effet, même si « la partie la plus indépendante »²²⁸ de la conscience fournit un principe pour différencier un acte en tant qu'activité privée, l'insuffisance de cette hypothèse découle également de l'indétermination du *contenu* mental. Par conséquent, elle ne permettrait pas d'expliquer la différence entre la vision de cette tache de bleu qui se trouve ici et la couleur de la vision de cette tache de bleu qui se tient là, de même taille. En fin de compte, cela sous-entend que si les tropes, les qualités particulières des choses, ne suffisent pas à rendre compte de l'individuation du contenu, alors l'acte qui s'individue en fonction de sa relation à son contenu n'est pas non plus individuellement déterminé.

Il semble que nous soyons amenés à envisager un élément interne comme principe d'individuation si le contenu lui-même ne peut pas jouer ce rôle, étant donné que les mêmes contenus peuvent se retrouver dans divers actes. Cet élément interne ne serait pas une partie dépendant des tropes objectifs, mais pourrait néanmoins être un élément intentionnel. Certes, malgré son éventuelle insuffisance, cette hypothèse n'a pas été abandonnée, étant donné qu'elle semble faire partie intégrante de la thèse d'intentionnalité. Ainsi, en 1914, Brentano avançait l'idée suivante :

La sensation est un rapport psychique à l'objet. Un tel rapport ne peut se différencier que, d'une part, par la différence des objets, d'autre part par une différence dans la modalité du rapport si l'objet reste le même.

Dans ce passage, Brentano, sans mise en avant un concept substantiel de l'âme pour individuer les actes, explore les limites de l'individuation méréologique, pour le moindre, tant qu'il s'agit d'individuer un acte de sensation. La question se pose seulement tant qu'il s'agit de distinguer un acte de l'une personne de celui d'un autre. En fait, une personne peut avoir la perception (P1) du contenu (C) alors qu'une autre personne perception (P2) du même contenu (C).

²²⁸ PD., p. 173.

-Étant donné que le même contenu individuel peut appartenir à d'autres personnes, et donc se représenter dans des actes numériquement distincts, le principe d'individuation de ces actes doit se trouver dans l'inhérence de l'acte à la personne.

-Si nous ne devenons pas, dans chaque acte différent une nouvelle personne, il en découle que l'acte est un élément inhérent à la substance qui en fait le principe d'individuation. « Si notre individualité était conditionnée par notre pensée, dès que nous penserions différemment, nous serions devenus une autre personne »²²⁹.

Par conséquent, Brentano s'engage à une nouvelle hypothèse, qui s'appuie, d'une part, encore sur la psychologie descriptive, qui prend d'ailleurs pour indispensable de parler d'une substance qui pense. Cela a conduit Brentano à adopter la deuxième hypothèse, celle de l'âme, qui a été toujours parmi les convictions de Brentano, mais n'était pas, dans la *Psychologie du point de vue empirique*, un principe explicatif des phénomènes psychiques. Denis Fisette nous explique bien le déroulement de l'hypothèse :

Un des éléments qui manquent à cette explication est d'abord l'individualité du moi conscient ou le moment individualisant de notre vie psychique, c'est-à-dire ce qui confère aux contenus conscients leur caractère individuel. Brentano avait entrevu ce problème dans la conclusion à son analyse de l'unité de la conscience dans la *Psychologie*, mais il l'avait délibérément laissé en suspens avec celui de l'âme comme objet de la psychologie. Car ce ne sont pas les états mentaux qui confèrent l'individualité à ces contenus parce qu'ils changent constamment tandis que l'individualité du porteur de ces états demeure la même. Ce qui assure l'identité de l'agent à travers les changements constants de ses états psychiques dans le temps et ce qui constitue l'unité et l'individualité de sa vie psychique est l'âme qui constitue, en dernière analyse, ce qui distingue le soi des autres individus et qui fait que les états conscients sont les siens. Brentano conçoit alors l'âme comme substance pensante et comme le moment individualisant de l'ensemble des phénomènes de conscience de notre soi²³⁰.

Par conséquent, il vaut la peine, avant d'aborder la deuxième hypothèse, de s'interroger sur la question de savoir pourquoi Brentano ne se contente-t-il pas d'une description uniquement spécifiante des actes et pourquoi insiste-t-il sur le fait que les actes doivent se différencier complètement ou numériquement ? En effet, la description individuante d'un acte n'est pas pertinente pour la science qui cherche des

²²⁹ K, p. 156.

²³⁰ Denis Fisette, *La philosophie de Brentano*, Paris, Vrin, 2022, p. 85.

généralités exactes dans son domaine de recherche. La réponse de Brentano à une telle question serait aussi bien d'ordre métaphysique que gnoséologique. En effet, selon Brentano, pour affirmer la réalité d'une chose, comme nous l'avons signalé dans le chapitre précédent, nous devons l'affirmer comme déterminée, comme individuelle. L'évidence de la perception interne demande que les jugements que nous portons sur nos propres actes soient des actes évidents. Comme il n'y a pas de phénomènes physiques en général, comme un arbre qui n'appartienne pas à aucune espèce des arbres, il n'y a pas de l'objet général de la perception interne, comme une vision en général. Par une nécessité métaphysique, la perception interne doit saisir son objet individuel qui est un acte. Nous retournerons sur ce point de généralité.

Ainsi, comme nous l'avons déjà souligné, c'est par la nécessité de sauvegarder les phénomènes psychiques que Brentano aboutit à postuler l'âme comme substance individualisante tous les phénomènes psychiques.

4.2. Deuxième hypothèse : substance individuelle

Pour récapituler, nous pouvons dire que la stratégie purement intentionnelle d'une psychologie descriptive visant à parvenir à l'individualité de l'acte par ses déterminations se révèle insuffisante pour deux raisons :

- Je peux parfaitement penser que le même contenu intentionnel peut appartenir à d'autres personnes.

- Par le biais des changements et des modalisations continus de mes actes, je constate que mon existence individuelle ne change pas complètement avec eux.

Ainsi, si la deuxième hypothèse de Brentano postule que l'âme est une substance pensante et individuelle pour individuer tous les actes qui lui appartiennent, la première hypothèse n'est pas abandonnée. En effet, renoncer à la première hypothèse reviendrait à renoncer à la thèse d'intentionnalité dans son ensemble, puisqu'elle en découle. La première hypothèse est simplement jugée insuffisante et doit être complétée par une hypothèse d'appartenance ou d'inhérence. Par conséquent, en associant l'hypothèse de l'âme à la première hypothèse, nous pouvons conclure que même si un seul contenu (C) est perçu par différentes personnes, grâce à la différence

substantielle sous-jacente, nous avons deux perceptions distinctes (P1 et P2) numériquement différentes.

Cependant, si Brentano souhaite avancer une telle hypothèse, il doit la rendre compatible avec sa théorie de la perception interne. Car, comme mentionné précédemment, la science empirique adhère au principe de phénoménalité. Par conséquent, pour respecter ce principe, Brentano doit examiner les conditions phénoménales nécessaires pour postuler une substance pensante. En raison de cette complexité, les stratégies par lesquelles Brentano propose sa deuxième hypothèse varient considérablement. Par conséquent, sans remettre en question la classification de Taieb, il est nécessaire d'aborder les différentes stratégies au sein de cette deuxième hypothèse. En effet, à travers les années et dans divers contextes, Brentano semble changer d'orientation. Ainsi, comme sous-ensembles de la deuxième hypothèse, nous pouvons identifier au moins trois options ou stratégies (S) qui ne sont pas toujours présentées dans un ordre chronologique :

1. Nous nous percevons dans la perception interne en tant qu'une substance pensante et toutes nos pensées, au sens cartésien, c'est-à-dire tous les actes, sont individués en tant qu'ils appartiennent à cette substance individuelle. (S1)

2. Nous ne pouvons pas discerner, dans la perception interne, le moment substantiel qui nous distingue d'autres personnes. Nous ne nous percevons pas comme une substance individuelle. Cependant, nous percevons les actes individuels. En d'autres termes, nous percevons cet acte de penser sans percevoir dans sa différence ultime cette chose pensante. Par conséquent, nous parvenons à croire en son existence par une sorte de déduction. (S2)

3. La perception interne ne nous offre aucune représentation individuelle. Toutes les représentations de la perception interne sont d'une certaine généralité. Cependant, cette perception interne reste toujours évidente, et l'évidence implique toujours une identité. Cela nous amène donc à supposer que dans la perception interne, le perçu et celui qui perçoit sont identiques. Et cela présuppose l'individuation substantielle. Ainsi, en

percevant la perception de cette tache rouge, on ne fait que se percevoir soi-même en train de percevoir cette tache rouge. (S3)

Avant d'aborder ces différentes stratégies, il convient de faire une remarque sur les changements qui se produisent dans chacune d'entre elles. Tout d'abord, la première stratégie reste compatible avec le critère de phénoménalité, car elle affirme la présence du principe substantiel par une donation dans la perception interne. En revanche, la deuxième et la troisième stratégies semblent abandonner en quelque sorte ce principe, car elles proposent une voie déductive et une supposition purement métaphysique de la substance individuelle. Bien que Brentano laisse en suspens la question de savoir si ce principe d'individuation est intentionnel ou non, il est indéniable qu'il devient un principe non phénoménal. Cependant, cela ne tient pas à l'hypothèse de substance en général, mais plutôt aux stratégies qui rejettent la capacité de se percevoir en tant que substance dans la perception interne.

Nous pouvons commencer d'abord par la nécessité de l'hypothèse, telle qu'elle est exprimée par Brentano :

Et quand nous nous percevons nous-mêmes, nous avons pourtant conscience de ne percevoir qu'un (être) qui est nécessairement différent de tout autre. Cela tient au fait que 1. tout jugement positif est particulier et que 2. une saisie évidente n'est possible que sur le fond de l'identité substantielle entre celui qui saisit et ce qu'il saisit &. Mais il ne peut y avoir d'identité substantielle entre une pluralité de substances. L'évidence exige donc l'unité substantielle de l'objet (Objekt). L'objet ne peut être numériquement pluriel, et s'il y en avait peut-être un qui lui soit complètement identique (complètement identique en tant que phénomène), c'est seulement de l'un d'entre ces objets identiques, et non de plusieurs, que la conscience nous donnerait une connaissance évidente²³¹.

Les accidents perçus forment une unité réelle (reale) avec cette unique substance que nous percevons de façon interne²³².

Dans ce passage Brentano affirme très nettement que nous ne percevons pas seulement les actes individuels, nous sommes également conscientes, par la voie de la perception interne, de l'unité qu'ils forment avec la substance, c'est-à-dire de leur inhérence directe à notre esprit personnel. Cela veut dire que l'individualité de l'acte est une individualité accidentelle. Et tous les actes sont individués seulement par rapport à une substance à laquelle ils sont inhérents. Ainsi, les acte sont individués par

²³¹ OCM, p. 131.

²³² OCM, p. 132.

le moyen de la substance individuelle. Un court manuscrit relevant de l'année 1900 est assez éloquent en ce qui concerne la conception substantielle de l'esprit que défend Brentano dans ses années.

Les actes spécifiquement identiques sont individuellement différents lorsqu'ils sont les miens ou ceux d'un autre. Ce qui les individualise est le sujet. Son unité rend possible la prédicabilité par accident²³³.

Il va sans dire que cette position de la substance individuelle et plus ou moins contemporain de ce tournant dit « réiste » de sa pensée. Un passage de *Kategorienlehre* montre très bien la relation entre le réisme en tant qu'une thèse plus générale sur l'existence et l'hypothèse de l'âme comme une suite nécessaire de cette thèse dans le domaine psychique :

Ce qui est ne peut pas exister autrement qu'individué ; ainsi nous reconnaissons que nous sommes, en tant que substance, aussi une substance individuée. De plus, nous reconnaissons que nous sommes une substance que nous percevons avec évidence. Cependant, aucune chose ne peut percevoir une autre chose avec une évidence immédiate ; rien ne garantirait que l'apparence ainsi produite serait totalement similaire à la chose agissante si on la considérait agissant sur une autre²³⁴.

Si une chose ne peut avoir une évidence immédiate que d'une chose identique à elle-même, alors elle ne peut pas avoir une évidence immédiate d'une pluralité de choses, et ainsi nous reconnaissons que nous ne devons pas être un collectif de choses, mais une seule chose. La compréhension de notre différence individuelle dans sa particularité n'est donc pas du tout nécessaire. Cela signifie également que nous reconnaissons qu'une même substance mentale doit être à la base de toutes les activités psychiques qui entrent dans notre perception interne. Et cette substance, en ayant conscience d'elle-même, est ce que nous appelons notre Soi ou notre Moi. (unser Selbst oder unser Ich)²³⁵.

Prenons par exemple le concept de « celui qui juge ». Il se différencie selon que le juge porte un jugement sur ceci ou cela, c'est-à-dire selon les objets. Il se différencie également en fonction de s'il reconnaît ou rejette, apodictique, aveugle ou évident²³⁶.

²³³ S, p. 133. Il faut signaler que dans le même texte, Brentano aborde la question du survécu de l'âme. Ainsi, le problème de l'individuation dont le jeune Brentano affirme l'importance par rapport à la question du survécu de l'âme semble avoir gardé son statut pour lui, jusqu'au tournant du siècle. Voir S, p. 35.

²³⁴ K, p. 161.

²³⁵ « Was ist, kann nicht anders als individualisiert bestehen ; somit erkennen wir, daß wir, wenn eine Substanz, auch eine individualisierte Substanz sind. Ferner erkennen wir, daß wir eine Substanz sind, die wir mit Evidenz wahrnehmen. Nun aber kann kein Ding ein anderes Ding mit unmittelbarer Evidenz wahrnehmen nichts würde, wenn man es') auf das andere wirkend dächte, dafür bürgen, daß die dadurch bewirkte Erscheinung völlig dem wirkenden Dinge selbst ähnlich wäre. Kann nun ein Ding nur von einem Dinge unmittelbare Evidenz haben, das mit ihm selbst identisch ist, so kann es nicht von einer Vielheit von Dingen unmittelbare Evidenz haben, und somit erkennen wir, daß wir nicht ein Kollektiv von Dingen, sondern ein einziges Ding sein müssen. Die Erfassung unserer individuellen Differenz in ihrer Besonderheit ist also dazu gar nicht nötig. Hiermit ist aber auch gesagt, daß wir erkennen, daß ein und dieselbe geistige Substanz allen psychischen Tätigkeiten, die in unsere innere Wahrnehmung fallen, zugrundeliegen muß. Und diese Substanz ist, indem sie ein Bewußtsein von sich selbst hat, das, was wir unser Selbst oder unser Ich nennen. » K, p. 161.

²³⁶ K, p. 147-148.

Il nous semble alors que Brentano, avec ce tournant réiste a pensé l'âme en tant qu'une substance individuelle. En 1906 il écrivait :

Je pense à la question de la manière suivante :

- a) Substance de l'âme,
- b) cogitans (accidents, incluant la substance de l'âme et pensée dans son ensemble).
- c) Le concept général de cogitans n'existe pas sans différences spécifiques, et ce dans plusieurs séries. Parmi celles-ci, il y a l'objectif et le temporel. Les deux sont toujours présents et ne méritent donc pas d'être appelés des inhérences auxquelles le cogitans est substitué. Ce sont des différences spécifiques qui ne sont pas inhérentes au cogitans, mais seulement à l'âme parce que c'est elle-même qui le fait²³⁷.

Cependant, dans un texte datant de 1908 intitulé *Ontologische Fragen*, Brentano semble avoir abandonné l'idée que nous apparaissions dans la perception interne en tant que des substances individuelles, et avoir adopté une stratégie déductive consistant à se conduire des accidents vers la substance :

Si toutes les dernières différences spécifiques déterminant l'individualité de la substance sont données, et qu'une nouvelle détermination accidentelle s'ajoute, celle-ci peut encore avoir une certaine universalité, que ce soit en ajoutant une détermination générique à laquelle manque toute différence spécifique, ou en donnant une dernière différence de la catégorie accidentelle, mais en nécessitant l'union concrète de plusieurs dernières différences spécifiques pour une nouvelle individualisation accidentelle.

Par exemple : une âme. (Il nous importe peu maintenant de la concevoir comme un corps ou un esprit). Si j'ajoute à cela la détermination qu'elle pense, cette âme pensante n'est pas encore individuellement déterminée en tant que pensante ; elle sera différente en pensant à A ou à B. Mais même si j'ai dit qu'elle pense à A, elle manque encore de la pleine détermination individuelle, car je n'ai pas encore dit si elle pense à A de manière affirmative ou négative, et avec tel ou tel mode temporel. Seule l'union de toutes ces déterminations spécifiques hétérogènes permet d'arriver à une détermination accidentelle individuelle. Celle-ci doit donc inclure à la fois la substance avec toutes ses dernières différences spécifiques et un nouvel ensemble de différences accidentelles ajoutées, qui, avec les différences substantielles concernées, constituent un ajout concret²³⁸.

D'autant que le contenu individuel est déterminé par le lieu, et que nous nous apparaissions, dans la perception internes, comme ayant tel ou tel acte, l'individuation de l'acte implique l'individuation du contenu et son appartenance à une substance. Le même contenu individuel peut être représenté par la même personne dans les temps différents. Même si la détermination temporelle est une détermination modale, on peut la prendre pour un principe d'individuation de l'acte. Ainsi, comme nous ne percevons

²³⁷ *AN*, p. 155.

²³⁸ *OF*, p. 289.

pas nous-même en tant que substance, mais seulement des phénomènes particuliers, qui sont les accidents, il faut aller des accidents à la substance par une argumentation. Nous ne nous appréhendons nous-même comme dans un concept, mais comme dans une intuition concrète, individuelle, et nous sommes malgré tout incapables de rendre compte de l'aspect individualisant²³⁹. De la même manière, il écrit, dans *Psychologie descriptive* que « nous appelons l'activité mentale individuellement perçue elle-même, que nous pourrions dire, avec Aristote, qu'elle est saisie en parergon »²⁴⁰.

Chacune des personnes a une connaissance immédiate du fait que leurs perceptions appartient à eux. Nous avons une perception évidente de *cette* perception. Cela implique que nous percevons nous mêmes dans la perception interne. En effet, l'évidence présuppose l'identité. L'individuation de l'acte mental en fonction du contenu et de la modalité reste insuffisante pour expliquer l'individuation de l'acte. « La substance de l'auditeur lui semblait aussi réelle pendant l'écoute qu'après l'écoute. Comment pourrait-il donc considérer l'accident comme la même chose? Impossible »²⁴¹.

Si l'âme, le principe d'individuation des actes mentaux, n'est pas donnée dans la conscience intérieure, la conscience intérieure ne pourrait nous présenter que des types d'actes mentaux pouvant être partagés entre différentes âmes, mais pas des particularités, ou une totalité particulière d'actes mentaux²⁴².

Avant d'aborder une analyse plus détaillée de S(2) au sein de la deuxième hypothèse H(2), il est essentiel de caractériser la différence méthodologique entre les stratégies S(1) et S(2). Autrement dit, il convient de questionner le sens de la proposition selon laquelle la substance individuelle nous apparaît sans l'apparition du moment individualisant. Parce que, nous avons déjà constaté, en distinguant les explications causales et descriptives de l'individuation du contenu, que, du point de vue méthodologique de Brentano, le principe d'individuation, pour être postulé de manière scientifique, doit être un principe phénoménal. Il suggérerait ainsi que le

²³⁹ PD, p. 147.

²⁴⁰ « Von diesen Objekten nun, die wir überall gegeben finden, wo -undeutlich oder deutlich- etwas vorgestellt wird, nennen wir die individuell erfaßte psychische Tätigkeit selbst, von der wir mit Aristoteles sagen mögen, daß sie en parergo erfaßt werde, das sekundäre Objekt. » AN, p.338.

²⁴¹ « Die Substanz des Hörenden galt ihm während des Hörens ebenso gut als ein Ding als nach dem Hören. Wie also sollte er das Akzidens als dasselbe Ding betrachten? Unmöglich. » OF, p. 284.

²⁴² Mark Textor, *From Mental Holism to the Soul and Back*, The Monist, 2017, 100, 133–154, p. 149.

principe d'individuation du contenu sensible était l'espace phénoménal, ou le lieu, et aucune autre hypothèse n'était nécessaire pour expliquer le phénomène.

Ces passages justifient donc la lecture de l'hypothèse de l'âme en tant que la substance individuelle qui n'apparaît d'ailleurs en tant que telle, comme le propose Hamid Taieb dans sa formulation précise :

Ainsi, alors que nos actes mentaux sont individualisés par nos âmes, et que nos âmes elles-mêmes sont des particularités différentes en raison de différences qualitatives, chacun de nous est toujours incapable de savoir ce qui fait de son âme l'âme particulière qu'elle est. Mais cette restriction épistémologique ne change rien au niveau métaphysique : les actes mentaux sont individualisés par l'âme. Il faut noter un point : lorsque Brentano introduit l'âme dans sa théorie, il dit que nous la percevons sans remarquer sa différence individualisante ; de même, il soutient que la raison pour laquelle notre vie mentale est individuelle est parce que la conscience réflexive est une perception, et non une présentation conceptuelle, dont l'objet est général²⁴³.

Certes, en déduisant l'existence nécessaire d'une substance individuelle à partir de des occurrences individuelles des actes, comme leur principe d'individuation, Brentano ne reste plus dans les limites d'une science purement descriptive. Cela ne pose aucun problème pour lui, d'autant qu'il accepte ici une démarche métaphysique ou ontologique. Parce qu'il accepte, inspiré d'Aristote, la validité évidente des nécessités métaphysiques²⁴⁴.

Nous expliquons cela pour une seule raison qui est très importante : si Brentano parle d'un principe d'individuation de l'acte, il ne met pas en doute son individualité, au moins jusqu'à ce moment. Et une telle individualité présuppose nécessairement un principe, un principe positif et interne de son individuation. C'est en vertu d'une telle nécessité que Brentano progresse dans S(2). Il estime ainsi que dans la perception interne, nous nous percevons dans les activités particulières de la conscience. Par exemple, lors d'une perception interne, nous nous percevons en train de voir cette tache rouge, ce cahier bleu, etc. Cela nous amène aux qualités, aux espèces et aux concepts suprêmes sous lesquels sont conçues ces manières plus ou moins déterminées de percevoir les choses. Cela nous conduit, par une argumentation ontologique, à la nécessité de concevoir l'idée d'une entité qui unifie toutes ces déterminations. C'est

²⁴³ Hamid Taieb, *Brentano on the Individuation of Mental Acts*, p. 14-15.

²⁴⁴ Voir *VE*, p. 148.

ainsi que naît le principe suprême de toute ontologie réelle que nous déduisons à partir d'une ontologie formelle.

Il est non seulement très vraisemblable mais aussi, me semble-t-il, rigoureusement démontrable que notre conscience englobe des éléments que nous ne remarquons jamais et qui ne seront jamais remarqués non plus par aucun psychographe futur. Et nous pouvons ajouter que ce sont des éléments dont la connaissance serait pour nous d'un intérêt psychologique incomparablement plus grand que celle de tous les phénomènes de couleur et de son réunis ; et on peut bien sûr en dire autant à propos de l'élément qui individualise notre conscience²⁴⁵.

Bien que nous ne sachions rien de l'essence de l'esprit, nous pourrions pourtant parvenir, peut-être, à montrer que l'espoir qu'il a de persister éternellement est justifié.

Nous entendons également, lorsque nous parlons de notre moi, non seulement le concept d'une substance en général, mais aussi un individu soumis au concept, et nous disons que celui-ci ressent, pense, aime et espère, hait et craint en même temps²⁴⁶.

En effet, il est facile de reconnaître qu'elle manque de complétude, de détermination totale. En particulier au niveau individuel. En effet, elle ne nous montre rien qui ne pourrait pas également se produire chez un autre sujet en même temps. Aucune des activités psychiques que nous vivons en nous n'est telle que d'innombrables autres sujets ne pourraient pas les pratiquer de la même manière. Cependant, selon le principe de l'identité de l'indiscernable, deux choses ne peuvent pas être identiques sous tous les aspects. Au moins, elles doivent avoir des différences individuelles, même si elles concordent déjà sur tous les autres points.

Cette différence individuelle, ce qui constitue notre moi au sens le plus profond, n'est pas révélé par la perception interne, il reste transcendant pour nous. Nous pouvons seulement dire qu'il ne peut pas résider dans la nature des activités, car celles-ci peuvent être les mêmes pour de nombreux individus, mais doit être la différence interne du sujet lui-même²⁴⁷.

Il écrit, d'une manière assez explicite que « même sur le plan sensible, nous ne nous saisissons jamais nous-mêmes dans notre différence individuelle »²⁴⁸. Cela ne change pas forcément le fait que nous nous percevons individuellement, d'autant que

²⁴⁵ *PD*, p. 109.

²⁴⁶ « Auch meinen wir, wenn wir von unserem Selbst sprechen, nicht bloß den Begriff einer Substanz im allgemeinen, sondern ein einzelnes dem Begriff unterstehendes Individuum und sagen, daß dieses zugleich empfinde, denke, liebe und hoffe, hasse und fürchte. » *K*, p. 159.

²⁴⁷ « In der Tat läßt sich leicht erkennen, daß sie der Vollständigkeit, der vollen Bestimmtheit entbehre. Vor allem der individuellen. Sie zeigt uns nämlich nichts, was nicht gleichzeitig auch an einem andern Subjekte Vorgehen könnte. Keine der psychischen Tätigkeiten, die wir in uns erleben, ist so beschaffen, daß nicht zahllose andere Subjekte sie in gleicher Weise üben könnten. Es können aber, nach dem Grundsätze der Identität des Ununterscheidbaren, nicht zwei Dinge einander in jedem Betracht gleichen. Zum mindesten müssen sie individuelle Differenzen haben, wenn sie schon in allen andern Stücken übereinstimmen. »

« Diese individuelle Differenz, das was unser Ich im eigentlichsten Sinne ausmacht, zeigt uns die innere Wahrnehmung nicht, es bleibt uns transzendent. Wir können nur sagen, daß es nicht in der Art der Tätigkeiten liegen kann, da diese bei vielen Individuen die gleichen sein können, sondern innere Differenz des Subjektes selbst sein muß. » *DG*, p. 417-418.

²⁴⁸ *PPE*, p. 447.

nous avons la capacité de percevoir nos actes en tant que des individualités dans la perception interne. Néanmoins Brentano semble être de l'opinion opposée quand il écrit de la manière suivante :

Un autre exemple se présente relativement à un cas mentionné plus haut l'individualité du contenu de la perception interne. Or, il nous apparaît d'emblée clairement que, de même qu'il n'y a pas d'espèce sans différences, il n'y a pas d'individu sans différence individualisante. Un phénomène [Phänomen] qui se présente individuellement, un contenu individuel, doit avoir en lui un aspect individualisant. Mais nous sommes incapables de le remarquer. Son existence est donc établie de façon purement déductive²⁴⁹.

Si nous sommes incapables de percevoir la différence individuante, serions-nous pourtant capables de percevoir les individualités ? Les positions de Brentano dans les textes et les dictés tardifs est assez difficile à démêler. Autrement dit, il reste le problème de savoir si nous avons vraiment la capacité de percevoir en tant que des activités individuelles, sans pour autant jamais percevoir leur principe individualisant.

Pour expliquer la situation il faut encore rappeler le fait que pour Brentano le jugement se pose sur la représentation. Pour avoir un jugement affirmatif qui porte sur une activité de soi-même, nous aurions besoin d'une représentation individuelle de l'acte lui-même, au moins du point de vue de son contenu. Or, le principe qui individualise le contenu de la perception interne étant le lieu, Brentano en conclut que dans la perception interne, où le lieu n'a aucun rôle, notre principe d'individuation semble être perdu. En effet, comme le pensait le jeune Brentano des années 1860, le contenu de la perception ne pourrait être en nous que formellement.

La position de Brentano, il nous semble, est d'accepter que la connaissance de soi n'est pas une intuition. « Nous nous représentons nous-même selon un concept général, sans posséder pour autant une intuition individuelle déterminée »²⁵⁰. Ainsi, toujours sous l'hypothèse de la substance spirituelle qui individualise les actes inhérents, Brentano progresse vers l'idée que nous ne pourrions jamais avoir de représentation individuelle de nos états internes. Il exclut donc Enfin, toute possibilité d'avoir une intuition individuelle.

²⁴⁹ *PD*, p. 164.

²⁵⁰ *PPE*, p. 448

Néanmoins, la position de Brentano continue à se modifier en ce qui concerne l'individualité de l'objet de la perception interne. Il importe, de ce fait, pour avoir la précision sur les positions de Brentano sur le concept d'une substance qui pense, de prendre compte de la différence et la relation entre ces deux parties de la lignée d'argument. Si les accidents, les phénomènes psychiques sont saisis dans une perception interne, nous pouvons en progresser vers la position de la substance réelle, comme le fait Brentano dans le texte que nous retenons en exemple. Néanmoins, si la perception interne ne nous donne aucune représentation individuelle, ni la différence substantielle, comme l'affirme Brentano dans beaucoup d'autres textes, il nous semble que cette lignée d'argumentation perd sa validité, en perdant sa prémisse factuelle.

De l'autre côté, l'identité du perçu et du percevant en tant qu'un principe logique, serait-il ébranlé par le défaut d'une représentation individuelle interne. Les derniers écrits ou dictés de Brentano nous montrent que ce n'est le cas pour lui. Nous reviendrons sur ce point. Pour le moment, il vaut mieux encore de préciser qu'il propose l'identité comme une condition d'évidence. Cela n'exige pas qu'on ait la conscience préalable de l'identité, mais seulement qu'on ait un jugement évident dans la perception elle-même.

Il est vrai qu'Aristote pensait que les accidents sont individualisés par la substance dont ils sont les accidents, naturellement grâce à la détermination individuelle de cette substance. Il en résulte nécessairement qu'en l'absence de toute représentation de la détermination individuelle de la substance on ne peut penser que de façon universelle aussi bien la substance que l'accident. Comme Aristote croyait en outre que nous ne saisissons aucune substance que par l'entremise de son concept le plus général, il en résulte que pour lui toutes nos représentations, y compris les intuitions sensibles représentent de l'universel.

Si nous laissons de côté la doctrine de ce grand philosophe, une chose paraît certaine, c'est que personne ne peut indiquer ce qui l'individualise lui-même en tant que sujet pensant. Ce que chacun voit, entend, goûte, croit, nie, désire, veut, ce qui fait la joie et le souci de chacun, etc., etc., tout cela peut être sans contradiction l'objet identique d'autant d'autres sujets pensants qu'on peut en imaginer. Il est donc parfaitement sûr que la connaissance de soi n'est jamais parfaitement déterminée, qu'elle n'inclut jamais une détermination individualisante. Nous avons donc affaire ici à une représentation générale, qui est donnée sans référence à une intuition singulière²⁵¹.

Ainsi, la principale différence entre S(2) et S(3) réside dans la capacité ou l'incapacité d'avoir des représentations individuelles des actes eux-mêmes en tant qu'objets secondaires. Si nous sommes capables de le faire, cela entraîne la nécessité de postuler une substance individuelle ; et si nous sommes incapables, il ne reste à

²⁵¹ PPE, p. 452.

Brentano que la voie par évidence. Par conséquent, il souligne l'évidence de la perception interne comme un moyen de confirmer l'identité du percevant et du perçu dans une perception interne, s'appuyant sur un raisonnement tel que celui-ci :

La question se pose dès qu'on s'observe soi-même. Nous avons démontré que la différence qui sépare mon individualité de celle des autres esprits humains n'apparaît pas intuitivement. Comment savons-nous alors que nous n'avons affaire qu'à un esprit et non à plusieurs quand nous percevons intérieurement notre propre activité ? La réponse est que rien ne peut être perçu avec une évidence immédiate en tant que pure perception de fait, sinon ce qui est identique au sujet percevant. En ce cas seulement il serait contradictoire que ce qui est affirmé par le sujet affirmant n'existât pas. Or aucune entité individuelle ne peut être identique à plus d'une autre entité individuelle, et ainsi chaque individu ne peut percevoir avec évidence qu'une seule individualité, qui est précisément la sienne. Naturellement, comme je l'ai dit plus haut, cette perception évidente de soi n'exclut pas l'existence d'un nombre indéfini d'autres individualités, qui, bien que différant toujours de celle-là par des déterminations qui les individualisent, peuvent pourtant présenter avec elle ce trait commun de se percevoir elles-mêmes, de le faire avec la même indétermination et de se représenter exactement avec les mêmes caractères, ni plus ni moins²⁵².

De la même manière, en 1919 Brentano n'hésitera pas à dire que « la perception interne montre son objet sans détermination individualisante »²⁵³. Il ne s'agit pas, apparemment, seulement de la saisie individuelle de la substance. Brentano dit que « l'objet » de la perception interne est donné sans la différence individualisante. Cela veut dire que comme avons une conscience d'avoir une telle ou telle perception, sans pour autant en percevoir la différence individuante. Un changement de position pourrait découler du fait que, vers la fin de sa vie, Brentano est venu à la conviction qu'également la perception externe ne nous donne pas des représentations individuelles. Les raisons de cette autre incapacité résident dans la nature du continuum spatial, comme nous avons déjà exposée. Donc, dans le cas où nous ne pouvons pas distinguer le contenu d'une perception externe, de celui d'une autre, nous n'avons pas un critère pour distinguer les actes qui s'orientent vers des contenus spécifiquement identiques et qui sont d'ailleurs perçus comme les actes apparentant à notre subjectivité.

Tout cela nous oblige à accepter que l'évidence comme preuve d'identité n'a pas preuve de son occurrence. Elle est simplement une qualité phénoménale des actes. Et comme la différence entre un jugement et une affection est vécue en elle-même, et n'a

²⁵² *PPE*, p. 458.

²⁵³ *K*, p. 247.

pas besoin d'une preuve, l'évidence pour Brentano fait une classe des actes vécus comme ayant une telle qualité.

Il y a toute l'apparence que l'argument prend l'évidence comme un fait, et en propose une et seule condition d'en avoir une. Naturellement, si l'évidence fait aussi preuve de l'identité, le sentiment d'évidence ne peut pas venir d'un sentiment d'identité. L'évidence est un type de jugement propre. Autrement dit, celui qui juge d'une manière évidente ne le fait pas parce qu'il a une connaissance intuitive de soi-même. Le concept d'évidence demande logiquement une identité individuelle, mais le vécu d'évidence est là avant cette déduction. Il reste pourtant non expliqué comment un acte de jugement peut être évident, sinon nous n'avons pas d'autres critères intuitifs de sa consistance, c'est-à-dire, si nous sommes incapables d'avoir une intuition individuelle quelconque.

Or, quelques soient les nuances qui marquent les efforts de Brentano pour rendre compte de l'individualité mentale, il nous semble que l'argument tient ceci de principe qu'un accident inhérent ne peut pas être individué en lui-même et que son inhérence dans la substance, qui est déjà individuelle, fait son principe d'individuation. Nous pouvons appeler cet argument un argument qui cherche une raison suffisante de l'individuation. Il n'est pas inadéquat de dire que, de ces espèces de déterminations et de différences, l'une correspond à une différence beaucoup plus radicale dans les choses elles-mêmes. Si de telles déterminations ne sont pas elles-mêmes substantielles, elles sont néanmoins les signes d'une parenté substantielle particulière qui n'est pas en elle-même observable. Les déterminations elles-mêmes ne montrent pas une telle nécessité, mais il doit bien y avoir une raison contraignante, et celle-ci se trouvera dans la particularité de la substance que nous ignorons et dont dépendent les propriétés.

Si nous ne sommes pas en état de nous représenter intuitivement la détermination individualisante d'une chose, nous avons pourtant le droit de dire qu'en réalité cette détermination ne fait pas défaut et qu'elle coïnciderait avec le concept de la chose pensé exhaustivement, C'est ce qu'avait déjà reconnu clairement le jeune Leibniz lorsque, dans sa thèse de doctorat il affirmait à propos du principe d'individuation : *Omne individuum sua tota entitate individuatur*²⁵⁴.

²⁵⁴ PPE, p. 334

Si nous la connaissions, nous verrions la nécessité des propriétés qui l'accompagnent. Tout ce qui n'est pas présent à ma perception est donné *in modo obliquo*. Si je parle du diable, pour que mon expression fasse un sens, je n'ai nullement besoin, au moins des cas, de croire à *son* existence, mais uniquement à celle d'un acte d'une autre personne réelle²⁵⁵. De fait, cela veut dire que l'on ne peut pas représenter un non-réel sans se représenter un réel. Il n'y a pas de vérité au sens de quelque chose qui existe, mais il y des actes de penser correctement.

Certains disent que des déterminations substantielles ne font pas non plus entièrement défaut dans la perception interne. Il est possible qu'ils aient raison. Mais ces déterminations ne peuvent servir en tous cas à individualiser l'intuition. Elles sont à tel point limitées à l'universel qu'on n'est pas d'accord sur le point de savoir si ce qui pense en nous est matériel ou spirituel. On pourrait croire plutôt que l'intuition externe nous révèle des réalités individuelles, par exemple un point rouge, double spécification de couleur et de lieu. Mais une psychologie plus avancée enseigne que l'intuition visuelle nous montre, quant à sa localisation, le point coloré, non pas *in modo recto*, mais *in modo obliquo*. Ce que, sous le rapport local, nous nous représentons *in modo recto* n'est qu'un *lieu* non qualifié d'où l'objet coloré est contemplé dans une certaine direction et à une certaine distance. *Mais les mêmes rapports de direction et de distance peuvent se retrouver en chaque lieu de l'espace et l'universalité du point spatial considéré in modo recto prouve donc l'universalité de toute l'intuition externe*²⁵⁶.

Il convient de souligner ici que Brentano affirme non seulement que nous n'avons pas conscience de la substance individuelle que nous sommes, mais il établit également que la perception interne ne nous fournit aucun exemple d'intuition individuelle. Cela nous empêche de passer d'une prémisse intuitive, d'un acte individuel intuitivement posé, à une condition métaphysique de celle-ci. Par conséquent, nous pensons que cela rend S(2) inefficace.

Ainsi, il est évident par le témoignage de plusieurs textes que Brentano a renoncé à la conception de l'individuation par une intuition. C'est donc par une nécessité purement métaphysique que nous avons l'idée que cette perception, cette vision du rouge qui se tient ici, nous appartient. Et dans la deuxième partie du travail, l'expression du problème appartenance sera utilisée par rapport à ce principe métaphysique d'individuation d'un acte. Et en suivant le texte de Brentano, il ne faut constater que c'est le principe de détermination complète qui nous enseigne que tout ce qui existe est individuellement déterminé. Dans la section suivante, nous nous donnons alors la tâche d'en exposer les usages chez Brentano.

²⁵⁵ *PPE*, p. 416.

²⁵⁶ *PPE*, p. 331-332. Les accents de l'éditeur.

Je cherche notamment à démontrer l'unité (non la corrélation) du concept le plus élevé pour le local et le quantitatif. Ce concept se révélera alors être le plus général de l'*ousia* corporelle elle-même, qui peut être prouvée directement en tant qu'*ousia*, mais seulement indirectement en tant qu'hypostase d'accidents essentiels. Car ceux-ci sont transcendants, comme par exemple le fait d'être maintenu par le Créateur et d'autres actions causées, ainsi que le temps transcendant²⁵⁷.

La dernière stratégie proposée consiste à affirmer que l'identité ne peut exister sans l'individualité. On peut même avancer l'hypothèse que lorsque la possibilité d'avoir une représentation individuelle des choses est entièrement supprimée, Brentano met davantage l'accent sur le principe métaphysique de l'individuation, soulignant ainsi l'importance fondamentale de la singularité et de la spécificité dans la construction de l'identité.

4.3. La métaphysique : Le principe de détermination complète

Pour Brentano, « la tâche du métaphysicien consiste à élucider certains concepts en compte des certains faits »²⁵⁸. La psychologie en tant que science descriptive fait la première partie de l'ontologie. On peut dire qu'avec le tournant métaphysique, qui trouve le principe d'individuation des actes, dans la substance individuelle, la psychologie devient ainsi une « ontologie du monde intérieur », qui peut être étendue à une ontologie générale et à une ontologie du transcendant par la pensée analogique »²⁵⁹. De la sorte, tout au début de la *Théorie des catégories*, il écrit de la manière suivante :

Ce qui vaut pour les autres sciences vaut bien sûr aussi pour la sagesse. Elle est en effet une science qui se distingue des autres en ce sens qu'elle ne se contente pas seulement de nous donner la connaissance du réel et de l'a priori impossible, mais aussi de ce qui est positivement nécessaire, et qu'elle cherche à nous faire comprendre ce qui était initialement reconnu comme simplement réel dans son existence, comme nécessaire indirectement et ainsi dans son

²⁵⁷ « Ich suche unter anderem die Einheit (nicht Correlativität) des höchsten Begriffs für Örtliches und Quantitatives darzutun. Dieser Begriff wird sich dann als der allgemeinste der körperlichen ousia selbst erweisen, die als ousia direct, als Hypostase von wesenhaften Akzidenzien aber nur indirekt erwiesen werden kann. Denn diese sind transzendent, wie etwa das Erhaltenwerden durch den Schöpfer und auch anderes Gewirktwerden und die transzendente Zeit. » *S*, p. 30.

²⁵⁸ « gewisse Begriffe im Hinblick auf gewisse Tatsachen, aus welchen sie zu schöpfen sind, zu erklären. » *K*, p. 264.

²⁵⁹ Die Psychologie wird somit zu einer „Ontologie der Innenwelt“, die durch den Analogiegedanken zu einer allgemeinen Ontologie und zu einer Ontologie des Transzendenten erweitert werden kann. Mauro Antonelli, *Einleitung*, BS IV, p. 255.

pourquoi. Ainsi, le sage finit par reconnaître que tout ce qui n'est pas réel est a priori impossible, et que tout ce qui est réel est a priori nécessaire, même si la connaissance de cette impossibilité et de cette nécessité ne lui est révélée que par des connaissances simplement réelles. On dit à ce sujet que la vérité qui est en soi inconditionnelle et antérieure est pour nous est ultérieure et conditionnelle.²⁶⁰

Il nous reste ainsi de s'interroger sur la question de savoir comment se situe la théorie tardive des catégories chez Brentano par rapport à cette position déductive métaphysique. En effet, comme nous nous monterons dans ce qui suit, cette théorie professe un réisme, un individualisme pur et dur. Il nous faut donc, dans cette démarche de la métaphysique à la psychologie et de la métaphysique à la psychologie, remettre en contexte, cette théorie individualiste des catégories.

En fait, la théorie des catégories est une science déductive qui part du concept suprême et univoque de la chose (*res*) ou de l'être. Une ontologie réelle joue un rôle important dans l'unification de toutes les déterminations en une substance. Cependant, que ce soit dans le domaine des phénomènes psychiques ou dans celui des phénomènes physiques, la substance n'est pas directement l'objet d'une intuition. Ce qui constitue corporellement la substance n'est pas plus l'objet d'une intuition sensible *in specie* qu'*in genere*, mais est transcendant. « Chose » est le seul concept substantiel que nous ayons. Ainsi se désigne la ligne de démarcation entre logique et ontologie.

De la même manière, une ontologie réelle de la substance spirituelle doit en quelque sorte la présupposer en tant que moment d'unité ultime. En effet, tous les actes, les jugements, les vécus émotionnels, toutes les formations de la vie spirituelle peuvent jouer leur rôle dans la vie mentale d'une personne parce qu'ils sont d'abord intimement liés à une unité et qu'ils lui appartiennent. Cette idée est très précisément expliquée par Stumpf, avec l'esprit brentanien, dans son *Erkenntnislehre* :

Il convient de distinguer entre unité et uniformité dans cette question. L'unité est un prédicat purement arithmétique et, avec un sujet clairement défini, ne permet qu'un "soit... soit...".

²⁶⁰ « Was für andere Wissenschaften, gilt natürlich auch für die Weisheit. Auch sie ist ja eine Wissenschaft, die sich nur dadurch von anderen unterscheidet, daß sie nicht bloß die Erkenntnis von Tatsächlichem und a priori Unmöglichem, sondern auch die von positiv Notwendigem uns geben und das, was zunächst als bloß tatsächlich in seinem D a ß erkannt war, als mittelbar notwendig erweisen und so in seinem W a r u m begreifen lassen will. So erkennt der Weise schließlich, daß alles, was tatsächlich nicht ist, a priori unmöglich, und daß alles, was tatsächlich ist, a priori notwendig ist, wenn auch ihm selbst die Erkenntnis solcher Unmöglichkeit und Notwendigkeit nur infolge bloß tatsächlicher Erkenntnisse sich offenbart hat. Man sagt in dieser Beziehung, daß die an und für sich frühere, bedingende Wahrheit für uns die spätere und bedingte sei und die an und für sich spätere und bedingte für uns die bedingende. », *K*, p. 4.

L'uniformité est un prédicat qualitatif et comporte de nombreuses nuances graduelles. Lorsque Platon dit dans la République qu'une personne a réussi à harmoniser toutes ses facultés de l'âme, il est devenu "un à partir de plusieurs" (εἰς γεγόμενος ἐκ πολλῶν), il parle d'uniformité. Celle-ci est d'autant plus grande que la vie de l'âme est dirigée avec force vers des objectifs déterminés par une volonté forte et qu'elle se déploie pleinement. Cela relève en partie de l'auto-éducation, mais aussi en partie d'un talent heureux et d'une éducation judicieuse.

En revanche, l'unité au sens arithmétique est une propriété toujours présente et inaliénable de chaque vie de l'âme, qui repose sur un processus de vie physique causalement lié, comme c'est le cas chez les animaux supérieurs. Tant que l'organisme est en vie et reste le même malgré le métabolisme, il en va de même pour l'âme, le moi et la personne. Même chez les personnes stupides ou folles, nous continuerons à parler du même moi, de la même personne, tant qu'une étincelle intellectuelle brille en elles²⁶¹.

La distinction expliquée par Stumpf est très pertinente dans un contexte brentanien. Car chez Brentano aussi, l'individuation ne signifie pas une formation de soi-même ou une construction d'identité qui évolue dans le temps en suivant certaines normes ou inclinations. Nous ne devenons pas des individus en fonction de nos acquisitions, prestations ou effectuations (Leistungen). Nous sommes des individus depuis un certain moment, depuis le moment où existe en nous ce principe inconnu qui individualise notre substance. Ainsi, notre substance est simplement individualisée avant toute expérience, et elle est présupposée dans toute expérience.

De la sorte, avec l'hypothèse de l'âme par une stratégie déductive, nous revenons, chez Brentano au domaine de l'ontologie réel ou de la métaphysique. De fait, comme le souligne encore Stumpf, dans *Les souvenirs de Franz Brentano*, « la métaphysique est le point de départ et l'aboutissement » de la pensée de Brentano²⁶². Et notamment depuis ses années de formation sur les ontologies médiévales il a resté

²⁶¹ « Es ist in dieser Frage wohl zu unterscheiden zwischen Einheit und Einheitlichkeit. Einheit ist ein rein arithmetisches Prädikat und gestattet bei genau definiertem Subjekt nur ein „Entweder- Oder“. Einheitlichkeit ist ein qualitatives Prädikat und gestaltet zahllose graduelle Abstufungen. Wenn Platon in der Politeia ein- mal sagt: wer es dahin gebracht habe, daß all seine Seelenkräfte harmonisch Zusammenwirken, der sei „Einer geworden aus Vielen“ (εἰς γεγόμενος ἐκ πολλῶν), so meint er Einheitlichkeit. Sie ist um so größer, je kräftiger ein Seelenleben von einem starken Willen zu bestimmten Zielen hingelenkt wird und je reicher es sich dabei entfaltet. Sie ist zum Teil Sache der Selbsterziehung, zum Teil allerdings auch einer glücklichen Anlage und einsichtigen Erziehung. Dagegen ist Einheit im arithmetischen Sinne die stets vorhandene und unverlierbare Eigenschaft jedes Seelenlebens, das sich auf einem kausal zusammenhängenden physischen Lebensprozeß aufbaut, wie es bei den höheren Tieren der Fall ist. Solange das Leben des Organismus dauert und er trotz des Stoffwechsels derselbe bleibt, solange gilt das nämliche auch für die Seele, das Ich und die Person. Auch bei Stumpf- und Irrsinnigen werden wir fortfahren, von dem- selben Ich, derselben Person zu reden, solange ein geistiger Funke in ihnen aufleuchtet. » Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1939, p. 834.

²⁶² Voir Carl Stumpf, « *Les souvenirs de Franz Brentano* » dans *À l'école de Brentano*, Vrin, Paris, p. 183.

métaphysicien de l'individu²⁶³. Plus précisément, nous pouvons, en suivant le témoignage d'une abondance des textes, proposer qu'un principe métaphysique devient de plus en plus prédominant dans ce versant métaphysique de sa pensée. Ce principe est le principe de détermination complète, que nous examinerons dans la suite de notre dissertation. En effet, c'est en fonction de ce principe que le réel est identifié à l'individuel.

Néanmoins, malgré son adhésion inébranlable à ce principe, Brentano ne cède jamais aux explications non empiriques, non accessibles à la perception interne, pour rendre compte de cette individualité. Il se demande toujours dans quelle mesure nous avons la capacité d'avoir une représentation de ce qui constitue cette individualité. Il en résulte la reconnaissance d'une incapacité psychologique, comme il le souligne dans ses cours sur l'existence de Dieu :

Cela ressemble à ce qui se passe avec les objets de la perception externe. En termes de qualité, ils peuvent être nombreux à être identiques, mais il ne peut y en avoir qu'un seul au même endroit. Ainsi, c'est l'endroit qui détermine l'individualité. Cependant, nous ne savons pas ce qu'il est en tant qu'individu. Les déterminations absolues de lieu ne relèvent pas de notre perception, seulement les relatives. Nous ne regardons pas où se trouve un objet, mais seulement à quelle distance et dans quelle direction il se trouve par rapport aux autres.

Cela suffit en tout cas à nous permettre de comprendre le concept de local en général. Même si nous ne reconnaissons pas en quoi un sujet physique se distingue individuellement de tout autre sujet physique - ce serait l'endroit absolu -, nous savons néanmoins ce qu'est un sujet physique en général²⁶⁴.

Le concept de substance, qui fait son retour au lexique philosophique de Brentano, est dérivé d'une évidence. Il doit donc sa légitimité à la perception interne

²⁶³ Dans ses années de formation, comme en témoigne également les manuscrits sur le principe d'individuation, Brentano a fait une preuve d'un intérêt pour la scolastique tardive espagnole. Il a même considéré pour une certaine période de faire sa dissertation sur la philosophie de Suarez. Cette influence, sinon pas directe de la scolastique tardive, peut être indiquée par l'accent de ce deuxième, dans la définition de la métaphysique, sur le mot du « réel ». En fait, Suarez définissait, dans sa première *Dispute Métaphysique*, la métaphysique comme la science de l'étant « en tant que l'étant réel ». F. Suarez, *Disputes métaphysiques I*, trad. par. Jean-Paul Coujou, Vrin, Paris, 1998, p. 70.

²⁶⁴ « Es verhält sich damit ähnlich wie mit den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung. Der Qualität nach können zahllose gleich sein, aber am selben Orte kann immer nur eines sich finden. So ist es hier der Ort, der die Individualität ausmacht. Von ihm aber wissen wir nicht, was er *in individuo* ist. Absolute Ortsbestimmungen fallen nicht in unsere Anschauung, sondern nur relative. Wir schauen nicht an, wo ein Sehding ist, sondern bloß, wie weit und in welcher Richtung es von anderen absteht. Immerhin genügt dies, um uns den Begriff des örtlichen im allgemeinen gewinnen zu lassen. Wenn wir auch nicht erkennen, worin ein körperliches Subjekt sich in *individuo* von jedem andern körperlichen Subjekte unterscheidet - das wäre der absolute Ort -, so wissen wir doch, was körperliches Subjekt im allgemeinen ist. » *DG*, p. 418.

et à la psychologie descriptive en tant que science fondatrice. Certes, c'est le concept qui repose sur un principe exprimant une validité plus étendue. Avec un tel élargissement, la modification subie par la psychologie et la métaphysique est bilatérale. Comme l'exprime d'une manière concise Mauro Antonelli, « la psychologie devient ainsi une « ontologie du monde intérieur », qui peut être étendue à une ontologie générale et à une ontologie du transcendant par la pensée analogique »²⁶⁵. En fonction de tous ces développements de sa pensée, il fait également un retour à l'ancienne question de l'individuation, sous sa forme ancienne, reprenant la question depuis Aristote :

Il [Aristote] pensait en effet que chaque concept de genre n'avait qu'une seule différence immédiate, et celle-ci encore une fois seulement, de sorte que toute la différenciation logique de la chose appréhendée dans le genre se déroulerait dans une seule série. Une conséquence de cela était sa curieuse doctrine de l'individuation. En effet, si quelqu'un passe du qualitatif au coloré, puis du coloré au rouge, il semble bien être arrivé à une dernière différence, mais apparemment pas à une individuelle. En effet, plusieurs choses rouges peuvent exister, l'une ici, l'autre là. Aristote cherchait donc le principe d'individuation dans la matière, qu'il déclarait être une simple possibilité, qui accueille en elle-même les formes en tant que réalités. Cette doctrine sera facilement reconnue comme insoutenable par celui qui est dépourvu de préjugés. Thomas d'Aquin s'y est néanmoins rallié, mais Duns Scot l'a rejetée catégoriquement. Cependant, en s'accrochant à l'erreur d'une série de différences uniformes, il en est venu à l'imaginaire fiction d'une *hocceitas*, qui devrait former le pôle opposé au concept de genre le plus élevé. Comme celui-ci ne peut plus être généralisé, celui-là ne peut plus être différencié et n'est donc plus une détermination spécifique, mais individuelle. Cependant, aucun œil au monde ne peut remarquer une différenciation progressive dans la même ligne, et donc ce moyen d'explication doit être absolument rejeté.

D'où vient donc l'individualisation ? Pour répondre à cette question, il faut corriger l'affirmation tout à fait infondée d'Aristote selon laquelle un concept de genre ne peut subir qu'une seule différenciation immédiate et sa spécification ne peut se réaliser que dans une série de espèces subordonnées les unes aux autres²⁶⁶.

Après cette citation, qui présente un résumé tardif de son traité de jeunesse, nous pouvons résumer les développements d'une manière plus systématique de la manière suivante : la thèse de l'intentionnalité doit nous proposer un principe d'individuation pour les différences descriptives dans le domaine de la perception interne. Brentano s'est d'abord orienté vers une théorie des tropes et a forgé la première hypothèse proposant que les actes sont individualisés en fonction des parties de leurs contenus. Cependant, dès que cette hypothèse s'est révélée insuffisante pour expliquer les différences descriptives dans le domaine des phénomènes psychiques, il s'est tourné vers sa deuxième hypothèse, à savoir l'hypothèse de l'âme. Pour rendre compte de cette

²⁶⁵ Mauro Antonelli, « *Einleitung* » BS II, p. 255.

²⁶⁶ K, p. 146-147.

individuation substantielle, il est retourné à l'ancienne question de l'individuation, mettant en avant le principe de détermination complète. En fin de compte, nous pensons qu'il a finalement abouti aux principes suivants :

-Tout ce qui existe est complètement déterminé et donc individuel.

-La pensée n'a pas d'autre objet que le réel en tant que son objet.

-Les perceptions externes ou internes ne donnent aucune représentation individuelle de la chose, dans sa détermination individuelle, en tant qu'elle existe *realiter*.

-Et donc, toute représentation est une représentation plus ou moins générale et indéterminée des choses complètement déterminées.

Cette dernière référence à Aristote n'est pas sans appel à la dissertation de Brentano. Effectivement sur ce point, comme l'implique le principe d'individuation repris dans ce dicté, le principe de détermination complète, *entitas tota*, comme professé par Suarez, est le principe du sens primordial de l'être. Bien évidemment, la *Dissertation* de 1862 défendait les diverses acceptions de l'être et le denier Brentano garde cette appellation exclusivement à la réalité individuelle²⁶⁷. De la sorte, nous sommes arrivés au point de métaphysique où nous pouvons réaffirmer les tendances du jeune Brentano à définir la science de l'être en tant que science du réel.

Dans sa *Dissertation* sur les diverses significations de l'être chez Aristote, Brentano avait écrit sur la signification de l'être en tant que vrai le passage suivant :

²⁶⁷ Windelband, dont le concept de vérité en tant que « conformité à une loi » est ciblé par Brentano dans sa conférence de 1889, se reproche à son tour à Brentano pour avoir réduit l'être à l'être au sens de la chose en écrivant que « l'auteur de diverses significations de l'être chez Aristote n'a déterminé, dans sa psychologie, qu'une seule espèce d'être ». Windelband, « *Contributions à la théorie du jugement négatif* », dans *Qu'est-ce que la philosophie*, p. 146. Il vaut la peine de souligner que dans ce texte Windelband est à la recherche d'une « principium distinctionis » des diverses espèces de jugement et en trouvant dans le jugement « une règle universelle pour des négations » (p.154), propose une objectivation de ce qu'on appellerait aujourd'hui une proposition, ou une vérité tout court, comme une règle pour l'acte de jugement. Nous constaterons que cette idée d'origine kantienne n'est pas très lointaine des derniers développements de Husserl sur le concept de jugement.

De même que le bien est ce à quoi tend la volonté, le vrai est ce sur quoi l'entendement se règle comme sur son but. Seulement, il y a entre les deux cette différence que si la volonté ne gagne ce à quoi elle aspire et ne trouve sa satisfaction que si l'objet de son aspiration subsiste en réalité en dehors d'elle, l'entendement n'atteint son but, au contraire, que si l'objet de son activité a également acquis une existence en lui. Le but suivi par l'une est aussi son objet, tandis que le but suivi par l'autre est la connaissance de son objet et se trouve par conséquent dans l'esprit lui-même²⁶⁸.

Ce mode d'existence est l'inexistence intentionnelle et elle s'effectue par la similitude de ce qui est dans l'esprit à ce qui est en dehors. La thèse dans la *Dissertation* donc peut résumer en ceci que, c'est parce que tout étant est d'abord déterminé selon la catégorie de la substance qu'il peut avoir d'autres déterminations. Chez Aristote, pour être un homme blond, il faut d'abord être un homme. C'est dans la similitude de la pensée « blonde » et la chose blonde que s'effectue le but d'avoir quelque chose dans l'esprit. En cela l'être en tant que vrai découle en quelque sorte de l'être en tant que substance. En effet, « toute chose est ce qu'elle est ... par une constitution positive »²⁶⁹ et la vérité se constitue dans la similitude de ce qui est dans l'esprit à cette constitution positive²⁷⁰.

Néanmoins, un amendement important sur la théorie aristotélicienne que Brentano assume dans *La théorie des catégories* est le principe de détermination complète. En effet, pour ce dernier Brentano, Aristote a eu tort d'attribuer et de limiter l'individuation à la seule catégorie de la substance. Selon la nouvelle théorie, toutes les catégories sont en relation de détermination réciproque. On ne peut jamais être un homme sans être ni blond, ni brun. Cette détermination est aussi essentielle que l'autre. C'est la différence majeure entre la théorie aristotélicienne de la substance, selon Brentano, et le concept de « *entitas tota* » professé dans ses derniers écrits.

²⁶⁸ DAE, p. 43.

²⁶⁹ DAE, p. 50.

²⁷⁰ « Gilt uns « real » als Ausdruck für die universellste Bestimmung unter welche ein reales Individuum fällt, so ist also der Ausdruck äquivok; er hat so viele Bedeutungen als Weisen und Richtungen der Prädication zu unterscheiden sind...Vielmehr müssen wir sagen, dass, wie in Individuum, in seiner individuellen Realität durch Bestimmungen, die von verschiedener Seite ihm zukommen, spezifisch determiniert wird, auch in und derselbe allgemeine Begriff nach verschiedenen Richtungen sich differenzieren kann. » *Ms M91*, dans *BS* 259.

« Die verschiedenen absoluten letzten spezifischen Bestimmungen sich gegenseitig individualisieren. » *Ibid.*, p. 260.

« Wäre diese auszeichnende Eigenthümlichkeit der örtlichen Serie nicht, so könnte es offenbar wie zwei hierseiende, auch zwei rothe, hierseiende, runde, dreischürige u.s.w. Körper geben. Mit anderen Worten: es käme gar nicht mehr zu einer Individualisation und das Principium indiscernibilium und mit ihm das Gesetz des Widerspruchs selbst wäre verletzt. » Brentano, *M91*, *BS* p. 261.

Si nous demandons comment Aristote en est venu à parler des catégories et quelle est leur validité pour lui, notre réponse est la suivante : Aristote, contrairement à Platon, part du principe que l'universalité se réalise dans la concrétion de l'être et que cette réalité est saisie par la pensée et la parole humaines ; le processus de réalisation de l'être concret est le passage de l'indéterminé, capable de toute détermination, à la détermination totale, dans laquelle la détermination en tant que telle réside concrètement et est exprimée dans le discours humain à son sujet. Le résultat essentiel de cette réalisation est donc : la substantialité individuelle qui apparaît concrètement dans le temps et l'espace, dans une manière d'apparaître correspondant à l'état de concrétion ; cela englobe toute l'existence habituelle et l'action de la substance concrète, qui apparaît dans le monde de l'extension spatiale et de la pluralité numérique. Ainsi, la base ontologique des catégories est le processus de réalisation de la détermination en général qui mène à la concrétion²⁷¹.

Si l'on applique cela en particulier à ce que l'on appelle universaux ou concepts généraux, il en résulte qu'il s'agit de fictions s'ils ne désignent ni la pensée conceptuelle ni une quelconque chose. Nous ne nous représentons pas toujours les choses avec la même netteté, et c'est la raison pour laquelle interviennent des fictions. Ainsi, celui qui se représente un « être humain masculin » a une pensée plus précise du point de vue de l'objet que celui qui se représente un « être humain », et cette représentation est elle-même plus précise, moins générale, que celle d'un « être vivant ». Mais si l'on dit à juste titre qu'un être vivant, un être humain, un homme sont, ce dont l'affirmation est correcte doit naturellement être un individu parfaitement déterminé. En d'autres termes, on peut penser sans grande précision, mais il ne peut exister de choses indéterminées ; l'hypothèse selon laquelle il en existerait qui ne se différencient en rien les unes des autres se contredit elle-même²⁷².

Enfin, il nous semble justifié de dire que Brentano a vu que c'est une suite nécessaire de la thèse intentionnalité de proposer une théorie alternative de l'individuation, comme il l'avait pu faire pour le concept d'individuation, et toutefois il a rencontré dans son enquête d'énormes difficultés, telles qu'il s'est adressé à une théorie substantielle. En cela, son enquête s'est prolongée en une théorie métaphysique d'individuation. En effet, toujours convaincu qu'un objet de la perception interne nous n'est jamais accessible dans sa détermination individuelle, il propose une nécessité métaphysique de le poser en tant que telle. Cette métaphysique est pour le principe de guide le principe, selon lequel tout ce qui existe est complètement déterminée. En cela Brentano, au lieu de faire de l'intuition un principe noétique de l'identification individuelle, s'est retourné au principe leibnizien (ou plutôt suarezien) de l'individuation.

Ainsi le corrélatif d'une ontologie réiste est une métaphysique qui exclut la contingence. Le métaphysicien finit par voir la nécessité dans toutes les choses, parce que les choses sont individuées à travers toutes les déterminations. C'est suivant ce

²⁷¹ Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, Hirzel, 1855, p. 208.

²⁷² DJC, p. 222.

principe métaphysique que Brentano a éliminé de son ontologie tout ce qui n'est pas un individu, c'est-à-dire, relations, négations, des états de choses, et vérités.

Ce qui est surtout acquis, c'est que seules les choses, toutes subsumées sous le même concept de réel (Real), sont susceptibles d'être un objet pour les relations psychiques. Ni le présent, le passé, le futur ou ce qui est présent, passé, futur, ni l'existence, l'inexistence ou ce qui est existant, inexistant, ni la nécessité, la non-nécessité ou ce qui est nécessaire, non nécessaire, ni le possible, l'impossible ou ce qui est possible, impossible, ni la vérité, la Fausseté ou bien ce qui est vrai, faux, ni ce qu'on appelle réalité (ἐνέργεια, ἐντελεχία) ou forme (εἶδος, λόγος, μορφή) - dont parle Aristote et dont on se sert habituellement pour exprimer dans le langage les abstractions que sont la rougeur, la forme, la nature de l'homme, etc. -, ni les objets (Objekte) en tant que tels, comme ce qui est reconnu, nié, aimé, haï, représenté, ne peuvent jamais être, comme ce qui est réel (Reales), ce à quoi nous nous référons psychiquement lorsque nous visons un objet²⁷³.

La théorie de l'intentionnalité, comme une théorie de l'individuation intentionnelle du vécu s'aboutit donc ici à théorie métaphysique de l'individuation. On peut même dire que ce principe, même s'il est valide au-delà des phénomènes psychiques, est découvert à travers l'intentionnalité, dans la perception interne. Car, c'est la perception interne qui nous montre que les unités, les objets d'une perception sont réellement distincts l'un des autres, si et seulement s'ils sont complètement déterminés, c'est-à-dire, individués. C'est dans ce sens que, comme nous l'avons évoqué en haut, « la philosophie traite des propriétés de l'étant donné par l'expérience interne »²⁷⁴. Et on dirait que le principe de détermination complète c'est le principe ultime que l'on découvre par une description des objets de la perception interne, et la même description prend le sens d'une ontologie de l'esprit, comme le remarque Smith, parce qu'elle est un usage du principe métaphysique suprême. Ce principe est l'avancé de la métaphysique fondée sur la perception interne. En effet, « de ce principe de détermination complète, comme on pourrait l'appeler, il [Brentano] fait immédiatement un pas de plus vers le principe d'identité des indiscernables, selon lequel deux choses doivent toujours être différentes d'une manière ou d'une autre »²⁷⁵. Ou bien, Brentano reprend le principe des indiscernables, mais au lieu de l'emprunter à une métaphysique déductive, il le refond sur la perception interne, le découvre comme la condition de l'identité d'un fait de la conscience.

²⁷³ DJC, p. 221.

²⁷⁴ DJC, p. 191.

²⁷⁵ Włodzimierz Galewicz, *Substanz und Individuation in Brentanos Kategorienlehre*, BS IV, p. 82-83

En conséquence de cela, seulement les expressions déterminées sont de véritables noms. Celui qui parle d'une vérité, parle en fait d'une personne qui avait correctement jugé sur un objet complètement déterminé. De la sorte, si l'intentionnalité reste pour Brentano qui se tient entre deux choses qui sont complètement déterminées. Il reste d'ailleurs le fait que nous n'arrivions jamais à une description individualisante de cette relation, parce que les principes d'individuation des perceptions internes ou externes nous échappent. De même, les descriptions indéterminées, ou pour ainsi dire les symboles incomplets ne représentent pas des objets réels. Ce principe a son effet surtout sur le concept du vrai que Brentano classe en tant qu'un concept non univoque. En cela, il trouve qu'une description des actes de jugement en fonction d'un concept supposé univoque de la vérité, comme chez Windelband, est loin d'expliquer la nature et l'unité de la conscience²⁷⁶.

Comme nous pensons que cette idée fait le point de divergence entre Brentano et Husserl, nous proposons de prolonger l'exposition de ce traitement critique du concept du vrai chez Brentano.

4.4. L'élimination du vrai

Pour récapituler ce que nous avons déjà retenu, on peut dire que l'analyse de l'inexistence intentionnelle prend la forme de classification. Les représentations, les jugements et les actes émotionnels sont classifiés en tant que des modalités diverses de la relation intentionnelle. Sauf, le primat de la représentation implique que la relation intentionnelle est déjà établie en elle²⁷⁷. Pour porter le jugement sur un lapin, ou sur une tache de bleu, ou bien pour les trouver agréables, il faut d'abord, selon Brentano, en avoir une représentation. Effectivement, pour Brentano il existe des cas, au moins, « où l'on se représente quelque chose sans y croire »²⁷⁸. Ce qui est essentiel, à notre avis, pour une compréhension de l'individuation du contenu chez Brentano, est de préciser que cette individuation s'effectue déjà dans le domaine de la pure

²⁷⁶ Voir *Sur le concept de vérité*, dans ECII, p. 243.

²⁷⁷ Comme le dirait plus tard Twardowski, les prédicats transcendants de l'étant, à savoir, ceux de l'unité, vérité, et bonté, correspondent aux divers modes d'intentionnalité : représentative, jugmentale et évaluative ou émotionnelle. Voir Kasimir Twardowski, « *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations* », trad. fr. Jacques English, dans *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, p. 124.

²⁷⁸ PD, p. 119

représentation. Un jugement préétabli ne peut pas et ne doit pas affecter notre perception, car, la perception est dans son essence un jugement non motivé qui porte sur un contenu individuel²⁷⁹. La perception est donc le jugement premier, le jugement qui découle immédiatement de la représentation elle-même. Ni la différence d'intensité, qui se réduit, pour Brentano, aux différences spécifiques de la qualité et du lieu, ni une autre détermination physique ou quantitative de la représentation, comme c'est le cas chez Herbart, n'explique pas l'individuation²⁸⁰. Pour que nous remarquions un contenu perceptif, il suffit que celui-ci soit déterminé spécifiquement et localement²⁸¹. Seulement, il faut tenir compte du fait que le lieu est aussi une différence spécifique, un espace qualitativement déterminé, et est devenu visible et donc phénoménale. Toutes les déterminations du contenu sont incluses dans la représentation. La représentation elle-même est suffisante pour faire la justesse au principe des indiscernables. D'où écrit Brentano les lignes suivantes :

Contrairement à la perception interne, qui montre son objet sans détermination individualisante (personne ne peut dire ce qui distingue le sujet de sa pensée de celui de la pensée d'un autre), la perception externe nous montre chaque objet individualisé. Examinons maintenant quels sont les caractéristiques présentées dans cette perception externe qui donnent en même temps l'individuation dans une spécification extrême, nous trouvons que ce sont les différences de lieu. Deux points rouges identiques ne sont individuellement différents que parce que l'un est ici et l'autre là. S'ils étaient au même endroit, ils ne pourraient pas être deux ; sinon le principe d'identité des indiscernables serait violé. Et si un point rouge et un point bleu occupaient le même endroit, le rouge devrait être le bleu, c'est-à-dire qu'ils devraient avoir une seule et même inhérence. Cependant, c'est impossible car ce sont des entités qui peuvent être transformées l'une en l'autre, donc elles inhérent de la même manière, et une entité indéterminée par rapport à elles est requise pour l'inhérence²⁸².

Cette position a la conséquence directe que c'est seulement au sein de la représentation que le contenu intentionnel s'individue. L'individuation du contenu intentionnel de la perception externe est l'individuation du contenu de la représentation. En plus, la vérité et la fausseté n'apporte rien de nouveau au contenu

²⁷⁹ « Unter Wahrnehmung denkt man sich eine Erkenntnis, und zwar eine unmittelbare Erkenntnis, daß etwas, das Vorgestellte (Angeschaute), ist. Damit aber sind die wesentlichen Momente des Begriffes noch nicht erschöpft. Es gehört dazu, daß es eine unmotivierte Erkenntnis, die Erkenntnis von etwas Individuellem und Realem und vielleicht auch noch eine einfache Erkenntnis sei. » *GA*, p. 72-73.

²⁸⁰ *GA*, p. 72-73.

²⁸¹ Dans la section intitulée « *Remarquer* », Brentano fait des considérations que nous pourrions qualifier de normatives. Il évoque les obstacles à remarquer une différence entre les faits de conscience, tels que les habitudes de langage, les préjugés sociaux ou personnels, et le manque de bonne volonté. Dans cette perspective, il s'agit simplement de percevoir les différences, qui peuvent nous rester inconnues en raison de ces obstacles. Par exemple, la différence entre un jugement évident et un jugement aveugle constitue en elle-même un fait à remarquer. Le jugement, en tant qu'acte de juger, est un tout, et l'évidence en est une partie. *PD*, p. 107-151.

²⁸² *K*, p. 247.

de la représentation. Tout dépend des parties de la représentation, qui en sont aussi les déterminations. « La perception est une reconnaissance (*Anerkennung*). Et si ce qui est reconnu est un tout qui possède des parties, alors les parties sont toutes, d'une manière ou d'une autre, reconnues d'une manière concomitante »²⁸³. L'évidence ne modifie en rien le contenu du jugement, en effet elle n'est qu'un accident ou un état mental de celui qui juge.

Donc, il n'y a guère de chercher, au côté de la chose et de la personne individuelles, des vérités ou des états-de-chose qui correspondent au jugement en particulier. De ce fait, dans une lettre à Husserl écrite le 16 novembre 1905²⁸⁴, Brentano déclare sa position à l'égard du statut ontologique des « vérités en soi » professées par son étudiant dans les *Prolégomènes*.

Une évidence en soi d'une vérité en soi, d'un jugement en soi, etc., etc., il n'est nullement nécessaire de l'assumer. Au contraire, il n'y a que ceux qui jugent (*einzelne Urteilende*) et des évidences individuelles des esprits individuels qui jugent (*Einzelevidenzen von einzelnen Urteilenden*), car en réalité, il n'y a rien et ne peut y avoir rien qui ne soit déterminé individuellement²⁸⁵.

Dans ce passage, qui exprime nettement la ténacité de l'ontologie brentanienne sans la moindre ambiguïté, Brentano reprend ses idées par rapport à celles de Husserl en soutenant un principe métaphysique qui a d'ailleurs une application psychologique. Nous pouvons donc les formuler de la manière suivante :

Le principe métaphysique : tout ce qui existe est individuellement déterminé.

Le principe psychologique : un vécu de la conscience comme évidence ou un contenu de la conscience, une vérité n'est pas en soi individuellement déterminée. Et nous ne pouvons les déterminer individuellement qu'en référence aux personnes, aux choses pensantes. En cela, nous pouvons dire que les vécus intentionnels sont

²⁸³ PD, p. 110-111.

²⁸⁴ Cela implique, selon le témoignage de Husserl, que cette correspondance est deux ans avant la dernière rencontre réelle entre le maître et son élève. Husserl, « *Souvenirs de Franz Brentano* » dans *À l'école de Brentano*, Vrin, Paris, 2007, p. 172.

²⁸⁵ « Eine Evidenz an sich einer Wahrheit an sich, eines Urteils an sich usw. usw. braucht man dazu aber keineswegs anzunehmen. Vielmehr gibt es nur *einzelne Urteilende* und *Einzelevidenzen von einzelnen Urteilenden*, wie überhaupt es nichts gibt und nichts geben kann, was nicht individuell determiniert ist. » WE, p. 156.

individué en raison des individus réels qui sont en relation avec objets réels par le moyen de ces actes.

Cette élimination de la vérité au sens d'une propriété du contenu de jugement, et un inventaire ontologique des actes passagères inhérents au sujet semble même avoir susciter les accusations du psychologisme. En réaction à une telle accusation Brentano rétorque, en allusion à sa dernière rencontre avec Husserl de la manière suivante :

Mais l'on me répond que je suis quand même psychologue et que je supprime l'unité universelle de la vérité, car cette vérité, dit-on, suppose que le jugement vrai corresponde hors de l'esprit à un quelque chose d'identique pour tous ceux qui jugent. Or, dans les jugements négatifs et dans ceux qui désignent quelque chose comme possible ou impossible, passé ou futur, l'objet du jugement ne saurait être une chose : puisque je rejette l'existence de ces non-choses (*Undinge*) qui ne sont pas des choses, tels le non-être, le possible, l'impossible, le passé, le futur, etc., je supprimerais, dit-on, l'unité universelle de la vérité²⁸⁶.

Pourquoi serait-il nécessaire de recourir à l'hypothèse des entités qui ne soient pas des choses pour garantir comme évident que deux jugements, dont l'un affirme d'une certaine façon ce que l'autre nie de la même façon, sont aussi incompatibles quand ils sont énoncés par une seule et même personne²⁸⁷.

Pour Brentano, comme le jugement est fondé sur la représentation, la vérité d'un jugement est aussi bien fondé -indirectement- sur l'objet de cette représentation. Donc, la vérité ne consiste pas exclusivement dans le type de vécu. Avec la théorie du jugement correct et de la correction, Brentano met l'accent plutôt sur le fait que le jugement ne consiste pas dans la reconnaissance de la vérité en tant qu'une propriété réelle. Dans nos jugements, nous ne nous relions pas à la vérité mais aux choses avec leurs déterminations réelles. Ces déterminations sont toujours complètes dans une chose réelle mais nous pouvons y penser d'une manière incomplète.

La représentation primaire peut être simplement une représentation sans croyance ni déni et sans aucune relation affective ; en revanche, la représentation secondaire n'est jamais sans relation de jugement, et en particulier sans la relation de jugement affirmative de la croyance, qui est alors également incluse dans l'objet secondaire, car la relation secondaire porte sur toute l'activité elle-même²⁸⁸.

Représenter est un terme dont la signification est homogène. Mais représenter signifie toujours représenter quelque chose. C'est pourquoi, puisque la signification représenter est homogène,

²⁸⁶ *PPE*, p. 317.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ « Das primäre Vorstellen mag bloßes Vorstellen ohne Glauben oder Leugnen und ohne jede Gemütsbeziehung sein ; das sekundäre Vorstellen dagegen ist niemals ohne Urteilsbeziehung, und zwar ohne die affirmative Urteilsbeziehung des Glaubens, und diese ist dann zugleich auch im sekundären Objekt mitbegriffen, da die sekundäre Beziehung ja auf die ganze Tätigkeit selber geht. » *AN*, p. 339.

la signification de ce qui est représenté doit l'être aussi. Or aucun concept générique n'est commun à une chose²⁸⁹.

La taxinomie du premier Brentano était aussi tentative de réponse à la question des intentions (ou des représentations) sans objet. Car les représentations qui n'ont pas d'objet faisaient partie des jugements négatifs tels que « une montagne d'or n'existe pas ». Pour le dernier Brentano, le mot « la montagne d'or » n'est pas une vraie représentation, parce qu'elle ne représente rien *in modo recto*, elle ne représente que l'acte mental d'une autre personne qui y pense, et cela n'est ce *qu'in modo obliquo*. Cela aussi veut dire que l'appellation « la montagne d'or » n'est pas un vrai nom, parce qu'un vrai nom représente un objet réel, qui est toujours parfaitement ou complètement déterminée²⁹⁰. Une vraie représentation est toujours la représentation d'une chose réelle, même si elle la représente toujours avec un certain niveau d'universalité. Cela implique finalement qu'il n'y pas de représentation vide au sens précis, et toutes les représentations sont en tant que telles vraies.

Comme la représentation et le jugement se relient seulement aux choses réelles, pour Brentano la seule chose qui puisse avoir une influence sur l'esprit est *une chose*, et pas *une vérité*. En cela, il vaut la peine s'installer pour un moment sur la Conférence de 1889, *Sur le concept de vérité*. Dans cette conférence, Brentano adresse ses critiques à Windelband. Ce dernier, selon Brentano, soutenait la thèse qu'avec la révolution copernicienne de Kant, le concept aristotélicien de la vérité, comme une image correcte de la réalité aurait été dépassée. Chez Windelband, écrit Brentano « la vérité est ce qui concorde avec norme d'esprit non avec l'objet »²⁹¹. Suivant une telle idée de la vérité, inspirée apparemment par le concept lotzéen de validité²⁹², étant donné que le jugement est une affaire de l'aspect pratique de la raison, et que dans un jugement la conscience veut atteindre le vrai, la conscience empirique est déterminée par la conscience normale.

Le problème est de voir comment cette non-chose ou bien la chose en tant que vraie, pourrait-elle avoir une influence sur la conscience, pour la déterminer

²⁸⁹ OCM, p. 152-153.

²⁹⁰ Cf. DJC, p. 219.

²⁹¹ OCM, p. 99.

²⁹² Wilhelm Windelband, « Contributions à la théorie du jugement négatif », dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad.fr. Éric Dufour, Paris, Vrin, 2002. p. 147.

spécifiquement ? Autrement dit, celui qui juge correctement se différencie de celui qui juge faussement par une influence d'une norme ? En mettant en cause, d'un côté, cette lecture de Kant, Brentano soutient que la vérité est un terme plurivoque et que les sens différents du concept se réunifient, en meilleur des cas, dans le concept de la vérité dans le jugement. La vérité, ce n'est que juger correctement, de porter correctement un jugement d'existence sur la chose représentée. « Nous disons », écrit Brentano, « quelque chose est vrai lorsque l'acception qui s'y rapporte est juste »²⁹³. Ce n'est que, encore une fois, la chose qui a son influence dans la conscience. Cette reprise est une représentation, si l'on croit que les déterminations de cette représentation sont en relation avec les déterminations de la chose déterminée, nous portons un jugement correct d'existence sur la chose représentée²⁹⁴.

Ainsi, il ne s'agit pas simplement d'une précision ontologique, mais il s'agit, plus profondément, de dire que le contenu de jugement n'est rien d'autre que le contenu de la représentation, la chose²⁹⁵. En effet, dans la deuxième partie nous verrons que, tout en acceptant comme le fait effectivement Brentano, que l'intentionnalité demande une spécification ou une différenciation de l'acte, Husserl, pense qu'elle s'effectue depuis son origine dans la croyance, dans les prises de position intentionnelles par rapport à une vérité individuelle, pas dans la représentation par rapport à la chose. Donc, la différence fondamentale que nous voudrions mettre en place dans la partie suivante de notre travail, par rapport à notre problématique peut être très vigoureusement de la manière suivante :

Chose individuelle – représentation spécifique

La vérité individuelle – la croyance en tant que singularité phénoménologique.

²⁹³ OCM, p. 53.

²⁹⁴ Une telle correspondance nous rappelle ce que Wilfrid Sellars a appelé, par allusion à Thomas d'Aquin, la théorie de l'« isomorphisme » de la conscience. En fait, ce que Sellars écrit à propos de Thomas nous semble être également valide pour Brentano. Selon Sellars la thèse thomiste est la thèse que « les sens, chacun à sa manière, et l'intellect, à sa manière, sont informés par les natures des objets et événements externes » et qu'en conséquence « la connaissance implique un isomorphisme du connaissant avec le connu aux niveaux sensoriel et intellectuel ». Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 44.

²⁹⁵ Pour une exposition de l'idée d'une conception déflationniste de la vérité Brentano, voir Johannes Brandl, *Was Brentano an Early Deflationist about Truth?*, *The Monist* 100 (1), 2017, p. 1-14.

Il arrive aussi fréquemment qu'un mot ayant la forme grammaticale d'un substantif ou d'un adjectif ne nomme rien et donc ne soit pas un nom du point de vue de la logique.

C'est le cas des abstractions, comme la couleur, la pensée ; tels sont, en outre, les négatifs, les modaux (comme « nécessaire », « impossible ») tels sont, aussi, les objets (comme « aimé » « pensé »). Apparemment, également à cette classe bon, mauvais, vrai, faux, etc. Il n'y a, à proprement parler, pas de concept du bien ni du beau ni du vrai²⁹⁶.

Puisque l'on ne peut penser à rien qui ne soit réel (je veux dire quelque chose qui, s'il existe, est un réel, une substance, un accident ou bien un collectif qui les englobe), les mots, qui sont grammaticalement des noms, ne sont bien souvent pas des noms du point de vue de la logique, car ils ne nomment pas, au sens où, par exemple, le nom « homme » désigne et, par là, montre que je pense positivement un homme; au contraire, ils indiquent la pensée de quelque chose à quoi correspond un autre mot en tant que nom. Par exemple, « nécessaire » indique que je pense à un homme qui juge apodictiquement (dans une certaine mesure, cela indique aussi que je prononce un quelconque jugement apodictique). Et « vide » indique que je pense négativement à quelque chose qui est plein²⁹⁷.

En outre, Brentano s'abstient d'une manière expressive d'une théorie de la vérité, qui veut faire des universaux des règles. Cela est évident non seulement dans ses propos critiques à l'égard de la révolution kantienne du concept de la vérité prônée par Windelband, mais aussi dans son évaluation de l'interprétation lotzénne de la théorie platonicienne des idées. Les universaux en tant que lois ne sont pas non plus acceptés chez Brentano comme les objets réels d'une représentation. Cette critique a parmi ses cibles Husserl lui-même :

Il doit sembler ridicule à quiconque lit les *Analytica posteriora* que Husserl ait découvert les états de choses. De plus, je pense que dans les mathématiques et les sciences naturelles, on a toujours parlé de lois qui persistent. Lotze voulait, je crois, réinterpréter la doctrine platonicienne de la permanence éternelle des universaux en doctrine de la permanence de ces lois. Et si je suis correctement informé sur Bolzano, cette doctrine ne manque pas non plus dans sa théorie de la science, dont Husserl fait beaucoup de cas²⁹⁸.

Par conséquent, même si le principe d'individuation du contenu et de l'acte nous échappe, le principe métaphysique reste valide. Le réel, l'être naturel ou spirituel, est toujours complètement déterminé. Ni une vérité, ni un état-de-chose ou un objet intermédiaire qui vienne pour combler le vide. Et les représentations et les jugements qui porte sur ce réel, en défaut d'une représentation individuelle, le représente d'une manière plus ou moins générale. Il nous semble qu'une telle indétermination de la

²⁹⁶ OCM, p. 127.

²⁹⁷ OCM, p. 124.

²⁹⁸ Daß Husserl die Sachverhalte entdeckt habe, muß jedem als lächerliche Behauptung erscheinen, der *Analytica posteriora* liest. Auch hat man, denke ich, in der Mathematik und der Naturwissenschaft von jeher von Gesetzen gesprochen, die Beständen. Lotze wollte, glaube ich, die platonische Lehre von dem ewigen Bestand der Universalien zur Lehre vom Bestand dieser Gesetze umdeuten. Und wenn ich von Bolzano recht berichtet bin, so fehlt die Lehre auch in seiner Wissenschaftslehre nicht, aus der Husserl viel Wesens macht. *AN*, p. 226.

relation intentionnelle et le refus catégorique du tout contenu intermédiaire nous oblige à poser la question de savoir comment le réel est fixé dans la connaissance.

Comme le répète Brentano à maintes reprises, le concept de la chose est le concept « univoque » qui donne aussi bien une unité à la conscience. Autrement dit, si le concept de la conscience a *un* sens, c'est de représenter une *chose*. Certes, cela n'empêche pas le fait que Brentano accepte notre incapacité de représenter la chose dans son unicité. « À l'examen, il s'avère donc que l'universel est en réalité le seul objet de notre pensée, ce qui est l'exact opposé de la thèse des nominalistes. Il y a néanmoins des différences de degré d'universalité, et c'est certainement la perception sensible externe qui est la plus proche de la pleine individualisation »²⁹⁹.

4.5. L'objet réel de la connaissance inductive

Dans cette section, nous voudrions soulever la question ontologique du réel. Le raisonnement qui nous a conduit à la nécessité d'une telle question peut être résumé de la manière suivante : Si dans le contenu de la perception externe n'est jamais donné avec sa détermination individualisante et si le jugement d'existence porte toujours un individu, comment pourrions-nous identifier une chose réelle dans la perception externe ?

Pour retracer trop vite la voie qui nous a amené à cette question nous pouvons résumer les choses de la manière suivante : Deux théories aristotéliennes héritées par Brentano marquent sa conception de l'intentionnalité. Selon la première thèse, que nous appellerons la thèse psychologique, la perception consiste dans la reprise de la forme sans matière. Selon la deuxième thèse, que nous appellerons la thèse ontologique, la forme est définie par la différence spécifique du genre. Donc, quand Brentano dit que les vécus se différencient après leurs objets, il pense à classer les vécus selon leurs types et objets. En effet chaque vécu en tant qu'un objet second (de la perception interne) a son essence spécifiquement déterminée. Une représentation peut être directe ou indirecte, du mode du présent et du passé. Ce sont des

²⁹⁹ DJC, p. 230.

différenciations modales propres à la représentation. Et elle peut également la représentation d'un objet coloré, d'un arbre ou d'un lapin. Les différenciations des objets, dont nous pouvons suivre les traits ontologiques, entraînent les différences dans les vécus ou ce qu'on appellerait aujourd'hui « des contenus ». Et ce sont avant tout les représentations, qui se différencient de cette façon et les jugements après elles et les affections après les jugements.

Ainsi, selon leur mode d'existence dans l'esprit, nous pouvons proposer que les choses sont pensées par une voie descendante des spécifications en plusieurs versants qui se déterminent réciproquement. À chaque nouvelle spécification sous une catégorie s'ajoute une autre détermination sous une autre catégorie. Il s'agit donc, selon la dernière forme de la théorie des catégories chez Brentano, d'une ligne de déterminations verticales et d'une ligne de déterminations latérales et réciproques. Par exemple, « ce livre bleu » est déterminé comme « un livre » selon la catégorie de la substance. Et c'est la dernière détermination que l'on peut gagner sous cette catégorie dont le concept suprême est quelque chose. De plus, ce livre se trouve dans un lieu particulier, ici, et c'est la dernière détermination que l'on peut saisir sous la catégorie de l'espace, dont le concept suprême est, très probablement, la chose matérielle ou étendue. À travers toutes ces déterminations, on se rapproche du réel, mais l'individualité ultime nous reste inconnue. Vue de cette manière, la théorie des catégories de Brentano peut être qualifiée de métaontologie ou d'ontologie formelle. En effet, elle ne propose que la forme d'une ontologie sans mêler le moment de la croyance probable en l'existence d'une substance. Dans les limites d'une ontologie formelle, ce que nous représentons n'est qu'un X, une quelque chose, déterminée en tant que « f », et la détermination ultérieure qui y est ajoutée détermine ce fx en tant que « g »³⁰⁰.

Nous n'avons pas de représentation du moment individualisant qui relie nécessairement une partie à une autre. Par toutes ces déterminations, on se rapproche du réel, mais l'individualité ultime nous reste inconnue. La croyance en l'existence d'une chose réelle implique pour Brentano une telle nécessité. Cette nécessité découle du principe de détermination complète. Elle implique donc également une croyance à

³⁰⁰ Voir Uriah Kriegel, *Brentano's Philosophical System: Mind, Being, Value*, Clarendon, Oxford University Press, 2018, p. 128.

la nécessité de la chose. En effet, tout ce qui existe, existe individuellement, et une chose est individuée par la totalité de ses déterminations. Ainsi, tout ce qui existe l'est nécessairement, de manière complètement déterminée, même si nous n'avons jamais une connaissance complète de la chose existante.

Or, même si nous ne percevons pas le moment individualisant de notre propre existence, nous croyons que nous avons cette perception de manière évidente dans la perception interne. En revanche, bien qu'elle suppose une nécessité, cette croyance en l'existence réelle d'une chose extérieure est un jugement « aveugle ». C'est un jugement qui ne se fonde que sur une probabilité qui se forme suite à la connaissance limitée des déterminations. Comme le suggère Brentano dans ses cours de logique, « tout raisonnement qui va des parties à un tout est appelé induction »³⁰¹. Par conséquent, si à travers des déterminations spécifiées nous parvenons à la croyance en l'existence de quelque chose, même si c'est toujours un jugement aveugle, il est hautement probable. Si nous disposons de davantage de déterminations spécifiques, il est plus probable qu'une substance soit sous-jacente aux phénomènes physiques qui constituent les contenus des phénomènes psychiques. C'est pourquoi Stumpf définit de manière assez précise la démarche vers le réel de Brentano comme « la justification originale de la loi de causalité par l'« induction immanente »³⁰². L'induction au sens de Brentano implique la prise en compte de la nécessité de la chose individuelle en se rapprochant d'elle par des déterminations toujours plus riches. Toutes ces déterminations étant les parties de la chose, c'est une sorte de raisonnement qui part des parties pour arriver à « tout ». En d'autres termes, elle est la connaissance probable d'une nécessité qui exclut en elle-même toute contingence³⁰³. En termes plus précis, étant donné que tout ce qui existe est complètement déterminé et individuel, et que notre connaissance des choses réelles, en raison de notre incapacité à avoir des représentations individuelles, n'est que générale, il en résulte qu'une science qui perçoit la nécessité positive de son existence ne peut procéder que par la voie de l'induction, par une prise de conscience du fait individuel avec une détermination toujours plus riche.

³⁰¹ Ms EL80-13.401.

³⁰² Carl Stumpf, « *Les souvenirs de Franz Brentano* » dans *À l'école de Brentano*, Vrin, Paris, p. 188-189.

³⁰³ Voir Hugo Bergmann, « *Brentano's Theory of Induction* », *Philosophy and Phenomenological Research*, Dec., 1944, Vol. 5, No. 2, p. 287.

Cette voie inductive qui nous amène des parties au tout est décrite très clairement par Klaus Hedwig de la manière suivante :

Les « parties logiques » (genre, différence spécifique, espèce, propre, accident) entrent en jeu dans la définition, qui indique le « tout » (*totum*) d'une chose ou d'un fait avec une pertinence graduelle. Il est surprenant que Brentano réévalue les priorités. Ce n'est plus le genre ou l'universel qui est le tout logique, qui est affirmé univoquement par les choses et qui existe en elles, mais l'individu lui-même, qui ne peut pas être prédiqué mais qui est pourtant porteur de tous les prédicats. « Le tout logique est dans l'individu d'un genre. » Les différences logiques s'ajoutent au genre, se concrétisent dans les espèces et indirectement dans les propriétés accidentelles (*propria*), qui suivent ensuite ensemble une « seule ligne de prédication ». Dans ce contexte, Brentano insiste clairement sur le fait qu'un croisement de différentes séries de différences spécifiques, c'est-à-dire des « parties logiques », n'est pas possible. La raison en est évidemment que les attributs perdraient non seulement leur compatibilité, mais dépasseraient également leurs limites pour finir par aboutir à des configurations absurdes - par exemple, un accord qui sonne rouge ou violet. Les prédications suivent une seule ligne prédicative, qui part du genre et se termine par une dernière différence, l'individu, qui inclut en lui-même toutes les parties précédentes et qui est donc le « tout »³⁰⁴.

Cette « pertinence graduelle » évoquée dans le passage est la raison du degré de l'état de certitude. Or, la nécessité en elle-même n'a pas de degré. Elle est un concept qui découle, par principe, du concept de l'existence elle-même. Nous pouvons supposer également que par une logique de probabilité qui se fonde sur la méthode de l'induction, Brentano a voulu élucider le concept de cause, ou bien donner une base inductive et descriptive à ce concept. Ainsi, l'ontologie réelle, à la différence d'une ontologie formelle, contient la conception d'une causalité réelle.

Par conséquent, si la théorie des catégories est une science déductive, qui part du concept suprême et univoque de la chose (*res*) ou de l'étant, une ontologie réelle, dans la mesure où elle retrouve dans la chose une nécessité de son existence, peut être

³⁰⁴ « Die « logischen Teile » (genus, differentia specifica, species, proprium, accidens) gehen in gestufter Relevanz in die Definition ein, die das „Ganze“ (*totum*) eines Dinges oder Sachverhaltes angibt. Überraschend ist nur, dass Brentano die Prioritäten neu ansetzt. Nicht mehr die Gattung oder das Universale ist das logisch Ganze, das von den Dingen univok ausgesagt wird und in ihnen existiert, sondern das Individuum selbst, das war nicht prädiziert werden kann, aber doch Träger aller Prädikate ist. « Das logisch Ganze ist in Individuum einer Gattung » Die logischen Differenzen kommen zu der Gattung hinzu, konkretisieren sich in den Arten und indirekt in den akzidentellen Eigentümlichkeiten (*propria*), die dann zusammen einer « einzigen Line der Prädikation » folgen. In diesem Zusammenhang besteht Brentano mit aller Deutlichkeit darauf, dass eine Kreuzung verschiedener spezifischer Differenzreihen, also der "logischen Teile" nicht möglich sei. Der Grund liegt offensichtlich darin, dass die Attribute dann nicht nur ihre Kompatibilität verlieren, sondern auch ihre Grenzen überschreiten und schließlich in Konfigurationen enden würden, die absurd sind - etwa ein Akkord, der rot oder violett klingt. Die Prädikationen verlaufen auf einer einzigen linea praedicamentalis, die von der Gattung ausgeht und in einer letzten Differenz endet dem Individuum, das alle vorausgehenden Theile in sich einschließt und daher das „Ganze“ ist. » Klaus Hedwig, *Brentanos frühe Analysen der Individuation*, dans *BS XV/1*, p. 492-493.

qualifiée d'un réalisme inductif, où le transcendant est connu dans ses qualités universelles et réelles sans pour autant que le principe de leur individuation nous apparaisse. L'ontologie réelle est donc, à la différence de la méta-ontologie ou de l'ontologie formelle, une connaissance des faits en tant que nécessaires. Cette nécessité se révèle seulement pour le point de vue qui cherche à comprendre les phénomènes dans leur pourquoi. Ainsi, le concept de la raison ou d'une causalité rationnelle resurgit au bout de la recherche. « La vraie philosophie considère le hasard absolu comme totalement exclu »³⁰⁵.

Dans une lettre à Marty, Brentano explique qu'il a vu qu'une analogie entre les parties physiques et les propriétés d'une chose comme la couleur ne marcherait pas. « Or il s'est imposé à moi que cette analogie était fausse. Je me suis dit que la représentation d'un rouge n'était pas la représentation d'une partie de la chose, mais de la chose toute entière d'une manière déterminée et partielle »³⁰⁶. De la sorte, une partie de la chose n'est représentée au sens propre du mot. En effet, en elle-même, la couleur n'est pas une qualité complètement déterminée. En tant qu'une partie logique de la chose, elle n'est qu'une manière indéterminée de parler d'une chose. Toutes les déterminations logiques ne sont que des déterminations d'un tout.

Le réel devient bientôt l'objet général de notre pensée, parfois plus ou moins différencié, sans pour autant cesser d'être pensé de manière générale et indéterminée. Si quelque chose est réel, c'est toujours quelque chose de déterminé. Ce qui est déterminé ne rentre que partiellement dans un concept indéterminé, car il n'est pas entièrement saisi dans toutes ses parties logiques. Cependant, le manque de détermination plus précise n'est pas exclu, au contraire, quelque chose qui, en l'absence de toute détermination particulière, ne participerait qu'à la détermination générale qui fait partie du contenu de la pensée, ne correspondrait pas vraiment au concept, de sorte que l'on se retrouverait en contradiction avec soi-même en acceptant une telle hypothèse. Par exemple, nous avons le concept d'un triangle en général, qui correspond à la fois aux triangles rectangles, obtus et aigus.

Tout ce qui est pensé universellement comme réel est, s'il existe, complètement individualisé. Un universel en tant qu'universel ne serait pas réel et serait donc en réalité un néant, une fiction absurde³⁰⁷.

³⁰⁵ « Die wahre Philosophie hält den absoluten Zufall für gänzlich ausgeschlossen. » *VE*, p. 249.

³⁰⁶ *OCM*, p.120.

³⁰⁷ « Das Reale wird bald ganz im allgemeinen Gegenstand unseres Vorstellens, bald mehr minder differenziert, ohne darum sofort aufzuhören, in gewisser Weise allgemein und unbestimmt gedacht zu bleiben. Ist ein Reales, so ist es auch immer ein Bestimmtes. Das Bestimmte fällt nur unter einen unbestimmten Begriff, indem es nicht vollständig nach allen seinen logischen Teilen darin erfaßt wird. Die fehlende nähere Bestimmtheit wird aber so wenig ausgeschlossen, daß vielmehr etwas, was, jeder besonderen Bestimmtheit ermangelnd, nur an der allgemeinen Bestimmung, welche zum Inhalt der Vorstellung gehört, teilhätte, gar nicht wahrhaft dem Begriffe entspräche, so daß man mit einer solchen Annahme sich in einen Widerstreit mit sich selbst verwickeln würde. So z. B. haben wir den Begriff eines Dreiecks im allgemeinen, der sowohl den rechtwinkligen als stumpfwinkligen und spitzwinkligen Dreiecken entspricht.

Avant de passer à la partie sur Husserl, il convient proposer quelques remarques finales sur les résultats d'une ontologie réelle en général, sur l'ontologie réelle de l'esprit en particulier, en forme d'une récapitulation de ce que nous avons acquis jusqu'à présent.

Du point de vue de la psychologie descriptive pure, l'exigence (l'exigence noétique) est simplement que l'acte lui-même se différencie en fonction du contenu. Que l'acte individuel soit inhérent à une substance spirituelle, découle d'une nécessité métaphysique. En fin de compte, un acte est un événement dans le monde qui n'est que la totalité des choses. Dans les *Recherches logiques*, tout en défendant l'idéalité du contenu spécifique d'un acte, il est présumé que l'acte est une entité métaphysique, une entité individualisée dans le temps objectif. Ainsi, au côté de la conscience, chez Brentano, l'ontologie des actes cesse d'être une science descriptive, et se présente, en fin de compte, comme une ontologie réelle.

Même si la persistance d'une substance individuelle n'a jamais été un sujet complet indifférent pour Brentano, il n'avait pas de principe d'individuation des vécus jusqu'en 1904-1905. Ainsi, dans une lettre adressée à Marty, datée de mars 1906, il propose de différencier le concept d'une substance spirituelle, d'abord en tant qu'une chose pensante. Ainsi, le diagramme proposé dans la *Psychologie descriptive* est complété par un diagramme corolaire³⁰⁸.

Ein jedes solches universell gedachtes Reale ist, wenn es ist, vollkommen individualisiert. Ein Universale als Universale wäre kein Reales und ist darum überhaupt ein Nichts, eine absurde Fiktion. Nous accentuons ». AN, p. 348.

³⁰⁸ AN, p. 155-157

-colonne 1

-colonne 2

a. La substance spirituelle (*Seelensubstanz*)b. Penser (*cogitans*)

c. Pensée spécifique

(*spezifische Differenzen*)

c.1. Différence objective

(le contenu spécifique)

c.2. Différence modale ou
temporelle

« Le concept général de cogitans » écrit Brentano, « n'existe pas sans différences spécifiques, et cela dans plusieurs séries »³⁰⁹. Ainsi, nous avons un acte complètement individué en tant que pensée spécifique appartenant à une substance individuelle et déterminée par la différence qualitative du vécu. Par exemple, une sensation de Ludwig, qui se demande comment on pourrait savoir qu'on a ce vécu, est individualisée comme « la vision de ce cahier bleu par Ludwig ». Ainsi, deux voies descendantes convergent pour former l'individualité mentale, ce qui est conforme à l'essence de la métaphysique de l'individuation selon la dernière idée de Brentano.

Chaque objet possible de la perception interne, selon la théorie élaborée dans la *Théorie des catégories*, s'individue en déterminations spécifiques dans des colonnes corolaires. Ainsi, l'individualité de l'inhérent implique toujours l'individualité du subsistant, alors que celle-ci est indépendante de celle-là.

Celui qui juge seulement d'une manière factuelle est distinctement privé, mais non indéterminé ; donc la détermination est inhérente. (Ou : le jugement évident est distinctement privé. Le jugement aveugle est distinctement privé mais non indéterminé ; donc la détermination est inhérente.)

³⁰⁹ Der allgemeine Begriff cogitans besteht nicht ohne spezifische Differenzen und zwar in mehreren Serien. *AN*, p. 155.

En revanche, il est impossible qu'un rouge existant ici soit distinctement privativement différent d'un autre rouge³¹⁰.

Le jugement évident, celui de la perception interne, est privé parce qu'elle pose son objet par une conscience d'identité. Je perçois cette perception d'une manière évidente parce que c'est moi qui se perçoit dans cette perception. En cela, cette évidence ne demande aucune justification. Un jugement aveugle est aussi privé, c'est-à-dire un acte privé, et en tant qu'objet, il est complètement déterminé. Certes, la totalité des déterminations nous échappe. Certes, même si l'on connaissait toutes les déterminations du contenu, pour Brentano, l'individuation de l'intention, l'individuation du contenu serait seulement nécessaire, mais non suffisant.

Les actes spécifiquement identiques sont individuellement différents lorsqu'ils sont les miens ou ceux d'un autre. Ce qui les individualise est le sujet. Son unité rend possible la prédicabilité par accident³¹¹.

La première caractéristique de la substance psychique découle de l'apparition de l'âme psychique en tant qu'individuelle, car en général, un concept ne peut être appréhendé que dans une représentation de perception individuelle déjà donnée, ce qui la suppose, ainsi que de l'impossibilité de concevoir quelque chose d'inhérent sans inclure le subsistant, par exemple un jugement sans un représentant. Le subsistant n'a pas besoin de sa propre individualité, mais doit en tout cas être inclus dans certaines notions générales de la représentation de l'inhérent. Dans sa représentation individuelle, cependant, il est également individuel³¹².

Nous avons déjà remarqué qu'une théorie causale de la perception et de l'intentionnalité semble avoir la capacité de rendre compte de l'individuation du contenu. Cependant, en réalité, comme c'est le cas chez Occam, elle ne se pose pas cette question. Une telle « explication » ne serait ni empirique ni scientifique au sens de la psychologie descriptive de Brentano ; elle ne serait qu'une présupposition, similaire à la chose en soi de Kant³¹³. Cette théorie n'a aucune force descriptive car, en

³¹⁰ « Bloß tatsächlich urteilend ist rein privativ unterschieden, und doch nicht unbestimmt ; also ist die Bestimmung inhärierend. (Oder: evident urteilend für urteilend. Blindurteilend ist rein privativ unterschieden und doch nicht unbestimmt; also ist die Bestimmung inhärierend.) Dagegen ist von hierseiendem Roth unmöglich ein andres Rothes rein privativ unterschieden. » *S*, p. 32.

³¹¹ « Spezifisch gleiche Akte sind individuell verschieden, wenn sie mein oder eines anderen sind. Das Individualisierende ist das Subjekt. Seine Einheit macht die Prädicabilität per accidens möglich. » *S*, p. 33.

³¹² « Die erste [Wahrnehmbarkeit der psychischen Substanz] folgt aus der Erscheinung der psychischen Akte als individuell, wie denn überhaupt ein allgemeiner Begriff nur in einer schon gegebenen individuellen Wahrnehmungsvorstellung apperzipiert werden kann, also sie voraussetzt, sowie aus der Unmöglichkeit ein Inhärierendes ohne Einschluss des Subsistierenden vorzustellen, z.B. ein Urteilendes ohne ein Vorstellendes.

Das Subsistierende muss nicht seiner Individualität nach, aber jedenfalls gewissen allgemeinen Begriffen nach von der Vorstellung des Inhärierenden eingeschlossen sein. In seiner individuellen Vorstellung aber auch individuell. » *Ibid*.

³¹³ Pour Brentano, chez Occam « la question du principe d'individuation disparaît. » *GMP*, p. 82.

raison de son nominalisme, elle ne perçoit aucune similarité dans la perception. De plus, elle n'explique pas le concept de la causalité d'aucune manière. En revanche, selon Brentano, par une logique de probabilité, le concept de causalité peut trouver son équivalent dans le domaine de la croyance sous le nom du degré de certitude de l'état (*Sichherheit*).

La matière d'un jugement qui porte sur un objet de la perception interne est le contenu prédicatif, où le contenu descriptif de ce jugement. En cela, une contradiction, logique ou réelle, entre les prédicats exclut toute possibilité de l'assurance, comme dans le cas des représentations comme « la montagne d'or ». La réalité des choses perceptibles est aussi soumise à une logique de probabilité, dont le degré s'augmente avec chaque prédication compatible et réelle. Dans ce cas, nous pouvons dire qu'une croyance, même si elle n'est pas évidente, a plus d'assurance qu'une autre parce qu'elle implique plus de déterminations qui s'approchent à l'individu réel, même si ce dernier ne se donne pas dans par une représentation directe.

Il s'agit donc d'une connaissance partielle et d'une ignorance partielle qui conduisent à état d'incertitude (*Unsicherheit*)³¹⁴. Dans un cas, nous possédons une plus grande quantité de connaissances concernant ce qui est important pour l'occurrence de l'événement, et notre connaissance s'étend à toutes les circonstances qui ne varient pas lors de tentatives répétées. En revanche, dans l'autre cas, je suis non seulement ignorant des circonstances changeantes, mais aussi des circonstances permanentes. Ces circonstances permanentes sont celles dont la connaissance rend la probabilité objective, et elles doivent être considérées comme réelles et reconnues comme telles³¹⁵.

Plus simplement la croyance en un arbre du pin gris qui se tient-ici, a un plus grand degré de probabilité que la croyance à un tigre qui vit en Inde. Si dans la perception nous n'avons aucune représentation individuelle de sa propre personne, nous aurons une conviction inductivement fondée. Même si aucune perception externe ou aucun jugement qui porte sur un objet donné par la perception externe, n'est pas évidente, ils peuvent présenter de différents niveaux d'état de certitude (*Sicherheit*) selon le degré de la généralité de la représentation. L'on peut même dire que « la cause prochaine d'une perception externe (p) est plus probablement tel ou tel objet f(x) que g(x) ». Cela n'implique pas un retour à la théorie causale de la perception, mais plutôt

³¹⁴ En suivant la traduction d'Arnaud Dewalque de la *Psychologie descriptive*, nous traduisons le mot allemand « Sicherheit » par « l'état de certitude » afin de garder le mot exactitude pour rendre « Exaktheit » et le mot certitude pour « Gewissheit ».

³¹⁵ *VE*, p. 249-250.

une transformation descriptive du langage de causalité à un langage de probabilité. Pour illustrer cette idée nous pouvons penser à une personne qui se croit avoir vu un tigre à Paris. Un tel jugement d'existence, si énoncé, peut provoquer en nous une réaction à peu près de la même façon que la proposition que nous avons formulée ici. En fait, par des raisons inductives, il est plus probable que la chose vue soit en fait un chat noir figuré comme plus gigantesque qu'il est en réalité. L'état d'incertitude de notre croyance ne fait pas de la chose une chose indéterminée.

Ainsi, toutes les choses étant complètement déterminées, dans le monde il n'y a ni la probabilité, ni vérité, ni possibilité, comme le répète Brentano à maintes reprises. Néanmoins, étant donné que notre connaissance des choses est toujours marquée par un taux d'indétermination, il y a de la probabilité dans nos croyances non évidentes. En fait, nous n'avons d'autre possibilité que s'approcher à ce réel, qui est posé à la source de la sensation³¹⁶, par le moyen des spécifications, qui vont à l'infini, mais qui rendent, dans chaque détermination, plus probable la croyance en l'existence d'une telle ou telle chose : fx. C'est pour cela que, l'impossibilité de prendre son objet dans la conscience avec toutes les déterminations individualisantes, une impossibilité remarquée par le jeune Brentano de 22 ans, tel que le montre le traité sur le principe d'individuation, ne nous emprisonne pas dans une sorte de phénoménalisme. Pour Brentano, même l'existence d'une différence de degré entre les états de certitudes, montrerait qu'il existe quelque chose comme un rapprochement inductif du vrai. Ainsi, un réalisme inductif aurait le mérite de faire sens de nos croyances en choses individuelles, malgré le manque essentiel des représentations individuelles.

À l'examen, il s'avère donc que l'universel est en réalité le seul objet de notre pensée, ce qui est l'exact opposé de la thèse des nominalistes. Il y a néanmoins des différences de degré d'universalité, et c'est certainement la perception sensible externe qui est la plus proche de la pleine individualisation³¹⁷.

Selon toute apparence, même s'il est impossible d'avoir une représentation individuelle des choses individuelles, nous pouvons se rapprocher de cette détermination complète de la chose individuelle. Le degré de généralité de la représentation veut dire, comme le remarque également Stumpf, le degré de l'état de certitude (*Sicherheit*). Le degré de certitude peut être issu de l'induction, au sens

³¹⁶ UA, p. 82.

³¹⁷ DJC, p. 230.

d'avoir une connaissance plus spécifique de la chose complète. Ainsi, chez Brentano, l'induction est une méthode valide où il y a une incomplétude de la connaissance, de la probabilité.

Comme nous avons remarqué en plus haut, Brentano écrit que « tout raisonnement qui va des parties à un tout est appelé induction »³¹⁸. Ainsi, si nous arrivons par des déterminations spécifiantes à la croyance en l'existence de quelque chose, même si c'est toujours un jugement aveugle, il est hautement probable. Si nous disposons de davantage de déterminations spécifiques, il est plus probable qu'une substance soit sous-jacente aux phénomènes physiques qui constituent les contenus des phénomènes psychiques. C'est pourquoi Stumpf définit de manière assez juste la démarche vers le réel de Brentano comme « la justification originale de la loi de causalité par l'« induction immanente »³¹⁹.

Or, à la différence de Stumpf, qui a forgé le concept de l'état de chose, et de Husserl qui a suivi ce dernier dans l'usage du même concept, et pour qui le contenu du jugement ne peut pas être le représenté, le moment de l'existence ne représente rien chez Brentano. Si l'on accepte on rejette l'existence d'une tache bleue, c'est le contenu représentatif qui détermine le jugement. Le degré de la certitude de la croyance dépend du contenu de la représentation et de son niveau de détermination.

Croire³²⁰ doit être interprété comme une relation entre un croyant et une autre chose ; ceci est essentiel pour toute théorie de la croyance. Quel genre de chose, alors ? Il existe diverses possibilités : des phrases, des propositions ou des états de choses, des propriétés, des choses individuelles. La conception la plus simple, je suggère, est celle qui interprète le fait de croire comme une relation impliquant un croyant et une propriété - une propriété qu'il peut être dit de s'attribuer à lui-même. Ensuite, les divers sens de la croyance peuvent être compris en référence à cette conception simple³²¹.

Il est essentiel, en fin de compte, pour une théorie descriptive de la perception de faire état, de son côté, d'une relation causale. En cela, une théorie de la probabilité qui se réfère sur l'état de certitude (*Sicherheit*) d'un jugement non évident peut donner une équivalente descriptive de l'objet individuel pensé en tant que la cause physique

³¹⁸ *Ms* EL80-13.401.

³¹⁹ Carl Stumpf, « *Les souvenirs de Franz Brentano* » dans *À l'école de Brentano*, Vrin, Paris, p. 188-189.

³²⁰ En majuscules dans le texte anglais.

³²¹ Roderick Chisholm, *The First Person, Reference and Intentionality*, Grande Bretagne, The Harvester Press Limited, 1981, p. 27.

de l'état sensible. De ce fait, l'individuation de contenu intentionnel est l'affaire de la croyance en tant que croyance probable en l'existence de telle ou telle chose. Pour reprendre une expression de Husserl, avant de passer à l'exposition de sa théorie de l'individuation intentionnelle, l'intentionnalité est la « croyance présomptive en l'être »³²². Par conséquent, atteindre l'individuation du contenu intentionnel serait l'affaire d'une phénoménologie du jugement ou de la raison.



³²² *NE*, p. 60.

**DEUXIÈME PARTIE: ÉVIDENCE COMME L'IDÉE INDIVIDUELLE :
L'INDIVIDUATION NORMATIVE CHEZ HUSSERL**



CHAPITRE 1 : L'OBJET VRAI, REPRÉSENTATION RÉELLE

1.0. Le problème brentanien : identification descriptive et identification perceptive

Avant de passer à l'analyse husserlienne du problème en détail, il convient ici de récapituler le cadre conceptuel que nous avons dégagé dans la première partie, afin d'illustrer la continuité du problème. Dans la première partie, consacrée aux différentes manifestations de notre problématique chez Brentano, nous avons été guidés par le concept d'inexistence intentionnelle, saisi comme un principe d'individuation des actes. Par ailleurs, nous avons défini la question de l'identification (la question noétique) comme le thème central de notre recherche. En ce sens, comme nous l'avons rappelé, en discutant de l'individuation d'un objet, nous ne faisons pas référence à un principe qui serait une cause intrinsèque de cette individuation, mais plutôt au principe (ou aux principes) qui nous permet de l'identifier.

Dès lors, selon le schéma le plus général que nous avons retenu de Brentano, une intention est, à un certain degré, individuée par son contenu, et, de manière ultime, par son appartenance à l'âme. De manière générale, chez lui, nous pouvons discerner deux principes d'individuation d'un contenu qui ne se laissent pas réduire l'un à l'autre :

- le contenu et sa modalité
- l'appartenance

Ainsi, Brentano avait tenté d'expliquer le contenu individuel d'une sensation par une différenciation descendante, et par le lieu qui demeure, toujours selon Brentano, une détermination spécifique. L'individuation du contenu est purement spécifique, au sens précis du mot latin *species*, que nous traduirons, faute de mieux, par le terme «

espèce». Les espèces sont des entités phénoménales, des choses que la conscience peut contenir et concevoir. C'est, selon le point de vue phénoménologique, le mérite de la position brentanienne. Fidèle à son « point de vue empirique », Brentano s'abstient vigoureusement de poser une cause non phénoménale (plus brièvement une chose en-soi) pour expliquer la phénoménalité individuelle des phénomènes.

Il faut réitérer ici un point essentiel qui marque cette perspective empirique. Historiquement, comme nous l'avons remarqué dans l'exemple de Guillaume d'Occam, si l'on présuppose que l'intentionnalité est une forme de causalité, et que l'intention est dans l'esprit en tant qu'effet ou indice de la chose naturelle, comme la fumée est celle du feu, il est plus probable de fournir une réponse immédiate à la question de l'individuation du contenu. Dans un tel cadre, nous pouvons proposer, par exemple, que le contenu d'une représentation individuelle serait, comme le dit Bolzano, de manière presque inattendue, « la cause immédiate d'un changement de notre état mental »³²³.

Le cas de Bolzano est remarquable et mérite une réflexion. Il n'est pas d'ailleurs complètement hors de notre contexte. Philosophe tchèque a notoirement développé le concept des représentations en soi, lesquelles s'inscrivent dans les jugements en soi, consistant en tout état de cause, indépendamment de notre conscience ou non. Selon Bolzano, cela s'applique également aux représentations individuelles. Bien qu'il soutienne la consistance des représentations indépendamment de l'existence d'un esprit pour les abriter, Bolzano semble favoriser une explication causale quant à leur manifestation dans la conscience. Il apparaît clairement que la raison qui le conduit à énoncer une telle thèse découle de l'insuffisance d'une explication purement descriptive de l'individualité des représentations³²⁴.

Il nous faut avouer qu'avec Brentano, malgré l'énorme différence qui distingue ces deux types de philosophie, nous nous trouvons dans la même impasse. Nous avons dénommé une telle stratégie en tant que « l'identification descriptive » qui repose sur des contenus spécifiques. On peut lui opposer une description perceptive, qui veut expliquer l'individuation du contenu en termes déictiques. Et, une telle stratégie peut

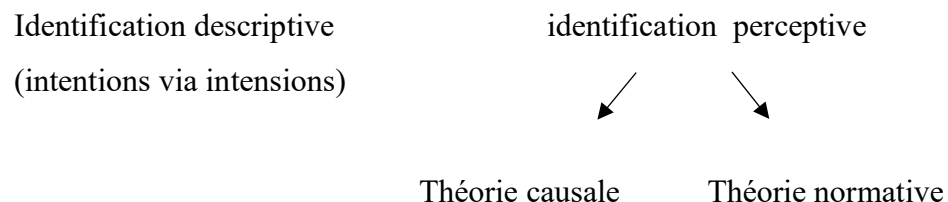
³²³ Bolzano, *Théorie de la science*, trad. fr. J. English, Paris, Gallimard, 2011, p. 210.

³²⁴ *Ibid.*

fournir une explication causale de l'individuation, en s'appuyant sur une théorie causale de la perception. Certes, Brentano, comme nous l'avons souligné, n'accepte pas une telle explication, parce qu'elle viole son principe de phénoménalité. Pour lui, cela reviendra à présupposer une cause non phénoménale pour expliquer l'individuation d'un état mental, comme dans le cas de la psychologie génétique.

Face à la même difficulté, Husserl adoptera l'option de l'identification perceptive, sans pour autant revenir à une théorie causale de la perception ni retomber dans l'énigme de la transcendance. En procédant ainsi, il aboutira à une théorie normative de la perception qui implique l'individualité, non pas sous l'effet d'une cause, mais en fonction d'une idée, qu'il appellera « l'idée au sens kantien ». Cette réinterprétation de la perception révoque le concept de motivation, que Brentano avait omis dans son vocabulaire explicatif de la perception. Pour Husserl, ce terme désigne le nom général des lois qui gouvernent les occurrences individuelles dans le champ transcendantal de la conscience. Ainsi, afin de répondre éventuellement à cette problématique, selon Husserl, nous devrions dévoiler ce champ transcendantal d'expérience. En effet, nous ne pourrions sortir de l'impasse décrite ci-dessus tant que nous n'aurons pas atteint la réduction phénoménologique, que nous exposerons évoquée dans le troisième chapitre de cette partie. Car, c'est par la méthode de la réduction, et plus précisément par la mise en lumière de la subjectivité psychique, que Husserl propose une conception radicalement différente de l'individualité mentale, qu'il désigne par « singularité phénoménologique ».

Dans cette étape de notre recherche, on peut classer les options de réponse de la manière suivante :



Pour en revenir à notre point actuel, après les tentatives rigoureuses de Brentano, il est apparu que les déterminations purement spécifiques restent insuffisantes pour

expliquer une distinction plus forte que la distinction spécifique : la distinction numérique entre les contenus. De ce fait, les différences spécifiques ne peuvent pas expliquer la distinction réelle ou la différence spécifique entre les actes. Ce sont les deux aspects d'un même problème, deux questions qui découlent de la méthode brentanienne.

En effet, l'individuation du contenu appartient à l'essence de tout acte. Nous avons donc tout à fait le droit de les considérer ensemble. Certes, comme le contenu spécifique ne suffit pas, pour Brentano, à fonder l'appartenance de l'acte à une *chose pensante*, l'intervention de cette dernière constitue un tournant méthodologique nous permettant de distinguer la question de l'appartenance de celle de l'individuation du contenu. Cette approche ne découle pas, cette fois, d'un principe phénoménologique accessible à la conscience, mais d'un principe métaphysique selon lequel tout ce qui existe, existe individuellement. Ainsi, dans cette ultime instance du problème chez Brentano, nous passons d'une phénoménologie à une métaphysique de l'individuation. Il est donc important de distinguer deux questions héritées de Brentano, afin de ne pas négliger le tournant métaphysique au sein du problème, et de percevoir la différence radicale entre les positions brentanienne et husserlienne. En effet, par la suite, nous proposerons que Husserl tentera de réunir ces deux questions en leur apportant *une* réponse à toutes les deux.

En résumé, Brentano, à la suite d'Aristote, a cherché l'individuation dans la forme de la chose, dans les déterminations spécifiques ou catégoriques, dont le lieu (qu'il s'efforce de voir comme une autre détermination spécifique). Ainsi, une thèse transitoire a été que le contenu serait individué par une détermination complète dans le *continuum* spatial. Mais, comme la totalité de ces déterminations partielles du *continuum* nous échappe, nous ne pouvons qu'en former une représentation plus ou moins indéterminée, et donc elles ne peuvent pas nous servir de principe pour expliquer la détermination finale d'une représentation individuelle. En conséquence, toujours selon Brentano, nous ne pouvons avoir que des représentations générales des choses individuelles. Dès lors, les actes eux-mêmes ne peuvent se distinguer les uns des autres que par leur appartenance à une âme, à une chose qui pense, dont le principe d'individuation nous reste encore inconnu. Le réisme de Brentano repose donc sur un principe métaphysique, motivé ou approfondi par une théorie de l'intentionnalité, mais

qui n'a d'ailleurs jamais été pleinement élucidé par elle. Il demeure fondé sur le principe de détermination complète d'inspiration aristotélicienne (et leibnizienne) : tout ce qui existe, existe individuellement, et tout ce qui est individuel est complètement déterminé.

Le problème qui reste irrésolu, et qui, peut-être selon Brentano, devrait le rester, se décompose en deux versants : le premier est le problème de l'individuation du contenu intentionnel, et le deuxième celui de l'individuation de l'acte. Étant donné que l'acte se différencie selon son contenu intentionnel, ces deux problèmes restent, bien évidemment, profondément interconnectés. Certes, chez Brentano, l'appartenance de l'acte à une âme contribue à l'individuation de l'acte, indépendamment de l'individualité du contenu. Même si, par exemple, deux personnes ont la vision de la même tache bleue, pour Brentano, le principe ultime qui différencie en dernière instance les deux actes est leur appartenance à chacun de ces sujets. Et en cela, comme nous l'avons déjà établi, il demeure un principe inconnu, que nous sommes incapables de discerner dans nos perceptions.

Dans cette deuxième partie, en revenant à Husserl, nous nous appuyons certainement sur ces deux questions héritées de Brentano. Nous nous efforçons donc, tout au long de cette section, de démontrer que ce problème a également été abordé par Husserl, à la suite de Brentano. D'ailleurs, nous tenterons aussi de montrer que le concept de vérité, dont certains usages ont été fermement critiqués par Brentano en raison de leur apparente équivocité, joue un rôle principal dans la formation de la conception husserlienne de l'intentionnalité. Ensuite, plus précisément, nous essaierons de démontrer que ce concept de vérité occupe une place centrale dans une éventuelle réponse husserlienne à nos questions.

Or, avant de progresser à ce stade, en abordant le problème sous un angle généralisé, comme celui de l'individuation du contenu mental, il nous faut reprendre la dernière position de Brentano, mais en des termes qui ne sont pas forcément les siens. En effet, en admettant que nous sommes incapables de recevoir des représentations individuelles et en découvrant une certaine incapacité inhérente à l'essence de l'intentionnalité, Brentano a poussé Husserl à explorer d'autres voies pour rétablir l'individuation du contenu. Il est alors évident que, pour ce dernier, la tâche de

la constitution phénoménologique des objets doit se compléter par une phénoménologie de l'individuation. Plus précisément, contrairement à Brentano, qui pense que la perception se repose sur une représentation sans motivation, Husserl aurait cherché les principes de l'individuation et de la position de réalité individuelle dans le domaine de la raison, dont les lois sont généralement qualifiées de lois de motivation. En conséquence, même si une phénoménologie de l'individuation trouve un ancrage dans une esthétique transcendantale, elle doit se présenter sous la forme de ce que Husserl appelle une phénoménologie de la raison, en tenant compte des concepts de vérité, de motivation, d'idée, de fonction, etc..

En suivant ce trait essentiel, nous proposons cette deuxième partie de notre travail en s'inscrivant dans le cadre des recherches sur une phénoménologie de la raison. Autrement dit, nous pensons que la question de l'individuation, pour des raisons que nous explorerons par la suite, trouvera chez Husserl ses limites dans une intentionnalité rationnelle, voire normative, sans pour autant négliger le domaine du sensible. Par conséquent, nous suivrons le contexte façonné par ces concepts dans le domaine cognitif et établirons que sa trajectoire se révélera considérablement différente. Pour commencer, dans le premier chapitre de cette partie, nous expliquerons que, dès les premiers écrits de Husserl, c'est le concept de vérité qui s'impose comme le support de toute intentionnalité et c'est dans ce registre que le problème de l'individuation du contenu est abordé. En effet, du point de vue intentionnel, la question dans sa forme husserlienne serait de savoir si toutes les différences réelles au sein de la conscience intentionnelle peuvent se décrire sous la perspective de la vérité et se constituer comme des individualités normatives.

Pour justifier et élaborer la prévalence d'une telle réponse dans le corpus husserlien, nous tenterons tout d'abord de montrer de quelle manière et dans quel contexte problématique que Husserl met en avant le concept de vérité dans ses premiers écrits sur la question du contenu intentionnel. Ensuite, nous exposerons la théorie de la signification telle qu'elle est proposée dans *Recherches logiques*. Troisièmement, le concept d'analyse fonctionnelle que Husserl propose dans *Idées* sera mis en relation avec cette question du contenu individuel. Enfin, dans le quatrième chapitre, nous proposerons des raisons de qualifier une telle description transcendantale comme étant une théorie normative du contenu individuel. Ces quatre

chapitres correspondront à peu près, sur le plan historique, aux quatre étapes du développement de la philosophie husserlienne, chacune marquée par des textes fondateurs.

Ainsi, historiquement nous nous concentrerons sur les travaux suivants :

- 1- La suggestion du concept de la vérité dans le court traité *Sur les objets intentionnels*.
- 2- La relation entre signification en tant qu'espèce (le moment idéal dans un acte) et l'acte en tant qu'individu subordonné dans *Recherches logiques*.
- 3- L'analyse fonctionnelle des actes en tant que « singularité phénoménologique » dans le premier tome *Idées*.
- 4- L'individuation absolue de la conscience comme source de toute formation³²⁵.

Bien évidemment, puisque le concept de vérité renvoie, en tant que siège subjectif, à celui de jugement, Husserl a très tôt remis en cause la distinction brentanienne entre représentation et jugement. En effet, la relation entre la conscience et la réalité individuelle s'établit pour Husserl dans l'acte de jugement, à la fois du point de vue subjectif, comme vécu d'évidence, et du point de vue objectif, comme constitution de l'*être vrai*. Ainsi, à cette division en quatre parties s'ajoutent le thème et la question du jugement. Ainsi, tout au long de notre travail, nous thématisons également les développements d'une théorie du jugement dans la phénoménologie husserlienne.

³²⁵ A l'occasion de cette partition à la suite des textes majeurs de Husserl, nous pensons qu'il vaut mieux de faire une remarque méthodologique sur la méthode de lecture que nous adoptons en lisant les textes de Husserl. En ce qui a trait à la lecture de Husserl, nous croyons que nous devrions profiter de tous les matériaux que nous avons sous la main. Certes, il faut prendre les textes dont Husserl a pu voir la sortie pour des fils conducteurs et justifier nos lectures en dernière analyse par un retour à ces textes. Suivant cette règle méthodologique nous pouvons assigner, pour chacune des chapitres de la deuxième partie de notre travail, un fil conducteur textuel. En cela, pour faire sens de la formation de la conception de l'intentionnalité du jeune Husserl, nous focalisons sur les critiques qu'il a écrit avant *Recherches logiques*, et notamment sur sa recension de l'œuvre majeur de Twardowski, sur les objets et les contenus des actes. Dans le deuxième chapitre, nous essayons d'exposer l'articulation d'une théorie de la signification à une psychologie des actes, sous la forme d'une dualité de l'espèce et l'individu, en s'appuyant sur *Recherches logiques*. Le texte qui fait la pierre angulaire de la sera le premier tome des *Idées*, lequel Husserl a pu arriver à rédiger de son vivant. Et enfin, pour suivre les développements des recherches des années 20 et 30, que nous pouvons également ressembler sous le titre de phénoménologie génétique, nous prendrons appui sur le texte de *Logique formelle et logique transcendantale*.

Par conséquent, en abordant cette question, nous sommes confrontés à un autre couple conceptuel : représentation et jugement. Le concept de vérité est indissociable du concept de jugement, de la même manière que le concept de la chose est lié à celui de la représentation. Pour Brentano, c'est la représentation qui constitue le siège de l'intentionnalité, le genre suprême des contenus intentionnels étant le concept de la chose. En revanche, pour Husserl, les catégories fondamentales sont celles de l'évidence et de la vérité, bien qu'elles ne soient pas les concepts les plus généraux d'une identification descendante.

Donc, dans le but de suivre ces développements de Husserl afin de saisir l'individualité du contenu et de l'acte en fonction du concept de vérité, nous exposerons, dans les deux premiers chapitres, les tentatives de Husserl pour résoudre ce problème dans le cadre d'une psychologie descriptive. Ces deux chapitres seront donc respectivement consacrés à la période qui précède *Recherches logiques*, et ensuite directement aux *Recherches* elles-mêmes.

Ensuite, nous nous efforcerons de démontrer que c'est seulement à travers la découverte de la réduction phénoménologique que nous disposons, selon notre hypothèse, d'une méthode pour expliquer l'individuation de l'acte en rapport avec celle de son contenu. Conformément à cette proposition, les deux derniers chapitres seront consacrés à l'examen de l'individuation du point de vue transcendantal, ainsi qu'à la description fonctionnelle qui en découle. Par ce biais, nous prendrons également conscience de la description transcendantale ou fonctionnelle que Husserl oppose de manière explicite à la méthode de classification préconisée par Brentano.

Le passage d'une psychologie descriptive à une forme de philosophie transcendantale est donc décisif pour notre questionnement, puisqu'il marque la différence entre une description empirique (au sens de Brentano), sinon naturelle, des individualités de la conscience et une description sous-tendue par l'idéal de la connaissance, visant à saisir ces mêmes individualités en tant que formations influencées par l'idée de *vérité individuelle*. Certes, avant d'aborder les textes de Husserl en détail, il convient de souligner que la problématique formulée par Husserl ne résulte pas uniquement d'une tentative de convergence entre une théorie de la signification idéale et une psychologie descriptive, ni d'un effort de réconciliation de

l'essence idéale avec l'acte individuel. De manière plus profonde, il s'agit pour lui de transformer l'état de l'empirique et du psychologique, du factuel, en fonction du vrai, du rationnel, et ce, en tant qu'ils sont motivés par une aspiration à ces idéaux. Cela revient à dire qu'un trait essentiel de la différence entre les conceptions de l'intentionnalité se trouve, plus généralement, dans le fait que Brentano n'a pas fait usage des descriptions téléologiques dans son explication de l'inexistence intentionnelle, ayant conçu cette dernière comme une reprise sensible d'une forme et comme représentation. En revanche, pour Husserl, le jugement est avant tout un effort ou une aspiration vers ce qui existe véritablement ; par conséquent, ses descriptions sont toujours marquées par un langage téléologique.

Comme nous avons exposé le double aspect de l'individuation selon Brentano, il nous faut désormais démêler ces mêmes aspects chez Husserl, tout en distinguant la question de l'individuation du contenu et celle de l'individuation de l'acte, sans pour autant perdre de vue la nécessité de rétablir la relation entre les deux. L'individuation d'un contenu dans la perception, l'occurrence d'une qualité sensible dans le temps et son appartenance à une chose individuelle, toutes ces questions d'identification objective constituent la première face de la question. Certes, il y a également la question de la relation entre l'idéalité spécifique de la signification et l'individualité réelle de l'acte. En d'autres termes, s'interroger sur les conditions d'identification d'un même objet intentionnel à travers des apparitions diverses est une chose, tandis que comprendre les conditions d'individuation d'un acte individuel et passager, qui peut néanmoins contenir une idéalité dans sa teneur objective de signification, en est une autre. Revenant au versant subjectif du problème, c'est-à-dire à la question de l'individuation de l'acte, Husserl l'aborde aussi en fonction de la vérité, avec une méthode précise, proposant que chacun des actes intentionnels peut se transformer en singularités purement phénoménologiques. Plus généralement, du point de vue psychologique, la question se pose ainsi : Comment concevoir l'individualité concrète du vécu?

Enfin, après avoir résumé les problèmes légués par Brentano en ce qui concerne l'individuation de l'intention et avoir indiqué grossièrement la voie empruntée par Husserl, il serait pertinent de commencer par les textes de Husserl où émerge une critique de la conception brentanienne, en même temps qu'est suggéré le concept de

vérité. Un tel point de départ est justifié non seulement d'un point de vue historique, s'agissant de la formation de la phénoménologie transcendantale de Husserl, mais également d'un point de vue problématique, car c'est dans ces textes, datés entre 1894 et 1898, que Husserl conçoit une idée de l'intentionnalité radicalement divergente de celle de son maître.

1.1. Le contenu et la vérité dans la formation du concept husserlien de l'intentionnalité

Comme nous l'avons observé précédemment, la formation d'une conception originale de l'intentionnalité peut être mieux suivie dans un texte publié sous le titre de *Sur les objets intentionnels*. En effet, ce travail, bien que resté inachevé, semble se structurer en deux parties distinctes. La première partie examine une autre œuvre, plus reconnue à l'époque, de Kasimir Twardowski, un philosophe polonais et également élève de Brentano. La seconde partie propose un aperçu d'une théorie alternative de l'intentionnalité.

Il nous incombe donc de rappeler l'essentiel du livre du philosophe polonais dans un paragraphe. Dans ce traité, Twardowski examine la relation entre un acte de représentation et son objet. Pour analyser cette relation, Twardowski distingue l'existence effective de l'objet de son existence intentionnelle, c'est-à-dire immanente³²⁶. Autrement dit, il propose un objet intermédiaire, le représenté en tant que tel, pour expliquer cette relation. Cet objet intermédiaire oriente mon acte vers l'objet réel. Ainsi, cet objet intermédiaire est une image mentale qui existe dans la conscience et qui rapproche cette dernière de l'objet réel. Grâce à son immanence à la conscience, l'image mentale (ou espèce intentionnelle) confère un contenu à l'acte de représentation, et grâce à sa similitude avec l'objet, elle désigne un objet réel. Cette logique de l'intentionnalité repose donc sur une théorie de l'image mentale. De plus, l'essence de cette théorie de l'intentionnalité repose sur la notion de « similitude »³²⁷. Pour exprimer clairement la fonction d'une image mentale, Twardowski reprend la

³²⁶ Twardowski, « *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations* », dans *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, p. 110.

³²⁷ Voir Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Berlin, Vittorio Klostermann, 2004, 86-87 ; Jean-François Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2007, p. 19.

formulation de la *Logique* d'Alois Höfler, qui définit cette image comme « l'image psychique existant en nous, plus ou moins approchante de ce réel »³²⁸.

D'une manière assez parlante, Twardowski réinterprète la division tripartite des modes d'intentionnalité chez Brentano en la corrélant précisément avec les transcendants formulés dans l'énoncé : *quolibet ens est unum, bonum, verum*. Il va sans dire que le dernier de ces prédicats transcendants constitue l'objet du jugement, tandis que le *bonum* correspond à l'objet de l'amour. Suivant cette logique, Twardowski ajoute que l'unum transcendantal correspond à l'unité de la représentation³²⁹.

Si Husserl, après avoir résumé les propos de Twardowski, propose une critique sévère de cette conception, il ne se contente pas de rejeter la théorie ; il revisite également la question de savoir en fonction de quoi s'effectue vraiment la relation intentionnelle. Selon Husserl, cette question est pertinente, mais la réponse de Twardowski ne semble pas adéquate. En réalité, Husserl considère que la manière dont Twardowski aborde cette question n'a rien de novateur. Au contraire, Husserl semble incliné à regrouper la démarche de Twardowski avec plusieurs théories traditionnelles qu'il qualifie collectivement de « théorie de l'image ». En suivant cette tendance globalisante de Husserl, nous proposons ici une critique généralisée de cette théorie, à laquelle, selon Husserl, adhère également Brentano.

1.1.1. Critique de la théorie de l'image

De manière plus spécifique, dans le contexte de l'analyse du fonctionnement de l'intentionnalité en tant qu'orientation individuant vers l'objet, les critiques formulées par Husserl au cours de ces années fournissent des témoignages suffisants pour établir qu'il rejette globalement une conception de l'intentionnalité qui perçoit l'intention comme une image ou une similitude de l'objet. Cette ligne de critique se cristallisera en une critique de l'immanentisme dans les années ultérieures, au fur et à mesure que Husserl s'oriente vers un tournant transcendantal. Déjà dans ses textes antérieurs aux *Recherches logiques*, Husserl, ayant établi une dimension significative

³²⁸ Twardowski, *Ibid.*, p. 88.

³²⁹ *Ibid.*, p.180.

et non immanente de l'intention, s'éloigne d'une conception de l'intentionnalité fondée sur la représentation simple en tant qu'image immanente. De ce point de vue, nous sommes autorisés à penser que la distinction que nous avons évoquée entre deux sens de la représentation prend tout son sens lorsqu'il s'agit de différencier cette dimension d'une autre forme de contenu immanent, à savoir, de l'image mentale. En effet, une image mentale, comme l'indique l'expression elle-même, partage une caractéristique commune avec le contenu immanent : elle est un contenu en tant qu'inexistence.

Pour être plus précis, nous pouvons dire que ce concept de représentation significative en tant qu'image pure et simple, neutralise l'intention, rendant invisible le dynamisme entre les deux dimensions intentionnelles. Pour Husserl, un tel dynamisme devrait, de toute évidence, faire l'objet d'une théorie du jugement. En d'autres termes, pour bien expliquer la relation et la différence entre ces formes de représentation, il est indispensable de se tourner vers une théorie du jugement. Cela ne s'explique pas seulement par le fait que les deux formes sont réunies au sein d'un jugement, mais aussi parce que le jugement, dans sa modalité, nous offre un moyen d'articuler une représentation à l'autre de telle manière qu'elles nous rapprochent de l'objet représenté.

Dès lors, selon Husserl, le principal défaut de la théorie de l'image réside dans son incapacité à réaliser le « rapprochement » qu'elle promet. En effet, pour tenir une telle promesse, elle repose sur une ressemblance ou une similitude. Cela présuppose, en fait, une connaissance préalable de l'objet. L'interprétation de l'inexistence comme une relation de similitude entre l'espèce en tant qu'image mentale et l'espèce en tant que forme objective engendre, selon Husserl, une conception fondamentalement erronée de l'intentionnalité. En effet, cette approche aboutit à un psychologisme qui ignore toute teneur idéale de l'acte, c'est-à-dire sa signification.

On n'a précisément pas besoin d'y regarder à fond pour reconnaître que cette théorie ancienne, et toujours encore influente, est fondamentalement fausse, et possible seulement d'un point de vue qui ne parvient pas à ressortir re-présentant imagé et signification (c'est-à-dire la représentation au sens logique-objectif)³³⁰.

L'erreur de la *théorie des images* (Bildertheorie), qui croit avoir suffisamment élucidé le fait (impliqué dans tout acte) de la représentation en disant : la chose elle-même est « en dehors »

³³⁰ *OI*, p. 271.

ou du moins elle l'est dans certaines circonstances ; dans la conscience se trouve son représentant, une image³³¹.

En quoi la critique de Twardowski reflète-t-elle également les vues critiquées par Husserl à l'égard de la conception brentanienne de l'intentionnalité ? Pour répondre à cette question, tout en nous réservant le droit d'y revenir ultérieurement, il serait utile d'examiner de manière projective les développements de *Recherches logiques* concernant cette théorie. En effet, le fait pertinent est que, dans le paragraphe §22 de la *Cinquième Recherche*, Husserl formule une critique similaire en mentionnant nommément Brentano. Il est crucial de noter qu'à travers ces passages, Husserl maintient la même critique qu'il avait formulée à l'égard de la théorie de Twardowski. Les concepts d'image et d'objet immanent y servent de support pour la critique, de la même manière que dans son essai de 1894.

La théorie de l'image doit sa promotion, de toute évidence, à la question des représentations sans objet. Selon Twardowski, lorsqu'il n'y a aucun objet existant « en dehors », il y a néanmoins un contenu de représentation que constitue l'image. Toutefois, il ne faut pas penser que cette fonction limitée à de telles représentations soit la seule fonction de l'image. Au contraire, selon cette théorie, l'image constitue le support de toute intentionnalité en général. Cela engendre un autre inconvénient de la théorie : celui de concevoir la relation entre la conscience et son objet comme une sorte d'emboîtement. Et l'interprétation plus restreinte de l'image en tant qu'espèce sensible complète cette métaphore néfaste.

Cette critique de la théorie de l'image revêt une importance encore plus grande dans le cadre de notre hypothèse pour deux raisons. Premièrement, si l'on se rappelle que cette théorie est héritée du concept scolastique de l'espèce intentionnelle, cela met en lumière la persistance de l'idée de la « forme sans matière ». Ainsi, du point de vue historique, on peut affirmer, avec Jean-François Courtine, que la conception brentanienne de l'intentionnalité est contaminée par la problématique de l'espèce intentionnelle, suivant un sens précis du mot espèce, à savoir celui d'image³³². En ce sens, la critique de la théorie des images, même si elle n'est pas encore pleinement développée, représente notre première tentative de nous éloigner de cette théorie.

³³¹ *Ibid.*

³³² Courtine, *Ibid.*, p. 19.

Deuxièmement, à travers une telle critique, qu'il reprend également dans la *cinquième Recherche logique*, Husserl finit par proposer, dans la *sixième*, le concept de l'être vrai comme l'objet intentionnel d'un jugement. Le fait remarquable de l'année 1894 est donc l'émergence du concept de vérité comme un moyen terme pour rendre compte de l'intentionnalité du mental. La critique de la conception twardowskienne constitue une première ébauche d'une substitution essentielle du concept naïf de la chose par celui de la vérité. Ainsi, les derniers textes de Husserl joueront le rôle de démontrer que l'objet vrai est un principe de formation de l'intention elle-même, ce qui constituera le sujet des deux derniers chapitres de notre dissertation.

Or, pour rester fidèles aux intentions de ce premier chapitre, il nous suffit de dire que, dans ces écrits antérieurs aux *Recherches logiques*, si Husserl ne propose pas encore une théorie complète de l'intentionnalité, il met néanmoins en avant, par la critique de ses contemporains, quelques germes et concepts fondamentaux d'une telle théorie. Il faudra donc attendre le début du siècle suivant pour en voir les conséquences. Nous consacrerons le chapitre suivant à l'exposition de cette théorie. En outre, afin de souligner le caractère général et continu de cette critique de la théorie des images, nous indiquerons les passages où Husserl reprend les mêmes avis à propos de ladite théorie.

Husserl lance le défi en remettant en cause même la fonction de la théorie : « À quoi cela tient-il donc, » demande-t-il, « que nous puissions aller au-delà de « l'image », seule donnée dans la conscience, et que nous puissions la rapporter, en tant qu'image, à un certain objet étranger à la conscience ? »³³³. La théorie de l'image, même en créant une abondance ontologique et en psychologisant toute relation à l'objet, ne sert tout simplement à rien, car une image ne ressuscite pas une autre d'une manière qui nous rapprocherait de l'objet.

La critique de Husserl est assez directe et cible l'ensemble des logiques qui assimile l'intentionnalité à une simple relation de similitude. Selon Husserl, la similitude entre deux objets ne fait pas de l'un une représentation de l'autre. En effet,

³³³ *RL 2-II*, p. 228.

cela exige une « intention » ou un usage qui fait de l'un une image de l'autre. Husserl ajoute que, pour que l'image fonctionne en tant qu'image, l'intention doit être particulière et *spécifiquement* déterminée de manière préalable, avant l'apparition de l'image. En d'autres termes, n'importe quelle image ne correspond pas à n'importe quel objet. La détermination ne réside pas dans le fait d'être une image, mais dans le fait d'être une image spécifique. Par conséquent, la détermination, cette force différenciante de l'intention, doit provenir d'une autre source. Cela indique de manière assez explicite que la détermination spécifique de l'intention n'est pas contenue dans l'image en tant qu'espèce sensible.

Quelle peut être alors cette détermination spécifique qui précède une conscience image? Pour répondre à cette question, Husserl cherche ce qui manque à une image même après sa formation et sa détermination. Autrement dit, il nous faut poser la question de l'élément qui donne la direction vers la chose dans une pluralité d'images articulées, par exemple celle d'une figure ajoutée à celle d'une couleur. Selon la théorie des images, les choses surgissent comme si les espèces sensibles habitaient l'esprit (sans leur matière) dans une pluralité de déterminations qui s'ajoutent les unes aux autres et que nous atteindrions ainsi la finesse de l'intention, autant que possible. Mais cela n'explique en aucun cas la raison pour laquelle une image devrait collaborer avec une autre.

Cependant, c'est d'abord par la signification que l'image est formée. Selon la théorie de l'image, même dans cette formulation quelque peu simplifiée, certes pertinente, il n'y a aucune place pour l'orientation de la conscience vers l'objet, c'est-à-dire vers la vérité de ce dernier. Comment alors expliquer le jugement de Husserl qui établit que « la fonction de nous rapprocher de l'objet attribuée à l'image, en tant qu'objet existant dans la conscience, ne peut être accomplie, en réalité, que par une représentation qui dépasse le vécu, par un acte pouvant renvoyer (*hinausdeuten*), au-delà de son contenu immanent, à quelque chose d'autre qui n'est conscient d'aucune façon » ?³³⁴.

³³⁴ *AL*, p. 155.

Nous aborderons en détail la relation entre l'expérience vécue dans une intuition et la fonction de re-présentation. Permettons-nous ici de souligner simplement que l'émergence de la signification, en tant que support de l'intentionnalité, trouve l'une de ses motivations dans la faiblesse du concept d'image. Si nous attendons d'une représentation qu'elle nous renvoie (*hinausdeuten*) à une autre, ce serait uniquement la fonction de signification (*Bedeutung*), comme le suggère la formation du terme.

Cependant, même le concept de signification, pris en lui-même, ne résout pas le problème. Pour cela, il nous faut révéler l'aspect intrinsèque de la signification, celui qui aspire à la vérité. « La signification est la seule détermination interne essentielle de la représentation, tandis que la relation objective renvoie à certaines connexions de vérité, et corrélativement de jugement, à l'intérieur desquelles la signification s'articule »³³⁵. Si une image s'ajoute à une autre, si une signification est articulée à une autre, c'est uniquement pour aboutir à une vérité concernant l'objet. Donc, même si nous ne rencontrons pas directement, dans ce texte, le concept de vérité, il indique fortement la force motrice qu'est la vérité. Ainsi, grâce à une critique de la théorie de l'image intérieure à la conscience, que Husserl semble également attribuer à Brentano, il parvient à formuler une idée de l'intention « dans le contexte de la connaissance ».

Nous pouvons dire en passant que tout au long de notre travail, nous tenterons de mettre en relation la vérité individuelle propre à l'objet — vérité à laquelle nous souhaitons nous rapprocher par le moyen de l'image — et la signification qui s'opère dans les énoncés exprimant cette vérité. Certes, pour le but plus limité de ce chapitre, il nous suffirait de souligner que l'instauration de la vérité par Husserl comme l'opérateur de l'intention constitue également une restitution d'un langage téléologique au sein du concept d'intentionnalité, visant à décrire les fonctions significatives dans leur aspiration à la vérité³³⁶. Pour donner du sens à ces

³³⁵ *OI*, p. 314.

³³⁶ Cela nous impose la tâche de distinguer, en termes aussi courts que possible, cette fonction du concept de vérité tel que proposé par les kantien. Il est à noter que Husserl, dans sa recension de *Grenzen* de Rickert en 1894, a déjà souligné que ce dernier travaillait avec un concept abstrait de la vérité et proposait en philosophie une déduction ascendante. On peut constater que cette distinction s'est maintenue, même dans les cours des années 1920 sur les concepts de la nature et de l'esprit. Ainsi, dans la dite recension Husserl explique sa position vis-à-vis de la théorie rickertienne de concept de la manière suivante : « Une théorie féconde de la formation des concepts dans les sciences de la nature ne peut être à mon avis qu'une théorie « d'en bas », résultant d'un travail qui porte sur les sciences de la nature elles-mêmes ; celle de l'auteur se situe tellement dans des constructions générales, elle est

propositions, nous devrions nous arrêter ici afin de mieux caractériser la relation profonde chez Husserl entre les concepts de signification et de vérité.

1.1.2. Suggestion du concept de vérité

Après avoir proposé ses critiques vis-à-vis de la théorie de l'image et de la conception de l'intentionnalité basée sur cette même théorie, Husserl se dirige vers une alternative pour rendre compte de la relation intentionnelle entre l'acte et le contenu. L'essence de cette nouvelle orientation est vigoureusement formulée : « La discussion du rapport entre représentation et objet conduit naturellement à la discussion du concept de la vérité »³³⁷.

Il convient ici de rappeler que Brentano avait défini le concept de vérité comme un concept équivoque, afin de souligner la divergence entre les conceptions de vérité et d'illustrer comment cette divergence s'approfondit dans leurs réponses radicalement dissonantes à la question de l'individuation du contenu intentionnel. Comme l'observe judicieusement Jocelyn Benoist, « Il s'agit de la fameuse théorie de "l'être comme vrai", qui, dans l'interprétation qu'en donne Brentano, est en vérité le point même autour duquel s'organise le schisme qui se fera jour dans son école »³³⁸. En effet, il semble que Husserl discute du concept de vérité en dialogue avec son maître Brentano. Car, il donne l'impression de répondre aux critiques de ce dernier concernant les usages du concept de vérité. Il écrit ainsi de la manière suivante :

La vérité est un nom à plusieurs sens. Mais ses équivoques reposent entièrement sur une transposition et présupposent donc un premier concept de vérité, radical, d'où se déduisent tous les autres. C'est ce concept-là de la vérité, relié à des représentations, finalement à représentations objectives au sens de significations, dont nous voulons sonder le fond ici³³⁹.

Tel que le montre ce passage, Husserl ne partage nullement la méfiance de Brentano à l'égard du concept de vérité. Au contraire, il le considère comme un moyen nous conduisant à l'objet intentionnel. L'objet intentionnel n'est pas l'objet tel qu'il

tellement une théorie « d'en haut » que dans tout l'article il n'y a pas un seul exemple particulier et qu'on ne s'aperçoit pas non plus qu'il n'y en a pas. » *AL*, p. 196.

³³⁷ *OI*, p. 320.

³³⁸ Jocelyn Benoist, « *Sprachkritik ou sémantique : sur le schisme de l'école brentanienne* », *Les études philosophiques* 64, 2003/1, p. 39.

³³⁹ *OI*, p. 325.

apparaît dans sa forme sensible à l'esprit, mais plutôt l'objet en tant que point de convergence des vérités. « Tout ce que l'objet est pour notre connaissance », affirme Husserl, « se réduit à certains jugements valides que nous portons sur lui »³⁴⁰. En réalité, c'est dans le jugement vrai que l'objet est posé et que la représentation trouve son contenu. Tenir pour vrai un jugement équivaut à considérer comme réel un objet perçu.

Si l'objet est posé dans le jugement, la présence d'un objet réside dans la validité des significations qui trouvent leur expression dans le jugement. En d'autres termes, l'articulation d'une signification à une autre est une condition préalable. Ainsi, l'objet réellement posé, en tant que corrélat effectif d'une représentation nominale dans le jugement, est également posé en tant qu'objet valide. D'où Husserl écrit de cette manière :

Si ce que l'on <appelle> relation de la représentation à un objet n'est aussi, d'après notre conception, rien d'autre qu'une constitution intrinsèque objective de la représentation en tant que signification, nous ne voulons donc alors pas dire par là que l'objet lui-même n'est qu'une détermination de la signification, mais seulement ceci qu'objet et signification se tiennent dans une connexion objectivement (C'est-à-dire ici : idéalement) légale, qu'ils sont idéalement reliés l'un à l'autre et inséparables l'un de l'autre. L'objet ne serait pas, si les significations, plus spécialement les significations d'énoncé qui se relient à lui, n'avaient pas de valeur objective. Si nous disons seulement : l'objet est, nous avons alors déjà donné expression à une telle vérité. L'« être de l'objet » et « la vérité, qu'il est » sont, pour la pensée, des expressions identiques; elles veulent dire que la représentation concernée (indiquée ici de façon seulement indirecte) est objective ou valable³⁴¹.

Un autre passage exprime avec une clarté absolue cette équivalence entre les concepts de l'objet et de la vérité : « On peut dire que l'objet n'est rien « en dehors de » la vérité qui lui est associée, et que cette vérité n'est rien « en dehors de » cet objet qui lui est attribué »³⁴².

Il peut très bien exister, selon Husserl, des représentations qui ne sont pas accompagnées d'un jugement. En effet, si le véritable fondement de l'analyse réside dans « un acte dans lequel l'accord [entre la représentation et l'objet] est vécu », pour comprendre la véritable fonction de la représentation sans retomber dans une conception de l'image, nous devrions accorder une attention primordiale à « ce vécu

³⁴⁰ *OI*, p. 316.

³⁴¹ *OI*, p. 318.

³⁴² *OI*, p. 317.

de vérité »³⁴³. Cela amène Husserl à remettre en question l'idée d'une simple représentation, prise en dehors du contexte d'un jugement.

1.2. Représentation et jugement

De tous ces propos qui rapprochent le concept d'un objet de celui de vérité, on peut retenir une première ébauche d'une théorie de l'intentionnalité. En effet, toute intention demande une identification à travers les jugements vrais qui fixent les propriétés de l'objet. L'objet est identifié par le moyen des vérités qui porte sur lui. Comme nous l'avons suggéré, si « l'objet n'est rien *en dehors de* la vérité qui lui appartient », le rôle de la représentation est de poser l'objet de la manière caractérisée dans le jugement. Si l'on dit par exemple, « Bismarck est le chancelier allemand », on s'engage à l'existence réelle de la personne nommée Bismarck *en tant que* chancelier allemand. La représentation nominale représente l'objet à travers ce qui est vrai de lui. En termes psychologiques, l'intention est dirigée vers son objet dans sa vérité. Dans chaque donation de celui-ci est prévue une intuition possible.

De manière rigoureuse sur le plan méthodologique, l'état originel de la représentation consiste à être imbriqué dans un jugement, et ce n'est que par abstraction du jugement, d'une pensée complète, que nous élaborons un concept de représentation simple. Par conséquent, le rôle fondamental du concept de signification dans la formation de la conception intentionnelle husserlienne est d'introduire cette dimension logique (la dimension de la validité) dans le schéma pour démanteler cette conception appauvrie de la représentation. En effet, pour Husserl, l'acte de signification est toujours un acte visant la vérité. Puisqu'il n'existe pas de jugement neutre, il n'y a non plus de représentation neutre, du moins dans son état initial. De ce fait, Husserl replace la représentation dans le cadre de la vérité et de la fausseté, afin de démontrer que posséder une représentation implique d'emblée de viser quelque chose comme étant *vraiment* tel ou tel.

³⁴³ Voir *OI*, p. 323.

Dans ce sens précis, il n'y a pas de *véritable* représentation sans objet. En effet, étant donné qu'elle fait partie d'un jugement, toute représentation a un objet éventuel [etwaiges]³⁴⁴. Ainsi, le concept de la représentation en tant qu'image mentale n'est pas seulement incorrect, mais il est une abondance. En prenant en compte le rôle de la représentation dans le jugement, il n'est pas indispensable de postuler une représentation simple, une représentation ni vraie ni fausse, pour aborder la question de la représentation sans objet. Par conséquent, Husserl semble privilégier une discussion brève sur les représentations vraies et les représentations fausses, qui ne représentent pas réellement, et qui ne sont donc pas véritablement des représentations objectives.

D'une manière encore provisoire, notons que l'appartenance essentielle de la représentation au jugement constitue un trait fondamental de notre questionnement, dans la mesure où l'indexicalité essentielle est liée au moment de la modalité. En d'autres termes, la distinction entre un usage tel que « cahier bleu » et « ce cahier bleu » ou « le cahier bleu de Ludwig » réside dans le fait que dans ces deux derniers cas, se forme un lien perceptif avec l'objet qui détermine également la modalité du jugement. C'est dans ce sens que Husserl dira plus tard : « l'individualité n'appartient pas au moment de la représentation mais au moment de la position d'existence ».³⁴⁵ D'une manière encore plus parlante, écrit-il en dans les cours intitulés *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* que « le vécu de jugement fait partie hic et nunc de telle et telle connexion de vécu d'un moi »³⁴⁶.

En considération de tout ce qui a été établi, il serait profondément erroné de penser que Husserl a donné le rôle au concept de signification pour traiter des représentations sans objet. Selon lui, ce problème se résout clairement dans le cadre du jugement. Si le concept de signification semble être le candidat idéal pour le vecteur de l'intentionnalité, c'est parce qu'il implique également une articulation avec d'autres significations et une référence à la vérité. La détermination de la représentation découle du fait que dans un jugement, nous posons certaines déterminations pour une chose spécifique. En réalité, du point de vue de la conscience, c'est le jugement qui

³⁴⁴ *OI*, p. 295.

³⁴⁵ « Individualität ist nicht eine Vorstellungsform, sondern eine Existenzform. », *Hua XLIII-1*, p. 392.

³⁴⁶ *ILTC*, p. 93.

rend « la relation objective déterminée », et c'est donc à travers un jugement qu'une représentation représente un objet en tant qu'individuel. « Le processus de se rattacher à des objets repose, dans tous ces cas, sur l'objectivité des représentations dans de tels liens de jugement »³⁴⁷. Ainsi, la singularité de la représentation découle de la singularité du jugement complet. De manière similaire, dans un manuscrit datant de la même année (1894), Husserl écrit :

Donc, génétiquement, le jugement est là avant la « simple idée », et c'est une modification psychologique du jugement, c'est un jugement imaginé contrairement au jugement réellement porté. Si nous comparons les deux, nous retrouvons les mêmes objets, caractéristiques, relations, mais dans un cas pensés comme étant, dans l'autre affirmés comme étant. Le point commun des deux côtés est quelque chose d'abstrait. Nous ne pouvons pas isoler la matière sans au moins « l'imaginer », c'est-à-dire sans la juger de cette manière inauthentique que nous appelons le « jugement imaginé »³⁴⁸.

Ce passage illustre clairement la position de Husserl selon laquelle la représentation n'accomplit sa fonction de représentation qu'au sein du jugement, à travers le rôle qu'elle joue dans la formation de celui-ci. En dehors de ce contexte permettant d'évaluer si l'objet représenté existe réellement ou non, la substance du jugement, pour reprendre le terme exact de Husserl, est abstraite, autrement dit incomplète, dépendante et en fin de compte non individualisée.

Même en tant que pure signification, la représentation est valide dans la mesure où elle représente effectivement quelque chose qui a une existence réelle ; autrement, la signification n'est qu'un signe incomplet de quelque sorte. Ainsi, deux points essentiels doivent être pris en considération pour comprendre le concept de signification mis en avant par Husserl. Tout d'abord, la signification est par nature un *ajustement* car elle est toujours conçue selon le critère du vrai et du faux. Ensuite, la signification accomplit cette fonction et est donc valide dans la mesure où elle correspond à un objet, devenant ainsi complète dans un tel contexte. Même un nom propre représente en réalité un jugement d'existence déguisé, posé de façon absolue ou

³⁴⁷ *OI*, p. 291.

³⁴⁸ « Also genetisch ist das Urteil früher da als die „ bloße Vorstellung “, und diese ist eine psychologische Modifikation des Urteils, ist vorgestelltes Urteil im Gegensatz zum wirklich gefällten Urteil. Vergleichen wir beide, so finden wir dieselben Gegenstände, Merkmale, Beziehungen, aber das eine Mal als seiend gedacht, das andere Mal als seiend bejaht. Die gemeinsame Materie beiderseits, das ist aber etwas Abstraktes. Wir können nicht die Materie herausheben, ohne sie mindestens „vorzustellen“, d.h. ohne sie in jener uneigentlichen Weise zu beurteilen, die wir „vorgestelltes Urteilen“ nennen. » *Hua XV*, p. 57.

conditionnée. En accord avec cette idée discutée ici, une articulation se forme dans le contenu objectif de la représentation, qui est la signification, en fonction de sa tendance essentielle vers la vérité. La signification du nom "lion" est pleinement déployée dans une phrase telle que « ceci est un lion », impliquant un jugement d'existence qui peut être vrai ou faux selon les circonstances. Cela démontre à nouveau que la vérité, avec la dimension normative qu'elle instaure, s'inscrit inévitablement dans la conception husserlienne de l'intentionnalité.

Il est primordial de souligner, à cette phase de sa réflexion, que Husserl considère, comme un fait indéniable, l'individualité de l'acte de représentation. Alors que la composante objective de la représentation se construit dans le contexte de la vérité, sa composante subjective semble demeurer tributaire des circonstances réelles de l'acte. La question de savoir si ces conditions et l'individualité subjective de la représentation sont indépendantes de la vérité n'est pas encore abordée. Cette interrogation restera en suspens jusqu'à l'introduction de la méthode de réduction transcendantale, qui exclura l'individualité réelle de l'expérience. L'idéalisme transcendantal traduira cette dimension subjective de la représentation en sa dimension objective, en concevant toute individuation en référence à la vérité, selon l'idée au sens kantien.

Dans ce contexte, la théorie de l'image n'est pas seulement erronée en identifiant l'objet intentionnel à une image mentale, mais elle l'est également en promouvant l'idée que la représentation établisse une relation intentionnelle *sui generis*. En faisant abstraction de son orientation vers la vérité, qui se manifeste de manière formelle dans le jugement, elle tente de nous convaincre qu'un objet puisse se révéler en dehors de cette vérité.

Le premier chapitre de ce travail visait donc à mettre en lumière l'émergence initiale du concept de vérité autour de la question de l'objet intentionnel. Cependant, d'après notre analyse, la réflexion de Husserl devient plus profonde lorsqu'il tente d'appréhender l'individualité de l'acte lui-même en suivant la même quête de vérité. Cette problématique fera l'objet d'une étude approfondie dans le dernier chapitre. Il est crucial de souligner une erreur fondamentale à laquelle nous sommes conduits si nous adhérons à la théorie de l'image. En effet, cette théorie conduit à négliger le rôle de la vérité à la fois dans la formation de l'acte et dans son individuation. Husserl, qui a été

un critique assidu de ladite théorie dès sa jeunesse, commet lui-même la même erreur en cherchant le principe d'individuation des actes à travers les différences spécifiques des significations dans *Recherches Logiques*. Autrement dit, si l'objet intentionnel est replacé en relation avec sa vérité et réinstallé à sa place authentique, l'acte lui-même est encore abordé d'un point de vue naturel.

Le rétablissement du concept de vérité conduit d'abord à une critique de la conception de l'intentionnalité comme *conformitas* ou *adaequatio*, simplement en tant que similitude³⁴⁹. Cette critique repose sur l'idée que l'intentionnalité basée sur un concept d'espèce sensible, c'est-à-dire, sur une théorie de l'image. De plus, la promesse implicite de cette théorie était de fournir un objet intentionnel dont l'existence ne serait jamais contestée. L'inexistence intentionnelle se trouvait masquée derrière l'existence incontestable de l'objet, même s'il manquait un objet réel. En revanche, Husserl soutient que seules les représentations valides ont des objets réels. En effet, pour qu'une représentation mérite ce nom, elle doit effectivement représenter, c'est-à-dire, opérer dans le cadre d'un jugement d'existence.

Nous pourrions naturellement être enclins à penser que les concepts généraux nous offrent une connaissance générale tandis que les images sensibles nous apportent la finesse du sensible en reflétant l'image de ce qui est ici et présent. Cependant, pour contredire cette perspective, Husserl avance une réponse négative, comme en témoigne un passage des cours de 1906-1907. Dans ce texte, Husserl exprime la stérilité de la théorie de l'image en ce qui concerne les représentations individuelles. Nous désirons maintenant retirer ce texte ici d'une manière projective :

Même lorsqu'il s'agit de connaissance individuelle singulière, la théorie de l'image ne donne manifestement rien. En elle, on se représente la conscience pensante comme une boîte ; par une quelconque ouverture, une sorte de petite image se détachant de la chose (*Ding*) pénètre du dehors. Et on pense alors avoir obtenu un schéma compréhensible de la connaissance. Mais, par exemple, une boîte dans laquelle se trouve la photographie fidèle d'une personne sait-elle quelque chose de cette personne ? *L'être d'une image dans la conscience n'est donc pas encore un savoir d'un objet extérieur à la conscience* ? Par conséquent, le contenu immanent qui fait la fonction d'image doit assurément être relié avec le savoir qu'il doit précisément avoir valeur d'image et qu'il lui correspond un original. Mais comment ce savoir nous vient-il et qu'est-ce que ce savoir ? Eh bien, précisément, encore un acte subjectif. Le problème demeure à la même place³⁵⁰.

³⁴⁹ *OI*, p. 320.

³⁵⁰ *Hua XXIV*, p. 151.

Dans ce passage, il est clair que la démarche de Husserl pour appréhender l'intentionnalité ne vise pas simplement à ramener une image de l'objet à la conscience. Elle devrait être plus intimement liée à l'acte de connaissance, à l'affirmation qui se manifeste dans le jugement. Et, dans ses développements ultérieurs, Husserl affichera une nette préférence pour l'utilisation du concept de vérité plutôt que de l'image en tant qu'espèce sensible, en tant que forme sans matière. Deux aspects essentiels de sa pensée doivent être mis en évidence concernant cette mise en avant du concept de vérité. Premièrement, il convient de démontrer que l'objet est *aussi* une individualité idéale qui se constitue comme le noyau des vérités empiriques qui le concernent. Cette question sera centrale dans le troisième chapitre de notre enquête, axé principalement sur la période des *Idées I*. Deuxièmement, il est crucial d'expliquer avec précision que la vérité joue non seulement un rôle dans les fonctions régulatrices de la constitution objective, c'est-à-dire, dans l'individuation du contenu ; mais qu'elle engendre également la tendance essentielle de la genèse subjective des expériences, c'est-à-dire, dans l'individuation de l'acte.

En considérant cette projection, il convient désormais d'évaluer les implications de cette première critique de la théorie des images. Tout d'abord, en interconnectant de manière indissociable la vérité et l'objet, Husserl propose, déjà avant *Recherches logiques*, un modèle distinct de celui de l'école de Brentano, qui établissait une relation intime entre les concepts de la chose et de la représentation.

Par la suite, cette réhabilitation du concept de vérité dans le contexte de la question de l'objet intentionnel, même en tant que rien d'autre que cet objet lui-même, Husserl ouvre la voie à ses développements ultérieurs, notamment la méthode de réduction. En effet, comme nous tenterons de démontrer, ce dernier concept, en tant que concept méthodologique, désigne une méthode permettant de mettre en lumière les actes en tant que sources ultimes individuelles de vérification. Une interprétation de la réduction transcendantale est essentielle pour notre hypothèse, car c'est par le biais de la réduction que nous pouvons *décrire* un acte en tant que réalité psychique qui s'individue selon la vérité de son objet.

Il est peut-être vraisemblable que l'idée méthodologique de la description des actes de conscience du point de vue de la vérité et de la fausseté ait constitué un motif pour l'invention de la méthode phénoménologique proprement dite³⁵¹. En effet, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, Husserl cherche à établir une corrélation entre l'expérience subjective et l'objet, au point où une individuation possible d'un côté ne saurait exclure une individuation possible de l'autre. La réduction du psychologique peut être comprise comme une transformation de l'empirique, où l'empirique est identifié et validé dans la continuité normative de l'expérience.

Par le biais de sa critique de Twardowski, Husserl souligne le rôle de la signification en déclarant que : « Il est clair qu'il n'y a que la signification qui soit une détermination indissoluble et primaire de la représentation subjective, tandis que la relation à des objets renvoie à différents types de connexions de vérité dans lesquels les significations s'articulent »³⁵². Cela montre que si l'essence de la signification réside dans l'articulation, cette dernière nous conduit inévitablement vers la vérité. De ce fait, il serait légitime de penser que ce qui distingue la signification comme meilleur candidat pour être le siège de l'intention réside en fait dans sa relation au vrai. Ainsi, dans un jugement d'existence, les significations s'articulent dans une relation mutuelle. De ce point de vue, Husserl, en évitant l'impératif d'interposer une représentation pure présente dans la conscience avant le jugement, met en avant le rôle central du jugement d'existence, faisant de lui le véritable siège de l'intentionnalité. Parce qu'un acte intentionnel proprement dit va au-delà d'un simple acte de représentation, et ce, à au moins deux niveaux.

Tout d'abord, la signification en elle-même tend à se transcender, à ne pas demeurer simplement une signification pure et simple³⁵³. En se complétant par une intuition, elle aspire à devenir, pour employer un concept ultérieur de Husserl, un sens objectif. L'essence de la signification ne réside pas uniquement dans son contenu *intensionnel*, mais dans le fait qu'elle vise l'objet vrai. La fonction de la signification

³⁵¹ Voir *Hua XXX*, p. 16.

³⁵² *OI*, p. 337.

³⁵³ Frege exprime le désir de la vérité dans « *Sens et dénotation* » : « Mais, pourquoi voulons-nous que tout nom propre ait une dénotation, en plus d'un sens ? C'est dans l'exacte mesure où nous importe sa valeur de vérité... C'est donc la recherche et le désir de la vérité qui nous pousse à passer du sens à la dénotation ». Gottlob Frege, *Écrits logiques*, trad. fr. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 109.

ne se limite pas à une simple image des choses ou à une forme linguistique. Chaque signification possède, en quelque sorte, sa propre orientation.

Il est également important de souligner que, puisque la vérité réside dans la conjonction ou la disjonction, la contribution de la signification qui vise la vérité se trouve dans son articulation avec une autre signification. Ainsi, dans un jugement prédicatif, chaque composante de l'acte dépendante les unes des autres est reliée. Dans cette perspective, l'articulation agit comme la différence spécifique qui vient s'ajouter au genre. Par exemple, l'expression « le cahier » possède une certaine signification, tandis que l'expression « le cahier bleu » offre une signification plus spécifique³⁵⁴. C'est en comprenant que l'expression cherche à se diriger vers quelque chose réellement existant que l'interlocuteur est incité à reconnaître sa capacité de discernement. Dans des contextes variés, bien qu'une détermination spécifique puisse distinguer la signification linguistique, elle ne possède pas la capacité d'orienter vers un objet, sauf en passant par l'acte réel du locuteur. Cela signifie que si je ne suppose pas que mon interlocuteur cherche à exprimer la vérité, la spécificité du mot « bleu » ne me rapprochera pas d'un objet. C'est seulement dans ce dernier cas que je pourrais mieux appréhender son état mental. Tout cela souligne que la fonction d'articulation dépend de la fonction d'orientation. Ainsi, l'intention de signification n'est pas seulement une intention par intension. Et comme les significations s'articulent selon les articulations des vérités, la représentation et l'objet se rejoignent dans l'acte de tenir pour vrai. Il en découle la proposition de Husserl lorsqu'il réintroduit le concept de vérité dans le débat, en écrivant : « La discussion du rapport entre la représentation et l'objet conduit naturellement à la discussion du concept de la vérité »³⁵⁵.

Ainsi, pour Husserl, les vecteurs des intentions sont des significations. Peu importe leur statut ontologique, Husserl les assimile aux espèces aristotéliennes. En revanche, pour Brentano, une telle vision des objectités idéales est dénuée de sens, puisque pour lui, « il n'y a que des personnes qui jugent et les choses »³⁵⁶. Ni la vérité,

³⁵⁴ Comme nous le verrons, dans des contextes noétiques, que Husserl thématise bien plus tard, l'analyse ira plus loin. En fait, pour un lecteur en philosophie, l'expression « le cahier bleu » peut d'emblée avoir une intention individuante, parce qu'elle renvoie directement à un livre posthume de Wittgenstein. Cette fonction est bien évidemment dépendante de l'état mental, plus précisément épistémique, des interlocuteurs.

³⁵⁵ *OI*, p. 320.

³⁵⁶ Il s'agit de la lettre du 9 janvier 1905. Voir *WE*, p. 157.

ni la signification ne possèdent en elles-mêmes une existence indépendante. Pour ces deux penseurs, la question de l'individuation des contenus revêt la forme de l'individuation d'une essence spécifique, que ce soit sous la forme aristotélicienne ou du sens spécifique en tant que médiation de toute intentionnalité. Cependant, la distinction notable réside dans l'introduction du concept de la vérité, qui agit comme une sorte de label global orientant toute représentation vers ce qui existe réellement.

Husserl cherche ainsi à restreindre l'intentionnalité par le biais du style et du contexte, de la signification et du jugement, plutôt que de la conceptualiser comme une représentation par l'image sensible. « La signification », écrit Husserl, « et elle seule est la détermination interne et essentielle de la représentation, tandis que la référence à un objet, la référence objectale [objectivante ?] renvoie à des connexions de vérité en lesquelles se dispose et s'articule la signification »³⁵⁷. Donc, la signification est le moyen par lequel la description nous conduit à la position du réel en tant qu'étant véritablement existant. Ainsi, dans un sens, l'objectif de Husserl rejoint celui de Brentano, car il cherche à restreindre l'intentionnalité à la réalité individuelle. En effet, il ne cherche ni à introduire des objets intermédiaires, ni à faire de la représentation une image du réel.

1.3. Représentation et Intuition

Nous avons déjà mis en lumière la dimension fondamentalement individuelle de l'intention dans la formulation du problème dès le début de notre étude. Dans cette perspective, il convient de souligner que cette problématisation est présente dans les premiers écrits de Husserl. Ainsi, dans un autre texte de jeunesse intitulé *Représentation et intuition* peut être un guide précieux, notamment pour articuler les différences entre ces deux concepts en fonction de leur degré de généralité et de leur relation de détermination.

Dans ce texte, Husserl établit une distinction entre deux sens du mot « représentation » (*Vorstellung*) : l'un plus général (*Vorstellung*) et l'autre plus restreint

³⁵⁷ *Hua XXII*, p. 336.

(*Repräsentation*). Dans le premier sens, la représentation est l'acte par lequel l'objet est appréhendé dans sa totalité. Cependant, cette totalité n'est pas entièrement saisie dans un seul acte simple, elle est partiellement vide. Ce vide dans la perception globale est simplement « re-présenté » dans le sens plus restreint. À titre d'une étude de la psychologie descriptive, le texte analyse la perception et avance que celle-ci réunit deux contenus différents. Il propose ainsi une distinction entre les représentations directes et indirectes, ou entre les représentations propres et impropres. Même si la « conscience naturelle » envisage la perception comme une simple réception de l'objet, elle implique en réalité une multiplicité de composantes qui constituent la totalité de l'intention ou de la représentation (*Vorstellung*) en général. Ce qui est donné par l'intuition dans l'expérience vécue actuelle est l'objet immanent de l'intention, tandis que l'autre partie est, selon les termes de Husserl, « simplement intentionné ».

« Simplement intentionner » veut dire ici autant que : tendre, au moyen de n'importe quels contenus donnés à la conscience, vers d'autres contenus qui ne sont pas donnés, renvoyer (*hindeuten*) à eux d'une manière compréhensive, utiliser d'une manière compréhensive ceux-là comme re-présentants de ceux-ci; et cela sans qu'il y ait une connaissance conceptuelle du rapport existant entre la représentation et l'objet intentionné. Nous allons appeler de telles représentations (*Vorstellungen*) des re-présentations (*Repräsentationen*). Par opposition à elles, il y a d'autres vécus psychiques, appelés également « représentations » dans le langage de nombreux psychologues, qui n'intentionnent pas simplement leurs « objets », mais qui les contiennent effectivement en eux-mêmes comme des contenus immanents. Nous appelons les représentations comprises dans ce sens des intuitions³⁵⁸.

La distinction présentée met en lumière une définition de l'intuition très significative : « L'intuition est donc une occupation particulière portant sur, une orientation singulière tournée vers un contenu remarqué pour lui-même »³⁵⁹. Dans ce texte, qui demeure relativement proche des positions de Brentano, l'expérience interne est considérée comme le cadre permettant de discerner les différentes modalités de l'intentionnalité. La différence essentielle qui caractérise l'intuition réside vraisemblablement dans son caractère exclusif. En effet, une intuition est « un certain acte qui, en plus du contenu qu'il appréhende intuitivement, n'en appréhende aucun autre, quel qu'il soit »³⁶⁰.

La re-présentation aspire à trouver sa complétude dans l'intuition. Ainsi, bien que l'intuition soit initialement « une orientation singulière » vers un contenu, toutes

³⁵⁸ *AL*, p. 151.

³⁵⁹ *Ibid.*,

³⁶⁰ *AL*, p. 152.

les représentations se structurent autour de cette orientation, car elles visent toutes leur aboutissement, et « l'aboutissement ultime de chaque représentation est l'intuition qui lui correspond. »³⁶¹ Sans revenir immédiatement à la période de *Recherches logiques*, il nous semble convenable ici de mentionner le passage qui reprendra cette même idée de l'intuition.

Il dépend de la matière de l'acte que l'objet soit pour l'acte tel objet et non tel autre, elle est dans une certaine mesure le sens de l'appréhension objective (ou plus brièvement le sens d'appréhension); sens qui fonde la qualité (tout en demeurant indifférent à ses variations). Des matières identiques ne peuvent jamais donner une relation différente à l'objet³⁶².

D'un autre côté, l'intentionnalité ne se limite pas à l'intuition au sens d'une qualité sensorielle en tant que contenu immanent. En effet, elle est également caractérisée par l'absence d'une qualité indiquée (*Hinweisen*) au sein de la même perception sans être immanente à celle-ci, ou pour reprendre la formulation de Brentano, sans posséder une « inexistence ».

Ainsi, dans la mesure où elle implique une dimension du non-réel qui n'est pas intuitionné mais simplement représentée, la relation intentionnelle ne peut pas être considérée comme une relation entre des entités réelles. Cet aspect de l'intentionnalité n'est cependant pas entièrement indéterminé. Il demeure déterminé seulement par rapport à l'orientation singulière de l'intuition. Par conséquent, dans la mesure où toute intention impropre vise à une complétude et donc à l'intuition qui lui correspond, cette dimension symbolique ou significative est également façonnée par ladite orientation.

Dans la suite de notre exploration, nous tenterons de présenter en détails les spécificités de cette dimension de l'intentionnalité. Il convient de préciser que l'absence d'intuition ne signifie pas une indétermination totale. Au contraire, pour être intentionnelle, cette dimension doit se diriger vers ce qui lui fait défaut, à savoir, vers son intuition. C'est précisément pour cette raison que Husserl qualifie une représentation sans contenu intuitif de « manque spécifique ». Ainsi, de manière globale, une intuition représente une conscience discernante, exclusive de quelque chose, une identification. Pour élucider les mécanismes de l'intentionnalité, il est nécessaire de détailler le fonctionnement de ces deux formes. En d'autres termes, une

³⁶¹ *AL.*, p. 146.

³⁶² *RL*, II-2, p. 222.

théorie intentionnelle du contenu doit établir un lien entre l'individualité du contenu en général et l'individualité de l'intention elle-même. De plus, en prenant comme point de départ la forme, comme nous l'avons vu dans le cas de Brentano, c'est l'individuation de la forme qui sous-tend la problématique de l'individuation du contenu. Nous exposerons alors que, même en débutant par l'idéalité spécifique de la signification, le déroulement de l'histoire n'est pas très différent.

Il est évident qu'à travers ces premiers textes depuis 1894, Husserl propose la signification comme véhicule de l'intention au lieu de l'image, car il croit que la signification véhicule une démarche vers la vérité. En effet, la vérité se déploie à travers les significations, qui à leur tour s'articulent en articulations spécifiques visant la vérité en tant que détermination objectivante ou identifiante de l'objet. Il est intéressant de se référer, à ce stade, aux *Recherches logiques* pour souligner que les positions de Husserl vis-à-vis du célèbre article de Twardowski ne diffèrent ni en termes de contenu ni en termes de style de la critique consacrée à Brentano dans la *Cinquième Recherche*.

1.4. Les circonstances réelles de perception

À travers une critique profonde de la compréhension de l'intentionnalité basée sur la conscience de l'image, Husserl a proposé le concept de signification comme le moyen d'une intention. Pour mettre en lumière le véritable rôle de la signification, il a également souligné la relation entre signification et vérité. Ainsi, il est apparu que c'est par son rôle dans un jugement que la signification pouvait établir le lien entre l'acte et l'objet. Lorsque Husserl affirme que l'objet n'est rien en dehors de la vérité, il est tout aussi juste d'affirmer que la signification n'est rien en dehors de la vérité, que ce soit dans un contexte hypothétique faisant référence à d'autres contextes de jugement (comme dans le cas des objets imaginaires) ou dans le contexte plus simple de la perception.

Dans ce contexte, l'objectivité de la signification est mise en opposition avec la multiplicité des actes qui, en tant qu'entités individuelles dans le monde, sont réellement distincts. Cela suggère que la différence effective entre un acte et un autre ne se réduit pas uniquement à la teneur objective. Par exemple, il est évident que mon acte de percevoir la même couleur sur le même objet diffère de celui d'une autre personne. Chez le jeune Husserl, l'individualité de l'acte est présumée, sans toutefois que la question de l'individuation soit soulevée de manière explicite. Elle est considérée comme un fait dans le monde réel et en contraste avec le contenu de la représentation en tant que signification. La question philosophique ne se pose pas alors, puisque l'explication demeure simplement dans le cadre des limites de la psychologie, se limitant à ce que Husserl appelle les « circonstances réelles de la perception ».

Cette proposition ouvre la voie à une enquête sur l'individuation du contenu intentionnel. En effet, si, selon Husserl, la essence objective de l'acte constitue son essence, il reste à déterminer d'où provient la différence entre les actes, qui sont reconnus comme des entités individuelles réelles dans le temps, selon ses propres déclarations. La réponse qu'Husserl propose à ce stade précoce de sa pensée pourrait surprendre ses lecteurs contemporains, car elle donne l'impression qu'il revient à une explication causale pour rendre compte de l'orientation particulière de l'intuition. Il explique que le contenu momentané d'une intuition varie en fonction des circonstances réelles de la perception. Apparemment, Husserl semble penser que les différences ultimes dans le contenu et l'acte découlent d'un changement réel de la manière dont les yeux regardent ou de la position du corps. Il écrit que « le fait de pointer est un mouvement qui fait devenir autre le contenu. Selon que nous pointons ceci ou cela, l'impression globale se fait devenir autre »³⁶³. Ainsi, le principe de différence entre les représentations individuelles est trouvé dans les mouvements du corps. Fidèle à l'esprit de la science empirique prôné par Brentano, le jeune Husserl estime que ces différences sont observables dans une observation interne. « A chaque retour des mêmes circonstances, la même intuition intervient et est à nouveau reconnue en tant que telle et [en tant que] reproduction »³⁶⁴.

³⁶³ *OI*, p. 227.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 228.

Ainsi, il apparaît que le changement du contenu de l'intuition momentanée dépend des modifications survenant dans les circonstances réelles de la perception. La perception d'ensemble fournit le contenu objectif, dans le sens où l'on perçoit « ce livre », même si, à un moment donné, je ne vois qu'une seule page, une seule ligne de celui-ci. Le changement du contenu de cette vision dépend de mon acte de tourner la page ou de baisser les yeux vers les lignes en bas de la même page.

Il est important de noter que le langage utilisé par Husserl est déjà presque téléologique, imprégné de concepts descriptifs d'une action. Apparemment, il tente de rendre compte de la perception en termes d'accomplissement et cherche à comprendre la relation « normale » entre l'acte momentané de l'intuition et l'unité perceptive de l'objet. Cependant, malgré une critique vigoureuse du psychologisme, cette approche sera en quelque sorte interrompue par un modèle d'individuation qui restera prédominant, comme nous le verrons dans le chapitre sur *Recherches logiques*.

À ce stade, les circonstances de l'intuition semblent introduire un certain réalisme dans la pensée de Husserl qui demeurera sous-jacent dans les *Recherches logiques* tant qu'il s'agit des actes individuels temporellement différenciés. Il semble donc pertinent de résumer que, dans ces textes de jeunesse, Husserl considère que le contenu de l'intuition momentanée est un contenu immanent. Il est semblable à une sensation privée, dont la cause réelle dépend de la position de mon corps, et dont l'objet est un contenu idéal. Même si la relation entre la sensation privée et l'espèce sensible n'est pas encore établie comme une relation de subordination entre l'espèce et l'individu, comme elle le sera dans les *Recherches logiques*, on envisage une certaine distinction entre le contenu idéal de la perception et la sensation immanente ou l'intuition momentanée. Dans une telle relation, le contenu déterminé de l'intuition momentanée est créé par les circonstances réelles de la perception.

Par conséquent, deux aspects primordiaux de l'intention sont présents et entrelacés dans une perception : l'intuition d'une part, et la signification d'autre part. L'espace entre ces deux aspects crée un domaine d'intuitions possibles dans des cas normaux. Cet espace est conçu comme la suite naturelle de la perception en fonction du contenu momentané. Pour le dire en termes brentaniens, le phénomène psychique de la vision est lié au contenu momentané visible. Il s'agit tout d'abord de voir une

couleur spécifique, une surface présente ici ou là, et enfin une vision du point de vue de mon corps. Toutes ces déterminations constituent le contenu individuel de la vision. Cependant, à travers la signification, qui nous renvoie à l'intégralité de l'objet perçu, le contenu concret sert de moyen pour comprendre l'objet entier simplement représenté. « Ce qui est vu effectivement sert de moyen à la compréhension par rapport à la chose entière simplement re-présentée »³⁶⁵. Et l'acte de signification (*Bedeutung*) est ce qui relie (*Hinausdeuten*) le contenu momentanée à cette intégralité ; il ne se limite pas à l'occurrence individuelle, mais vise uniquement à l'intégrer dans l'ensemble.

Ainsi, comme Husserl le développera plus tard dans les *Recherches logiques*, la relation à l'objet se réalise à travers les significations, tandis que le contenu de l'intuition dépend des circonstances réelles de la perception. L'objet réel et l'acte réel, bien qu'ils soient liés par le biais de la signification, appartiennent à deux registres distincts. Husserl écrit, encore en 1874, qu'il s'agit d'une « fonction extrêmement remarquable de la représentation qu'un acte puisse renvoyer (*hinausdeuten*), par-delà son contenu immanent, à quelque chose d'autre qui n'est en aucune façon conscient »³⁶⁶. Ainsi, la transcendance relève de la représentation dans ce contexte.

Si nous pensons « chose » au sens d'une unité transcendante, alors *eo ipso* il n'est pas question d'intuition. Mais, si nous prenons le mot dans le sens des re-présentations de la conscience naturelle, tels que ce sens est attaché aux mots maison, arbre, etc., alors leur remplissement ultime se trouve dans un déroulement [*Verlauf*] continu de contenus intuitionnés³⁶⁷.

Une dualité profonde se profile derrière cette distinction entre l'intuition et la représentation. Ce qui constitue le contenu de l'intuition momentanée est la circonstance réelle de la perception. De cette dualité émerge la distinction maintenue par Husserl entre un objet phénoménal et un objet transcendant.

De manière parallèle, dans une autre étude de la même année, Husserl met l'accent sur la dimension normative de l'intentionnalité. « Le concept d'intention tel qu'il a été établi pour la seconde étude de 1894, suppose quelque chose de plus, et tout simplement autre chose ; toute intention, en tant que telle, établit une *norme* »³⁶⁸. Dans

³⁶⁵ *AL*, p. 155.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *AL*, p. 148.

³⁶⁸ Jocelyn Benoist, *Sens et sensibilité. Intentionnalité en contexte*, Paris, Les éditions du cerf, 2009, p. 30.

la perception actuelle, la perception future est préfigurée comme l'un des meilleurs choix. En effet, étant donné que l'absence dans la perception momentanée est une absence spécifique, (« un manque spécifiquement déterminé »),³⁶⁹ le présent avec le déroulement prévu représente « une présence normée »³⁷⁰.

En résumé, cette période de la pensée de Husserl se caractérise par un mouvement ambivalent, consistant d'une part à naturaliser en quelque sorte l'intuition jusqu'à lier celle-ci au mouvement des yeux, et d'autre part à refuser au concept d'image le statut d'objet immanent au profit du concept de signification.

Par le même biais, le saut surprenant de Husserl vers la question de l'origine de l'espace est particulièrement remarquable. Il n'est pas inapproprié de mentionner le concept d'espace phénoménal de Brentano à ce niveau. Husserl, se référant à Lotze comme son maître, évoque le concept de l'espace pour montrer en toute généralité qu'entre l'intuition et l'objet spatial représenté, il existe un vide, faisant ainsi de l'intuition une forme de délimitation. La continuité avec la pensée de Brentano et celle de Stumpf est évidente, car il s'agit du même problème d'individuation du contenu sensible en supposant qu'une saisie de toutes les marques présentes dans l'espace n'est pas possible. Ainsi, l'espace doit être compris comme une limite entre ce qui est visible et ce qui ne l'est pas. Ce vide permet que nous puissions avoir une représentation individuelle d'une totalité individuelle, dont les déterminations individuanes ultimes nous échappent.

Il est aussi essentiel de souligner l'affinité de la relation entre les concepts de l'intuition relevant de la psychologie et de la représentation relevant de la logique, ainsi que les concepts de multiplicité³⁷¹. L'intuition momentanée de l'objet (et le contenu de l'intuition) ne donne qu'une marque détachée de celui-ci, tandis que l'objet tient son lieu avec toutes ses marques distinctives. De même que le contenu d'intuition (le psychologique) se relie à l'objet re-présenté comme une partie se relie à un tout, de même les parties vues de l'espace se relie à l'espace comme la multiplicité des déterminations. Les parties effectivement contenues dans une perception provenant

³⁶⁹ *OI*, p. 242.

³⁷⁰ Jocelyn Benoist, *Ibid.*, p. 58.

³⁷¹ *AL*, p. 163.

des circonstances réelles, les tous re-présentés proviennent du domaine de la logique et de la science. Le lien établi entre le contenu immanent de l'intuition et l'objet représenté est proposé comme une relation méréologique et cela montre le parallélisme avec la représentation de l'espace.

Nous avons une intuition d'un objet spatial si nous le considérons de tout côté. Le vis-à-vis [Gegenstand], tel qu'il est pensé objectivement [objektiv], est une intuition globale supposée, représentée d'une manière impropre, qui comprend en soi tout ce que les intuitions prises de différents côtés offrent, vis-à-vis des autres... Pour chaque partie et chaque marque distinctive de la chose, il y a un point de vue d'où nous pouvons l'appréhender le « mieux », c'est-à-dire: dans le continuum de mouvements qui font devenir autre [274] et que subit chaque moment de l'intuition avec le changement de point de vue, il y a à chaque fois une phase où le moment satisfait le mieux notre intérêt. Le point de vue correspondant est le point de vue "normal", et le moment forme une partie, ou, en tant que détermination du tout, une marque distinctive, dans la synthèse idéale du vis-à-vis objectif (des objektiven Gegenstandes). Toutes les autres phases servent d'indices pour la phase *normale*³⁷².

L'unité qui se manifeste dans le déroulement de l'intuition est l'objet représenté. Entre le contenu immanent et l'objet représenté, il existe une relation *normale* ; car les aspects représentés sont les contenus prévus des intuitions possibles ultérieures. Cependant, les représentations sont comme des occurrences momentanées découlant du lieu d'interaction. Par exemple, la route de Berlin à Rome est une totalité unie. Pour être sur cette route, il faut être à un endroit précis, mais cela n'empêche pas d'avoir conscience de la route de Berlin à Rome, car cet endroit nous renvoie à d'autres parties. En fin de compte, l'objet est une totalité d'actes unifiés, le contenu de l'intuition est le contenu réel de l'acte, la spécificité de l'absence est le moment idéal. Entre le réel et l'idéal, il existe une rencontre, une complémentarité.

Pour résumer les acquis de ce chapitre avant d'aborder *Recherches logiques*, nous pouvons dire qu'il est indéniable que la théorie de l'intentionnalité élaborée au cours de ces années est centrée autour des concepts de vérité et de signification. Dans *Recherches logiques*, nous verrons s'ajouter à ce cadre l'identification de la signification à l'espèce, ce qui donnera lieu à une logique de subsomption visant à expliquer la relation entre l'élément logique et l'élément psychique. Husserl opposera l'unité de la signification à la multiplicité des représentations individuelles, et la multiplicité des significations à l'individualité du réel (du transcendant). Nous pouvons alors nous interroger sur le type de relation en vigueur entre la signification et

³⁷² *OI*, p. 220-221.

l'individu mental et psychique. En considérant que l'acte de représenter est également réel, dépendant des circonstances réelles de la perception, on peut conclure que la signification reste indifférente à cette multiplicité. La différence proposée entre l'idéalité de la signification et l'individualité de la représentation et de sa formation est alors mise en évidence. Effectivement, le type de relation entre ces éléments différents n'est en rien élucidé dans ce contexte.

La représentation n'est en dernière instance qu'un jugement dissimulé qui relie une représentation comme « ceci » à une multiplicité de significations qui contribuent à une détermination objectivante. Dans le prochain chapitre, principalement consacré à *Recherches logiques*, nous allons nous intéresser à l'établissement d'une relation entre la signification et la représentation individuelle, ainsi qu'à la relation entre l'objet individuel et la représentation individuelle.

CHAPITRE 2 : L'ESPÈCE ET L'INDIVIDU

2.0. Signification en tant que l'espèce dans Recherches logiques

2.0.1. Deux sens de l'espèce

Le mot latin « *species* » a plusieurs significations et est difficile à traduire. En effet, il peut signifier, tout d'abord, l'image visuelle, de la manière suggérée par l'origine du mot, et il peut aussi signifier l'espèce au sens d'*eidos*, et donc l'un des cinq universaux ou concepts qui ont été plus ou moins intégrés dans le lexique de l'intentionnalité, principalement par le fait qu'ils étaient appelés « intentions secondaires » dans la tradition médiévale. Dans le premier sens, par *species* humaine, on peut comprendre l'image visuelle de l'homme, mais selon le deuxième sens, on peut comprendre, par la même expression, l'essence de l'être humain, définie par le genre et la différence spécifique. Pour distinguer ces deux significations, sans perdre de vue leur origine commune, nous parlerons, tant qu'il s'agit de l'espèce au sens d'une image, d'une image sensible ; et pour exprimer l'espèce en tant qu'essence spécifique, nous parlerons de l'image intelligible. De la sorte, dans le chapitre précédent, nous avons montré que la divergence de Husserl, dans l'école de Brentano se manifeste dans son geste de rompre avec un paradigme d'image³⁷³. Et, ce qui est plus important, dans ce chapitre, nous proposerons que, Husserl, tout ayant réfuté la théorie de l'image, continue à se rallier à une autre forme de la théorie de l'espèce, en identifiant la signification, à l'espèce intelligible, à l'*eidos* platonicienne.

³⁷³ Jean-François Courtine, « *Histoire et destin phénoménologique de l'intentio* », dans *La cause de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2007, p. 29.

En fait, déjà dans son traité *Sur les objets intentionnels*, Husserl avait défini la signification comme l'essence de l'acte de représenter, en écrivant que « la signification est l'« essentia », l'essence de la représentation en tant que telle ; elle est ce qui se différencie dans la pensée objective »³⁷⁴. Nous commencerons alors par décrire la manière dont Husserl développe cette idée dans *Recherches logiques*.

2.1. L'espèce et l'acte individuel

Dans *Prolégomènes* Husserl s'est engagé à une réfutation du psychologisme, c'est-à-dire, de l'idée que les lois logiques sont des lois psychologiques, ou des lois naturelles qui gouvernent les actes de pensée. Sans entrer dans le détail de l'argumentation, nous pouvons dire que pour Husserl, le principal tort de cette idée réside dans le fait qu'elle confond le contenu d'un acte avec l'acte lui-même. A l'encontre d'une telle confusion, Husserl propose que le contenu de l'acte est un contenu idéal et que la reprise d'un contenu idéal dans un acte est un fait passager et individuel. Il ne faut donc confondre un acte de penser, par exemple, au théorème de Pythagore, avec le théorème lui-même. Ainsi, très tôt dans les *Recherches*, exactement dans le §11 de la *Première recherche*, où il propose des distinctions essentielles entre le contenu d'une expression et l'acte d'exprimer, Husserl plaide en faveur du domaine idéal de la signification, en écrivant que « nous passons, par conséquent de la relation réelle entre les objets à la relation idéale entre leurs objets, ou encore leurs contenus. Le point de vue subjectif fait place au point de vue objectif »³⁷⁵. Par le réel, comme nous l'expliquerons plus en détail par la suite, il faut sans doute entendre l'acte lui-même, qui s'effectue ici et maintenant³⁷⁶. Et, par l'idéal, il dit qu'il faut entendre l'expression *in specie*³⁷⁷. C'est ainsi que se reconstruit au sein d'une théorie de la signification la dualité entre l'espèce et l'individuel, la dualité qui nous a accompagnés depuis les premiers écrits de Brentano jusqu'ici.

Dans la *Deuxième recherche*, ce qui est exprimé, le contenu idéal qui n'est pas passager et qui peut être repris dans une infinité des actes n'est rien d'autre que la

³⁷⁴ *OI*, p. 337.

³⁷⁵ *RL 2-I*, p. 48-49.

³⁷⁶ Par des raisons qui seront expliquées sous le titre de la réduction transcendantale, explication détaillée de la réalité métaphysique de l'individualité de l'acte fera un sujet du chapitre suivant.

³⁷⁷ *Ibid.*

signification. Ainsi, la signification s'avère être, pour ainsi dire, le véhicule de l'intentionnalité. Husserl explique sa thèse de la manière suivante :

Les significations « en soi » sont des unités spécifiques, quelle que soit la manière dont varie l'acte de signifier³⁷⁸.

C'est dans la signification que se constitue le rapport à l'objet. Par conséquent, employer une expression avec sens, et se rapporter par une expression à l'objet (se représenter l'objet), c'est là une seule et même chose³⁷⁹.

Husserl n'oppose pas simplement l'unité spécifique idéale de la signification à la réalité de l'acte, il propose aussi bien le mécanisme de la spécification, en tant que mécanisme pour relier la signification et l'objet. La question qui s'impose tout naturellement est alors est celle de la relation entre cette idéalité et l'acte en tant que réalité.

Si toute unité théorique donnée est, dans son essence, une unité de signification et si la logique est la science de l'unité théorique en général, il devient aussitôt évident que la logique doit être la science des significations comme telles, de *leurs genres et différences* essentiels, ainsi que des lois qui se fondent sur elles d'une manière pure (lois idéales par conséquent). Car de ces différences essentielles font aussi assurément partie celles qui existent entre significations objectives et significations sans objet, entre significations vraies et fausses, et de ces lois font donc aussi partie les « lois de la pensée » pures qui expriment la relation a priori entre la forme catégoriale des significations et leur objectivité ou leur vérité³⁸⁰.

Ce passage recèle plusieurs idées qui méritent sans doute toute notre attention. Or, si l'on pourrait résumer ces idées autour d'un concept unique ce serait celui de la vérité. En effet, si Husserl voit dans la signification elle-même une détermination spécifique, c'est parce qu'il pense la vérité comme le point culminant de ces déterminations, en tant que remplissement intuitif de l'intention de signification. Les lois de spécification peuvent devenir bel et bien l'objet d'une science formelle comme les lois de validité. Certes, elles sont d'abord les lois d'achever pour les significations leurs objets, car la signification est par son essence une intention qui vise son objet, qui cherche à atteindre son remplissement intuitif³⁸¹.

La thèse principale de Husserl, portant sur une théorie de la signification, consiste donc à dire que, les significations, qui se sont avérées comme l'opérateur de

³⁷⁸ *RL 2-I*, p. 117.

³⁷⁹ *RL 2-I*, p. 61.

³⁸⁰ *RL 2-I*, p. 106.

³⁸¹ Voir *RL 2-I*, p. 107-108.

l'intention dès les écrits de 1894 environ, sont des espèces, comme les idées platoniciennes, et les actes psychiques sont les individus passagers qui ne doivent pas y être confondus. Cette idée fondamentale est formulée par Alain Gallierand, dans son livre sur *Le phénomène de la signification*, d'une manière très claire :

L'unité idéale de la signification est une unité spécifique par opposition à la multiplicité des individus qu'elle subsume (les actes du signifier) et à leur unité réelle individuelle. Cette unité, comme toute essence ou espèce, est indifférente aux variations de ses individuations³⁸².

Husserl entreprend de construire les fondements de cette réfutation en s'interrogeant sur « le statut ontologique » de ce contenu idéal à la suite d'une théorie de la signification esquissée dans la première partie. Selon une telle approche, à la logique en tant que théorie des significations pures correspond une théorie de la relation à toute objectivité en général. Ainsi, la théorie formelle de la vérité est l'équivalente d'une théorie formelle de l'objet, la vérité étant définie par la relation accomplie à l'objet par l'acte objectivant. La signification détermine, sur le plan subjectif, un ensemble d'actes individuels possibles. Une telle possibilité ne concerne pas, comme le précise Husserl, « les actes contingents ». Certes, si l'acte contingent est l'individu subsumé sous l'espèce, de la même manière qu'un acte de vision du rouge est subsumé sous l'espèce de la couleur rouge, alors la possibilité idéale équivaut à la possibilité d'une individuation dans un acte contingent.

Cette véritable identité que nous affirmons ici n'est autre que identité de l'espèce (Spezies). C'est ainsi, mais seulement ainsi, qu'elle peut, en tant qu'unité idéale, embrasser (συμβάλλειν εἰς ἐν) la multiplicité dispersée des singularités individuelles. Les singularités multiples formant la signification idéalement une sont naturellement les moments d'acte correspondants du signifier, les intentions de signification³⁸³.

Au sein d'une telle théorie, se pose le problème à deux facettes qu'il nous faut encore une fois démêler. En effet, en identifiant la signification à l'espèce, Husserl se donne pour tâche de la mettre en relation, premièrement, avec contenu individuel et, ensuite, avec l'acte individuel. Ainsi, Husserl indique parfois que « ce rouge » est l'individu saisi sous la différence spécifique « rouge » parfois que l'acte est l'individuel qui peut être conçu sous l'espèce. C'est donc à la fois l'acte et le contenu individuels qui sont décrits en fonction de l'espèce.

³⁸² Alain Gallierand, *Husserl et le phénomène de la signification*, Paris, Vrin, 2014, p.62.

³⁸³ *RL 2-I*, p. 115.

a. Pour commencer avec la question du contenu, on peut dire qu'il se donne par une « détermination complète » des significations que Husserl appellerait « la matière ». Ce qui est atteint par le moyen de la matière est l'objet individuel. Pour reprendre le même exemple que dans le chapitre précédant, le mot « cahier » fait le contenu abstrait d'une intention de signification, si l'on dit « le cahier est bleu » le couple de détermination « cahier bleu » fait le contenu complet du jugement. Ainsi, c'est par un enchainement des espèces spécifiques que la détermination de la matière se complète. Certes, il convient de noter avec insistance que, cette détermination n'est complète que du point de vu des espèces phénoménologiquement visibles. Ces déterminations ne parviennent, en effet, pas à donner « ce cahier » en particulier. Pour cela, comme dans la première esquisse de la théorie, il faut l'apport du contenu représentatif ou perceptif. Nous reviendrons sur ce point à maintes reprises dans ce qui suit.

Pour le moment, nous nous bornons à décrire la méthode de description selon laquelle on se rapproche de l'individualité du contenu « ce cahier bleu » *d'abord* par la spécification, par les « intensions »³⁸⁴ et ensuite y arrive par le contenu de la représentation. En effet, dans *Recherches logiques*, selon notre perception, toute la question s'émerge autour de cette détermination finale du contenu représentatif, au-delà de la détermination spécifique.

b. L'individuation du contenu est jusqu'à certain point le principe d'individuation de l'acte. Car la différenciation du contenu entraîne une différenciation de vécus. Et comme cette différence est vécue par la conscience, elle est aussi descriptible. Paradoxalement, d'une manière assez étonnante, à la différence du contenu, et malgré sa neutralité métaphysique proclamée, Husserl ne s'abstient pas de reconnaître une certaine réalité aux vécus :

Ce qui est « dans » la conscience compte pour nous comme réel (real), au même titre que ce qui est « en dehors ». Réel est individu avec toutes ses parties composantes ; il est un ici et maintenant. Comme caractéristique de la réalité, nous nous contenterons de la temporalité. Être réel et être temporel ne sont pas, il est vrai, des concepts identiques, mais de même extension. Nous ne voulons naturellement pas dire que les vécus psychiques soient des choses au sens où l'entend la métaphysique ; et pourtant ils dépendent d'une unité qui est celle d'une chose, si

³⁸⁴ Voir David Woodruff Smith et Ronald McIntyre, « *Intentionality via Intensions* », *Journal of Philosophy*, vol. LXVIII/18, 1971, p. 541–61.

l'ancienne conception métaphysique est justifiée, selon laquelle tout être temporel est nécessairement ou bien une chose, ou bien partie constituante d'une chose³⁸⁵.

Husserl ne nous décrit pas ici comment l'individualité mentale se forme ; pourtant, de toute évidence, il la présuppose simplement. L'individualité de l'acte lui-même n'est pas « thématise » dans les *Recherches* de la même manière, bien qu'il ne s'agisse que du même concept de la réalité dans tous les deux cas. Si nous considérons que les significations idéales définissent un domaine des possibilités, l'individuation n'est que la réalisation d'une possibilité. Ainsi, la signification spécifique « rouge » indique la possibilité de l'intuition, la chose individuelle ainsi colorée est la réalisation de cette possibilité dans une intuition. Ce corrélat entre le couple des concepts « possible-réel » et « espèce-individu » serait éclairant pour indiquer une continuité entre le point de vue des *Recherches* et celui des textes plus tardifs.

Ce qui n'exclut pas que le sens de cet être, et avec lui le sens de la prédication, ne soit pas ici tout à fait le même spécifiquement que dans les cas où l'on attribue ou dénie à un sujet réel un prédicat réel, sa qualité. Autrement dit : loin de le nier, nous accordons au contraire de l'importance au fait qu'il y a au sein de l'unité conceptuelle de ce qui est (ou, ce qui revient au même, de l'objet en général), une différence catégoriale fondamentale dont nous tenons précisément compte quand nous distinguons entre être idéal et être réel, entre être en tant qu'espèce et être en tant qu'individu. Et l'unité conceptuelle de la prédication se divise de même en deux espèces essentiellement distinctes : selon qu'on accorde ou qu'on dénie à un être individuel ses qualités, ou à un être spécifique ses déterminations générales. Mais cette différence ne supprime pas l'unité suprême dans le concept d'objet) ni corrélativement le concept de l'unité catégoriale de la proposition. Dans chaque cas, quelque chose (un prédicat) convient ou ne convient pas à un objet (sujet), et le sens de cette convenance, très générale, avec les lois qui s'y rapportent, détermine aussi le sens général de l'être ou de l'objet en général ; de même que le sens plus spécifique de la prédication générale, avec les lois qui s'y rapportent, détermine (ou présuppose) le sens de l'objet idéal.

Si tout ce qui est vaut, avec raison, pour nous comme existant, et comme existant de telle ou telle manière, en vertu de l'évidence avec laquelle nous l'appréhendons dans la pensée comme existant, il ne peut alors être question que nous puissions refuser à l'être idéal sa légitimité propre. En fait, aucun artifice d'interprétation au monde ne peut éliminer les objets idéaux de notre langage ni de notre pensée³⁸⁶.

Et pour préciser ce qu'il y a de particulier dans sa reprise du concept, il écrit avec une grande rigueur que « il n'y a qu'une chose importante à nos yeux et que nous retenons : ce qu'il existe des variétés spécifiques essentielles de la relation intentionnelle, ou en bref de l'intention (qui constitue le caractère générique descriptif de l'acte) »³⁸⁷.

³⁸⁵ RL 2-I, p. 145.

³⁸⁶ RL 2-I, p. 147.

³⁸⁷ RL 2-I, p. 169.

Dans ce passage nous voyons encore une fois que Husserl, même en rejetant la manière de distinction brentanienne, puise chez son maître la forme de l'analyse. De fait, selon cette approche, *en premier lieu*, l'acte est le concept générique, et les différences spécifiques déterminent les différentes manières de se rapporter à l'objet. Et *en second lieu*, comme nous l'avons souligné avec insistance, ces différences spécifiques sont descriptives ; elles sont en quelque sorte vécues, puisque nous sommes conscients d'avoir telle ou telle représentation et de porter un jugement etc. Donc, comme en témoignent plusieurs passages de la même perspective, selon le point de vue de *Recherches logiques*, la parenté étymologique entre le concept d'espèce et le démarche de spécification n'est en aucun cas fortuite.

2.2. Détermination complète du contenu en tant que matière : Cinquième recherche §20 et §21

Dans la *Cinquième recherche*, où Husserl présente sa propre théorie de l'intentionnalité en termes d'une psychologie descriptive, il propose d'abord une distinction tripartite entre l'acte, la matière et l'objet. En supposant que l'acte et l'objet sont des individualités réelles, nous trouvons dans la matière le contenu idéal de l'acte. Si par exemple j'ai l'intention d'un objet rouge, mon intention et l'objet sont des faits réels dans le temps réel, c'est la rougeur en tant qu'espèce (non pas au sens de l'image mais au sens de la signification) articulé à l'espèce de l'objet sous la main, qui fait la matière de l'intention. Or, la matière n'est pas la rougeur en tant que telle, prise absolument. En effet, pour atteindre cet objet individuel, elle doit se déterminer à un tel point que, l'objet de l'intention soit fixé comme le seul objet de référence. Elle est une suite des spécifications qui seraient suffisantes à isoler un objet dans le monde.

En conséquence, nous devons considérer la matière comme étant, dans l'acte, ce qui lui confère éminemment la relation à une objectité, et lui confère cette relation *avec une détermination si parfaite* que, grâce à la matière, ce n'est pas seulement l'objectité en général que vise l'acte, mais aussi le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé³⁸⁸.

La détermination complète, comme chez Brentano, n'est rien d'autre que la détermination spécifique d'intention. Cependant, contrairement à son maître, Husserl

³⁸⁸ *RL 2-II*, p. 221.

a conçu cette spécification non pas comme une conscience d'image mais comme une détermination mutuelle des significations en tant que des espèces, comme une détermination seulement et simplement spécifique. Par conséquent, l'individualité en tant que telle, l'individualité de l'intention autant que l'individualité de l'objet, ou plus généralement, le réel reste hors du domaine de la science descriptive. Dans cette perspective, orientation de l'intention signifie que, « la relation à un objet est déjà établie, indépendamment de l'intuition, par l'intention de signification elle-même ».³⁸⁹ Cette idée est reprise dans la suite du paragraphe :

Manifestement la relation a priori à l'objet n'est possible que comme mode déterminé de la relation à l'objet ; elle ne peut se réaliser que dans une matière pleinement déterminée³⁹⁰.

Husserl ne s'engage pas seulement à réalité psychologique des actes au sens pleinement métaphysique du terme ; il adhère également au principe métaphysique constant chez Brentano, à savoir le principe de détermination complète. Selon ce principe, si un acte est une réalité individuelle, tout comme un objet transcendant, il est alors complètement déterminé en tant que tel. Dans cette détermination, il finit par se relier à un objet. C'est ce qu'expliquent Smith et McIntyre à propos de l'individuation d'un objet :

Notons que l'essence individuelle d'une chose coïncide alors avec sa « détermination » complète, dont nous savons bien sûr qu'elle est transcendante. Notez également que nos remarques sur la transcendance ne concernent que l'individuation au sein d'un seul monde, vraisemblablement le monde réel³⁹¹.

La question qui s'impose ici est de savoir de quelle manière cette détermination complète de la matière détermine l'acte ? Si Husserl, considère l'acte comme un objet individuel dans le temps objectif, quelle serait alors la relation entre cet objet et le contenu qui le rapproche d'un autre objet réel ? La réponse réside dans ce que Husserl nomme une « synthèse de transition ». Synthèse de transition est le vécu d'un passage du général à l'individuel, où émerge un sens remplissant. Il s'agit du seul type de vécu impliquant manifestement d'autres vécus. C'est le seul type de vécu, dont le contenu spécifique soit constitutif de son occurrence individuelle.

³⁸⁹ Alain Gallerand, *ibid.*, p. 52.

³⁹⁰ *RL 2-II*, p. 221.

³⁹¹ Smith et McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Kluwer, 1984, p. 379.

Dans le § 21 de *cinquième Recherche*, Husserl réitère la distinction phénoménologique qui échappe au psychologisme en évoquant la différence entre l'identité individuelle de l'acte et son essence³⁹². Cette essence est fait de la matière et la qualité de l'acte. Un acte est une réalité individuelle dont les déterminations se résument en spécification de la matière et la qualité. Il s'agit précisément de cette essence intentionnelle qui doit être décrite dans son intégralité. Bien que des différences puissent exister en dehors de l'essence intentionnelle, telles que l'intensité, clarté ou obscurité d'une sensation, et le contenu spécifique de l'acte est toujours identique, *in specie*.

Ainsi, il en découle la proposition de Husserl, qui constitue, selon nous, la problématique des *Recherches* en ce qui concerne le thème d'individuation : « L'essence intentionnelle n'épuise pas tout l'acte du point de vue phénoménologique »³⁹³. Par conséquent, nous prenons cette expression comme point de départ pour notre exposition des développements ultérieurs de la philosophie husserlienne. En effet, nous sommes convaincus que Husserl, après *Recherches logiques*, envisagera de rendre compte de l'acte individuel du point de vue phénoménologique, comme l'exprime le passage précité. En fait, dans *Recherches logiques*, l'individualité de l'acte est exclue parce que, c'est seulement dans son essence intentionnelle que l'acte est décrit. Mais, s'il n'existe rien de descriptif « du point de vue phénoménologique » qu'est que faut-il dire de l'acte en tant que l'individu ?

Selon toute apparence, Husserl cherche à établir la relation intentionnelle de l'acte dans la détermination de la matière. Cependant, il maintient que cette matière, comme l'espèce intelligible, n'épuise pas ou ne constitue pas à elle seule l'acte dans toute sa réalité. Cela soulève la question suivante : « *Comment doit-on comprendre l'ultime différenciation spécifique entre les divers genres d'essences intentionnelles ?* »

³⁹⁴.

³⁹² « Quand on parle de la même représentation, ou encore du même jugement etc., on n'entend pas par là l'identité, comme si ma conscience ne faisait, en quelque sorte, une avec celle d'une autre. » *RL 2-II*, p. 224.

³⁹³ *RL 2-II*, p. 225. En italiques dans le texte. Suite à l'importance du texte nous voulons retenir ici le texte allemand qui peut se comprendre dans un sens légèrement différent, à cause de la préférence du mot « erschöpfen ». « Machen wir uns klar, daß das intentionale Wesen den Akt nicht erschöpft. » *Hua, XIX-I*, p. 433.

³⁹⁴ *RL 2-II*, p. 238. En italiques dans le texte.

Il faut rappeler avec la plus de précision que, du point de vue phénoménologique, toute différenciation doit provenir du domaine de la conscience, de son contenu. Parce que, comme le dit Husserl, « Des objets qui ne sont rien dans la représentation ne peuvent créer une différence entre représentation et représentation »³⁹⁵. Or, si le contenu est toujours une autre espèce, nous sommes toujours pleinement dans le plus profond du problème brentanien, de la question de savoir d'où vient la différence ultime.

Pour Husserl, autant qu'il s'agit d'expliquer la différenciation de l'acte, nous n'avons que deux options. *Selon la première*, la qualité est le genre, qui se différencie en espèces. Nous tenons pour vrai l'existence de quelque chose, de quelqu'un, soit-il le pape ou l'empereur. La différence entre les deux est comme la différence entre les couleurs rouge et bleu³⁹⁶.

Selon la deuxième option, la différence spécifique du contenu n'est pas soumise au genre de qualité, elle fait un autre versant, une autre colonne pour ainsi dire, de la différenciation de l'intention. Et c'est une complexité de deux spécifications parallèles qui donne la différence ultime propre à cette intention.

Brentano et quelques-uns de ses adeptes parlent à ce sujet de la connexion de parties métaphysiques ; Stumpf préfère le nom de parties attributives. Les combinaisons de propriétés internes en unité des choses phénoménales extérieures fournissent les exemples typiques sur la base desquels il faut concevoir l'idée de cette forme de complexion³⁹⁷.

Nous n'avons pas suffisamment accentué un fait historique. Bien que le concept de l'idéalité de la signification chez Husserl trouve ses origines chez les philosophes comme Bolzano ou Lotze, et peut-être à un certain niveau inspiré de la critique de Frege, le traitement de cette idéalité et l'identification de celle-ci à l'espèce idéale sont des gestes qui reflètent les positions de Brentano, plus particulièrement, ce que nous avons appelé dans la première partie son formalisme aristotélicien. L'influence avouée des philosophes dont nous évoquons les noms a été une raison de la négligence de la manière brentanienne de la position de question de la spécification. Une autre

³⁹⁵ *RL 2-II*, p. 241.

³⁹⁶ *RL 2-II*, p. 242.

³⁹⁷ *RL 2-II*, p. 243.

raison est bien évidemment la négligence vis-à-vis de la question de l'individuation chez Brentano. Une telle négligence nous empêche de voir la continuité profonde entre les démarches husserlienne et brentanienne. Or, tout au milieu de ces formulations, Husserl fait référence à Brentano et à Stumpf, en retenant plus particulièrement la fameuse théorie des parties métaphysiques et psychologiques. Husserl n'adhère pas complètement à cette théorie, ou à *la première hypothèse de Brentano*, parce que pour lui, à cette période, l'individualité du vécu est un fait dans le monde objectif. Néanmoins, nous pensons que nous avons tout à fait le droit mettre l'accent sur le fait que la spécification de l'intention est examinée en termes strictement et fidèlement brentaniens.

Il n'y a donc rien de surprenant dans le fait que Husserl, à la suite de Brentano, conçoit le réel dans la complexité des différences ultimes de chaque genre suprême, de chaque catégorie. Convenablement à la doctrine des catégories de Brentano, la réalité individuelle de l'intention ou de l'objet est pensée comme la totalité des parties.

Donc la matière ne peut être donnée isolément, mais elle ne peut évidemment se concrétiser que par le complément de moments quelconques, qui sont légalement définis par le genre suprême qualité d'acte³⁹⁸.

Toutes les parties évoquées ici sont des espèces. Toutes les déterminations de la matière sont des déterminations spécifiques. Dès lors, si la matière fait l'objet le plus fin de la description phénoménologique, la détermination individuelle du réel ne peut être véritablement saisie dans le cadre d'une phénoménologie. En dernière analyse, la détermination individuelle du réel demeure un excédant par rapport à l'essence intentionnelle. Cette détermination ne révèle pas du champ de la description phénoménologique, car elle n'apporte aucune différence spécifique dans la représentation. Ainsi, la notion d'individu réel n'est que présupposée, et ne peut être pleinement comprise, car elle relève davantage du domaine métaphysique.

Il faut également signaler que les déterminations qualitatives d'un acte que Husserl prend en considération ici ne sont que des déterminations spécifiques. La détermination complète de la matière n'est que spécifique. En effet, même si Husserl parle de l'individualité de l'acte tout au long des *Recherches logiques*, il ne l'explore

³⁹⁸ RL2-II, p. 265.

pas phénoménologiquement. Il évoque l'individualité de l'acte pour l'opposer à l'idéalité du contenu, et relogé l'acte dans le temps objectif, jusqu'à la *Cinquième recherche*. L'individualité de l'acte est reprise en considération, même de manière très insatisfaisante, à partir de la *Sixième recherche*. Car, elle s'impose non dans la matière qui ne contient que des déterminations spécifiques, mais dans le vécu de la vérité, où l'individualité ultime de l'intuition prend la forme d'un terme indicatif accompagné de la copule. Ni la matière, ni la qualité, telles qu'elles sont expliquées dans la *Cinquième recherche*, ne sont pas suffisantes pour l'individuation de l'acte. En fait, nous pensons qu'il est essentiel de reconnaître cette insuffisance pour ne pas dissimuler ce que la phénoménologie de la connaissance apporte. En effet, tant qu'il s'agit de Husserl, la seule hypothèse que nous pouvons explorer est que le principe d'individuation d'un vécu est le corrélat idéal d'un acte de connaissance, c'est-à-dire, une vérité individuelle.

Le contenu représentatif « cahier bleu » n'est pas un contenu individuel. Même un tel contenu tel que « ce cahier bleu » ne l'est non plus. Seulement le contenu d'un jugement, avec son moment positionnel, est individuel. Car, comme nous avons déjà évoqué, l'individualité n'est pas une forme de représentation. Ce n'est pas un caractère qui peut être attribué à certaines représentations. L'individualité est le caractère des actes intuitivement remplis, qui affirme une existence individuelle. Donc, seulement le contenu complet de la croyance, telle que « ce cahier est bleu », peut individuer un acte. L'individualité n'est pas ni dans la détermination spécifique ni dans le terme déictique, mais dans l'acte qui confirme la complicité de deux, c'est-à-dire, dans la copule. C'est pour cela encore que Husserl écrira que l'individualité est une forme d'existence.

Cette hypothèse ne sera pas entièrement élaborée dans les *Recherches* par des raisons que nous nous croyons avoir exposées. En effet, pour cela il faut dépasser la psychologie descriptive des *Recherches logiques* vers une théorie pure de la connaissance par un geste méthodologique radical, qui fait de l'individualité phénoménologique une fonction de la vérité. Nous ne pouvons donc constater pas encore une hypothèse de la part de Husserl, parce que le point du vu de la vérité n'est pas complètement et définitivement assumée. Et un point de passage est

manifestement dans la *Sixième recherche*, qui propose l'esquisse d'une théorie intentionnelle de la connaissance.

2.3. Le point de vue de la Sixième recherche

Pour expliquer l'originalité du point de vue de la *Sixième recherche*, il faut d'abord remarquer que la relation à un objet est établie par la spécification de l'intention de l'acte, et que l'orientation de cette intention se trouve dans le contenu phénoménal de l'acte. Peu importe si l'intention est remplie par une intuition ou non, sa matière spécifique de l'acte est la même. En effet, au commencement de la *Cinquième recherche* Husserl introduit une distinction entre l'acte conférant la signification et l'acte déterminant la signification³⁹⁹. Lorsque deux personnes différentes parlent d'un merle, pour reprendre l'exemple de Husserl, ou y pensent, le contenu de leurs intentions de signification est spécifiquement identique, car l'espèce de signification demeure la même. De même, si l'on revient à un nombre entier à travers plusieurs actes et à plusieurs reprises, la signification idéale qui est reprise est demeure constante. Du point de vue intentionnel, et en tant que la matière spécifique conférant à l'acte son contenu intentionnel, la signification est donc déterminée. Il convient alors de se demander, quelle détermination apporte la perception à cette signification. Et Husserl semble répondre à cette question par l'utilisation du mot « ceci » :

C'est ce qui apparaît clairement dès que nous modifions notre exemple et qu'au lieu de parler, d'une manière tout à fait indéterminée, d'UN merle, nous parlons de CE merle. CE est une expression essentiellement occasionnelle, qui ne devient pleinement signifiante que si l'on considère les circonstances de l'énonciation et, en l'occurrence, la perception qui a été effectuée. L'objet perçu est visé par le ce tel qu'il est donné dans la perception. Par ailleurs, le temps présent, dans la forme grammaticale du verbe, exprime aussi une relation au présent actuel, donc, cette fois encore, à la perception. Or il en est manifestement de même de l'exemple non modifié, car celui qui dit « un » merle s'envole ne veut assurément pas dire que s'envole un merle en général, mais bien qu'un merle s'envole ici et maintenant⁴⁰⁰.

Effectivement, il apparaît clairement, comme le souligne ce passage, que la question centrale réside dans l'individuation de la représentation. Le fait d'avoir une intention implique une orientation spécifique définie par la spécification de la matière.

³⁹⁹ *RL* 3, p. 31.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

De même, le fait d'avoir une perception revient à obtenir objet identifié comme « celui-ci ».

Il est donc nécessaire de reconnaître que l'indexicalité, thème que nous aborderons plus en détail dans les pages suivants, constitue l'essence même de toute perception. Il convient de se demander, donc, quel serait le rôle fondamental d'une détermination individuante, quel serait son impact sur une phénoménologie descriptive, qui relève de l'ordre de la signification, de la logique et du rationnel ? Afin d'aborder cette détermination individuante, il est judicieux de se pencher sur la spécification du sens.

Dans notre analyse des *Recherches logiques* de Husserl, deux points essentiels ont été relevés: Tout d'abord, dans la *Deuxième recherche*, Husserl identifie la signification à l'espèce de l'acte, en considérant la réalité individuelle de celui-ci comme un fait objectif. Deuxièmement, dans la *Cinquième recherche*, Husserl explique que c'est par la détermination complète de la matière que l'acte parvient à son objet. Cependant, cette détermination demeure une détermination spécifique qui confère à l'acte une essence intentionnelle. Cette conception de la détermination conserve, à notre avis, l'influence de Brentano et de la tradition aristotélicienne à laquelle il appartient. Ainsi, elle ne résout pas le problème de Brentano, qui constitue le centre de notre analyse, à savoir celui de l'individuation du contenu et de l'acte. En effet, du point de vue phénoménologique, question subsiste quant au principe ultime permettant de différencier de deux perceptions réellement distinctes. Il s'agit ici du seuil d'une spécification de la matière, de l'intention par intensions.

Certes, cette manière de voir les choses n'est pas la seule qui prévaut dans *Recherches logiques*. En effet, Husserl expose dans la *Sixième recherche* un point de vue différent, qui est le point de vue de la connaissance.

Les deux premières recherches représentent le point de vue sémantique, axé sur une théorie de la signification et la *cinquième Recherche*, quant à elle, adopte, le point de vue de la psychologie descriptive. Enfin, la *sixième Recherche* illustre le point de vue de la théorie de la connaissance. Car, comme nous verrons, elle ne se limite pas à l'essence de l'intention de signification, mais s'intéresse également à la détermination

ultime découlant de l'acte de remplissement, par lequel nous obtenons une représentation actuelle, une représentation individuelle qui est plus déterminée que la représentation vide même spécifique. Par conséquent, Husserl écrit de la manière suivante :

Au contraire, la représentation signitive ne représente pas par analogie, elle n'est « à proprement parler » pas du tout « une représentation », il n'y a rien de l'objet qui vive en elle. La plénitude complète comme idéal est donc la plénitude de l'objet lui-même en tant que totalité des déterminations qui le constituent. Mais la plénitude de la représentation est la totalité des déterminations qui appartiennent à la représentation même, au moyen desquelles elle présentifie son objet par analogie ou l'appréhende comme étant [77] donné lui-même. Cette plénitude est donc, à côté de la qualité et de la matière, un moment caractéristique des représentations ; à vrai dire, un élément positif seulement dans le cas des représentations intuitives, un manque dans le cas des représentations signitives. Plus la représentation est « claire », plus sa « vivacité » est grande, plus le degré de figuration auquel elle est arrivée est élevé : plus elle est riche en plénitude⁴⁰¹.

Le point de vue de la connaissance est celui de la connaissance adéquate en tant qu'idéal :

En conséquence, l'idéal de la plénitude serait atteint dans une représentation qui enfermerait dans son contenu phénoménologique son objet plein et entier. A coup sûr, aucune imagination n'est capable de l'atteindre, mais seulement la perception, au cas où, dans la plénitude de l'objet, l'on compte aussi les déterminations individualisantes. Par contre, si nous faisons abstraction de ces déterminations, un idéal se trouve alors par là aussi nettement caractérisé pour l'imagination⁴⁰².

Toutes ses déterminations, pour ainsi dire, non essentielles de la représentation appartient au processus de la connaissance. Il est évident qu'entre une représentation vide et une perception (une intention remplie) existe une différence de modalité. Or, la modalité n'est pas non plus une détermination individuante du contenu. Dans la perception, il apparaît, semble-t-il, un surcroît, qui rend le contenu spécifique de l'intention perceptif. Husserl nous explique également que le contenu perceptif a une intensité, une vivacité, une perspective. Toutes ces déterminations ne sont que des déterminations que Husserl thématise dans d'autres contextes en termes de normativité de la perception. Certes, la perception ne consiste pas seulement à avoir un « ceci », mais à avoir un « tel ou tel ». Donc on devrait également prendre en compte ici un changement de modalité, une situation des croyances et des tendances actuelles. Cet aspect de l'indexicalité de la perception sera traité dans le dernier chapitre des *Idées I*. Par conséquent, tout en nous gardant le droit d'y revenir, précisons deux choses :

⁴⁰¹ *RL* 3, p. 98-99.

⁴⁰² *RL* 3, p. 99.

Premièrement, ces deux aspects que nous évoquons, sont exprimés par Husserl dans un seul concept, celui de « synthèse de transition ». En effet, une synthèse de transition est un changement de vécu à la fois du point de vue de la modalité et du point de vue, pour ainsi dire, purement esthétique.

Deuxièmement, toutes les implications de ce concept de synthèse de transition seront exposées par Husserl dans les travaux sur la conscience du temps. En effet, malgré les difficultés énormes d'une lecture cohérente de ces textes, nous pouvons affirmer sans la moindre réticence que, pour Husserl, la conscience du temps, n'est pas seulement la conscience immédiate des sensations brutes. Elle n'est non plus une synthèse unilatérale des données sensibles, elle est un flux de changement de modalités, fluctuations, des prises des positions en fonction du contenu de la perception.

Afin de mieux appréhender les divers aspects que soulève la notion de « ceci » dans le cadre de la perception, il est proposé d'aborder dans la suite de ce travail, le contenu perceptif, l'indexicalité fondamentale de la perception ainsi que la synthèse de transition temporelle dans le but d'aborder les paradoxes liés à l'individuation du contenu perceptif en se référant aux principes des *Recherches logiques*.

2.2.2.2. Contenu perceptif (représentatif) et matière

Pour commencer, il convient de souligner que la notion de « cette » perception ne se limite pas à une simple détermination spécifique mais englobe la totalité concrète de l'intention avec son degré de clarté, de vivacité, et d'intensité qui constituent une représentation individuelle dans sa détermination intégrale. Ainsi, selon les enseignements des *Recherches logiques*, le contenu représentatif ne se réduit pas à l'essence intentionnelle.

Tout acte objectivant concrètement complet a trois composantes : la qualité, la matière et le contenu représentatif. Suivant que ce contenu remplit la fonction de représentant purement signitif ou purement intuitif, ou d'un et de l'autre à la fois, l'acte sera purement signitif, purement intuitif ; ou mixte⁴⁰³.

⁴⁰³ RL 3, p. 114.

Cela implique que sans l'intervention de ses éléments positionnels, une représentation ne peut pas obtenir son individualité. Si l'on prend en compte le fait que le contenu d'une représentation individuelle affecte, modifie, et détermine celui d'une autre, on peut dire que c'est dans le processus de la connaissance qu'un acte est complètement déterminé.

Cette idée peut être comparée à ce que Husserl soulignait dans le texte *Intuition et représentation*. En effet, dans ce texte, il s'agissait pour Husserl de distinguer une perception globale et une intuition momentanée. Dans ce cadre, le passage d'une intuition momentanée à une autre était déterminé par le contenu intuitif. De même, dans *Recherches*, il est avancé qu'une représentation individuelle a son contenu individuel à un moment donné. Ainsi, deux représentations réellement distinctes qui font partie d'un continuum que l'on pourrait qualifier de perception globale ont, en termes de *Recherches logiques*, le même contenu spécifique. Toutefois, leur différence individuelle ne peut pas être expliquée en termes de contenu spécifique, car elle relève davantage d'un fait empirique.

Considérant que l'individualité d'un vécu n'est pas un donné phénoménologique, pas plus que celle d'un d'objet transcendant, Husserl parvient à la conclusion que la supposée évidence de la perception interne repose sur un principe erroné. En effet, à l'instar de tout fait réel et individuel, un acte situé dans l'espace et le temps est un phénomène intégré dans le monde réel et ne possède pas plus d'évidence qu'un objet individuel perçue d'une manière externe. De la sorte, dans l'appendice à la *Sixième recherche*, Husserl propose une critique approfondie de la distinction entre perceptions interne et externe en ciblant particulièrement la théorie de l'évidence telle qu'avancée par Brentano.

Selon Husserl, pour qu'un jugement soit considéré comme évident, l'acte qui y mène doit être correctement orienté vers l'objet. Cet acte doit se différencier selon la spécificité de son contenu et atteindre son objet. La matière de l'acte doit être spécifiée de manière conforme au genre et à l'espèce de son objet, tout comme le contenu perceptif doit être individualisé conformément au contenu représentatif. Une fois toutes ces déterminations réunies, un contenu individuel est identifié, lequel constitue une totalité individuelle. De même, d'un point de vue ontologique (c'est-à-dire,

l'ontologie de la conscience), un acte représente également une unité concrète de ce type. Si l'on considère « une perception » comme objet, on commence par constater qu'elle possède un contenu intentionnel qu'elle partage avec d'autres perceptions possibles. Ce contenu est appréhendé comme contenu spécifique, dans la mesure où elle est posée en tant qu'individualité temporelle dans un temps objectif. Cela implique un tournant métaphysique, non seulement par Brentano, mais aussi par Husserl. En effet, après un certain moment, les différenciations perçues intérieurement cèdent la place à un principe sous-jacent, à savoir le temps réel. Par conséquent, les deux théories de l'évidence montrent que l'individualité du réel exigée par une perception évidente n'est pas un donné phénoménologique.

Si l'on considère la matière comme une représentation pure et simple, elle constitue l'élément abstrait au sein de l'unité d'un acte positionnel, une partie de cette individualité complexe. En suivant l'analyse méréologique, nous pouvons affirmer que le statut de la matière, identique dans une multitude d'actes, est comparable à celui d'un moment général dans une totalité concrète. En tant que général, il n'est pas encore réel dans le sens strict du terme. Ce qui est réel, c'est l'acte de jugement tel que « ce cahier est bleu ». En revanche, le contenu spécifiquement déterminé comme « cahier bleu » n'est pas réel, mais il est un contenu idéal spécifiquement déterminé par une articulation des significations. Ce contenu ne constitue même pas une représentation individuelle, dans l'acception plus rigoureuse du mot, comme le contenu d'un acte individuellement déterminé. En termes plus succincts, il a un statut ontologique incomplet, « diminué » par rapport à la pleine détermination de l'acte individuel. Ainsi, dans l'acte complet, nous avons un « ceci » : cette perception, ce souvenir, cet espoir, dont la matière peut être conçue comme une essence commune qui n'est pas encore un « ceci » et qui ne peut le devenir qu'au sein de l'acte complet. « L'élément commun consiste en une essence intentionnelle complète »⁴⁰⁴.

Comment l'objet transcendent à la conscience, et, de ce fait, à la description psychologique, peut-il avoir « une valeur d'un objet intentionnel pour un acte dans lequel il ne se retrouve en aucune façon ? » L'acte est relié à son objet, parce qu'il est complètement déterminé par lui. Les déterminations d'un acte ne sont rien d'autre que

⁴⁰⁴ *RL 2-II*, p. 262. En allemand la phrase originale est comme suivante : « das Gemeinsame besteht in einem vollen intentionalen Wesen. » *Hua XIX-1*, p. 470.

les intentions de signification, qui sont présomptivement en corrélation avec les prédicats de l'objet intentionnel. Je me suis dirigé donc, ma recherche du chien, vers celui-ci parce que mon regard est déterminé par les marques de l'objet anticipé ; un animal, quadrupède, brun etc. Dans mon intention, elles sont incluses en tant que significations, en tant que déterminations de celle-ci. Il convient alors de se demander quelles autres déterminations peuvent individuer le contenu représentatif de mon acte ? En outre, il est légitime de questionner Husserl sur un point crucial : Ces déterminations proviennent-elles de l'objet, ou les considère-t-il comme étant attachées aux circonstances réelles de la perception, parmi lesquelles se trouve le sujet percevant ?

Pour une démarche de pensée qui identifie la signification à l'espèce, il est tout naturel d'en déduire que toute détermination dans la matière n'est qu'une spécification. Or, le défaut de la théorie husserlienne surgit dans ce contexte précis. En effet, bien qu'il ait rompu avec une conception de l'intentionnalité fondée sur l'image, Husserl continue de se rattacher à une tradition qui l'identifie avec l'espèce, une autre dimension sémantique du *species* latin. Ainsi, la détermination complète de l'acte, dans la mesure où elle est entendue comme une individualité empirique et réelle, demeure en fait incomplète, formelle et dépourvue de sa détermination individuelle ultime.

Certes, il faut très précisément identifier l'origine de cette défaillance. L'origine du problème est moins dans une conception d'intentionnalité qui laisse l'acte de la conscience déterminé par un contenu idéal que dans une conception qui l'identifie à l'espèce. Et donc, dans les *Recherches*, non seulement l'objectivité de l'individuel *extra mentem* reste en dehors de la description phénoménologique ; de la même manière que celui-ci, en guise d'une réalité empirique qui a sa place dans le temps objectif, le vécu individuel est aussi exclu du domaine de la phénoménologie, cela au moins dans son individualité ultime.

En d'autres termes, la défaillance réside davantage dans une conception qui associe la signification à une entité abstraite telle que l'espèce, plutôt que dans une approche qui reconnaît l'idéalité du contenu. Étant donnée une telle identification, pour expliquer la détermination individuelle de l'acte Husserl revient à la présupposition métaphysique de l'individualité réelle de l'acte. Parce que, comme le

précise assez rigoureusement Jean-François Lavigne, dans *Recherches logiques*, Husserl n'a pas encore d'autre moyens pour penser l'individuel. De ce fait, il est crucial pour nous de bien cerner l'origine de ce problème pour pouvoir le résoudre efficacement. Dans les *Recherches*, la description phénoménologique ne prend pas en compte l'objectivité de l'individu en dehors de l'esprit, ni la réalité empirique de l'expérience individuelle en tant qu'entité singulière. Il est donc nécessaire de revisiter et d'approfondir notre compréhension de la conscience pour mieux saisir sa nature et son fonctionnement.

En résumé, il convient de souligner que la conjonction des deux énoncés suivants conduit à considérer l'acte individuel et son contenu comme un enjeu phénoménologique :

- L'objet n'est rien dans l'intention
- L'essence intentionnelle ne crée pas la représentation.

En effet, si l'individualité d'un vécu ne découle ni d'un lien causal avec l'objet transcendant, ni de l'essence intentionnelle qui lie l'acte à cet objet, son caractère singulier est alors simplement une hypothèse pure. Dans *Recherches logiques*, il apparaît clairement un réalisme des actes, dans la mesure où Husserl ne fournit aucune explication phénoménologique de leur existence individuelle. Ainsi, bien que les positions de Brentano et de Husserl dans *Recherches logiques* diffèrent radicalement en ce qui concerne le contenu idéal et les objets généraux, elles ne sont pas si éloignées quant à la réalité des vécus ou des états mentaux.

Or, il s'avère que la conscience temporelle joue un rôle crucial. Cependant, pour inscrire la problématique de la conscience du temps dans son contexte adéquat, il ne suffit pas de concevoir l'individualité dans un processus d'individuation réel. Il est impératif de tenir compte de l'identification de l'idéal à l'espèce et d'interroger les effets spécifiques sur la compréhension du réel. En effet, étant donné que la description finalise les différences spécifiques, une phénoménologie de la conscience du temps doit mettre en évidence l'apparition tangible du spécifique au sein du continuum temporel.

Ce n'est évidemment pas une propriété phénoménologique accidentelle des perceptions phénoménologiquement caractérisées comme perceptions du même objet qu'elles soient sujettes à identification, et de même ce n'est évidemment pas une propriété accidentelle des perceptions phénoménologiquement caractérisées comme perceptions d'objets différents qu'elles soient identifiées et qu'elles excluent de telles identifications qui résistent à l'intention d'identité et, au lieu d'établir une identité, établissent une conscience évidente du conflit. Il ne s'agit pas de propriétés phénoménologiques accidentelles, mais plutôt essentielles, fondées sur la nature des perceptions en question. A partir de l'identification, nous affirmons avec évidence : L'identification appartient au contenu propre des deux perceptions, à leur nature spécifique, non à leur nature individuelle ; Ce qui importe n'est pas qu'ils se trouvent maintenant et ici dans cette conscience concrète, en relation avec d'autres expériences⁴⁰⁵.

Selon toute apparence, il semble que ce texte d'Husserl aborde la question de savoir si, dans l'identification perceptive de l'objet, la perception est totalement (c'est-à-dire individuellement) déterminée ou non. Si une perception P était individuellement déterminée par l'objet perçu, alors une autre perception du même objet, P1, lui serait identique. Or, comme la perception est toujours partielle, chaque perception se différencie des autres par les parties qu'elle implique, et donc par son indétermination. Selon l'essence de la perception, elles restent identiques, mais « le sens n'est pas complètement identique »⁴⁰⁶.

Dans la mesure où l'identification de la chose transcendante s'effectue selon l'espèce, la détermination de l'acte dans cette identification est également spécifique. Bien entendu, la mise en relation du logique et du psychologique constitue la seule forme possible d'élucidation de la connaissance. Jusqu'à ses travaux logiques ultérieurs, rassemblés dans *Logique formelle et logique transcendantale*, les efforts de Husserl se focalisent sur cette relation. Nous verrons que le point de vue des *Recherches logiques* sera amélioré concernant cette question, mais la problématique demeure inchangée. Pour mieux exprimer les limites de la logique de subsomption

⁴⁰⁵ « Es ist nun offenbar keine zufällige phänomenologische Beschaffenheit der Wahrnehmungen, die phänomenologisch als Wahrnehmungen desselben Gegenstandes charakterisiert sind, dass sie sich in die Identifikation schicken, und ebenso ist es offenbar keine zufällige Eigenschaft von Wahrnehmungen, die phänomenologisch als solche von verschiedenen Gegenständen charakterisiert sind, dass sie solche Identifikationen ausschließen, dass sie der Intention auf Identität sich widersetzen und statt eines Identitäts- vielmehr ein evidenten Widerstreitsbewusstsein fundieren. Es handelt sich nicht um zufällige phänomenologische Beschaffenheiten, sondern um w e s e n t l i c h e, im Wesen der betreffenden Wahrnehmungen gründende. Aufgrund der Identifikation konstatieren wir mit Evidenz: *Die Identifikation gehört zum eigenen Inhalt der beiden Wahrnehmungen, zu ihrem spezifischen Wesen, nicht zu ihrem individuellen*; nicht darauf kommt es an, dass sie jetzt und hier in diesem konkreten Bewusstsein, in diesem Zusammenhang mit anderen Erlebnissen sich finden ». *Hua XXXVIII*, p. 16.

⁴⁰⁶ *Hua XXXVIII*, p. 17

proposée par Husserl pour lier l'acte psychologique et la signification idéale, nous pouvons citer un texte de Rudolf Bernet, qui résume bien les progrès et les limites des *Recherches logiques* à cet égard.

Mais il faut bien avouer que l'« application » de la logique aux actes de connaissance reste passablement obscure aussi longtemps que le processus de la « particularisation» (*Vereinzelung*) des idéalités logiques n'est pas déterminé avec plus de précision. D'une part, Husserl répète sans cesse qu'une essence logique ne peut se particulariser que dans une espèce (*Spezies*) idéale subordonnée et non pas dans un fait (*Tatsache*) empirique (§ 46 et passim). D'autre part, il proclame solennellement (et en italiques) que : « La vérité est une idée dont le cas particulier (*Einzelfall*), dans le jugement évident, est un vécu actuel (*aktuelles Erlebnis*) » (§51, p. 190)⁴⁰⁷.

Est-ce qu'une théorie complète de l'individuation et de la particularisation subjective (de l'individuation des actes) est élaborée de manière suffisante dans les *Recherches logiques* ? Il nous semble impossible de répondre affirmativement à une telle question, pour des raisons très clairement résumées par Bernet, et selon le propre aveu de Husserl selon lequel « l'essence intentionnelle n'épuise pas l'acte ». En fin de compte, le concept de la vérité exige plus qu'une détermination spécifique et requiert que l'individu soit intégralement conçu du point de vue de la raison. Une telle exigence nous invite à repenser le concept de l'idéalité au-delà des propositions d'une logique des espèces, ce qui devient évident. En effet, une telle demande d'une théorie subjective de l'individuation doit se réaliser dans la dimension psychologique.

2.4. Les termes « occasionnels » et la représentation

Comme la *Deuxième recherche* identifie le contenu idéal de signification à l'espèce, laquelle est spécifiquement identique dans différents vécus individuels qui l'ont en tant que contenu, le cas des expressions dont les significations changent à chaque occasion de leur usage semble faire exception et pose ainsi un défi à la théorie husserlienne. Par exemple « quand quelqu'un dit « ceci », il n'éveille pas directement chez son auditeur la représentation de ce qu'il vise, mais tout d'abord la représentation ou la conviction qu'il vise une chose se trouvant dans son champ intuitif ou mental »⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ « Sur le sens de l'idéalisme husserlien : les modes d'être des objets et la conscience intuitive », dans *La représentation vide*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris, P.U.F., 2003, p. 225-249.

⁴⁰⁸ *RL 2-I*, p. 96.

Comme il devient visible dans ce passage, dans le cas des termes occasionnels, la signification du terme change à chaque usage. Ainsi, la différence entre la signification spécifique et la représentation ou l'occurrence individuelle semble s'effacer. Pour le projet de Husserl, qui vise à refonder la logique en tant que théorie de la science et science des « pures significations », la perte de cette dualité, ou plus abruptement, la fusion de l'idéal dans le contingent, constitue un défi potentiellement dévastateur.

Le contenu intentionnel et idéal étant identifié à l'espèce, l'individualité ultime de la chose, identifiée par une expression indexicale, et l'individualité ultime de l'acte, c'est-à-dire sa réalisation dans une représentation et donc son appartenance à moi, sont des questions suspendues dans *Recherches logiques*. La première intuition de Husserl était que toute individualité peut être saisie du point de vue de la signification, c'est-à-dire, du point de vue idéal. Nous montrerons que cette conception naïve de l'idéalité se modifiera de manière remarquable. Certes, la tendance à voir dans l'individuel, et dans l'individu temporel, une idéalité qui s'individue sera prédominante, même dans les analyses sur la conscience du temps, qui sont généralement centrées sur la constitution des objectivités de niveau inférieur. Plus rigoureusement, quelle que soit la profondeur de l'analyse dans la direction du sensible, Husserl réussira à y trouver un élément idéal qui fragmente le temps immanent des vécus sensibles et forge des unités discrètes.

Nous pouvons avancer que, bien que l'on puisse dégager, à partir des textes husserliens, des passages allant dans un sens contraire, il en ressort, en accord avec l'esprit de sa pensée, qu'il n'existe pas un niveau entièrement homogène des vécus sensibles qui ne se distinguent pas sous un aspect quelconque, étant donné que l'essence d'un vécu réside précisément dans sa différenciation au sein du flux de conscience.

Il est également clair que le concret dont il est question ici, dans *Recherches logiques*, correspond à l'essence intentionnelle. La représentation dans son individualité ultime, en tant que fait empirique, demeure en dehors de la description phénoménologique, car elle possède un surplus empirique. Ainsi, le concret évoqué par Husserl se résume à l'unité de l'acte et de la qualité, car l'essence intentionnelle ne

se confond pas avec la représentation empirique. « Ici, l'intuition individuelle, variant suivant le cas, doit intervenir, le retour sur les idées objectives antérieurement exprimées ne suffit pas »⁴⁰⁹.

En suivant cette assertion, il apparaît légitime de se questionner si cette intervention de l'intuition ne constitue pas l'essence même de l'individuation de tout contenu. Il serait pertinent également de se demander si l'utilisation du terme "ceci" représente le fondement originel à partir duquel toute signification trouve sa spécification. En gardant à l'esprit la possibilité d'approfondir ces aspects dans le chapitre suivant, il convient d'indiquer que ces interrogations fourniront à Husserl l'opportunité de réviser sa théorie de la signification de manière générale.

La force de la signification réside dans la tendance qu'elle sous-tend. Et cette tendance est vers le réel. En effet, dans le monde réel, il n'existe pas un chien en général ; par conséquent, aucun usage concret, c'est-à-dire aucun usage orienté vers une certaine direction du mot « chien » ne fait référence au chien en général, mais vise plutôt un chien individuel comme sa concrétisation. Étant donné que la nature commune du chien ne se réalise que dans le fait d'être tel ou tel chien, cette concrétisation individuelle constitue l'essence dynamique de toute intention de signification. Cette individualisation s'opère même avant d'atteindre sa pleine réalisation en aspirant à remplissement.

Dans *Recherches logiques*, la singularité du terme occasionnel n'est pas abordée de manière fondamentalement différente des autres expressions. Tout comme un nom générique, un mot tel que « moi » est également envisagé « sur le mode de la subsumption », conformément à sa fonction générale d'indiquer le sujet du discours. Les circonstances intuitives qui servent de base à la relation actuelle ne déterminent pas la signification spécifique du terme. À cette époque, comme le souligne également Lavigne, Husserl considérait que l'unité descriptive d'une science dépendait de l'unité de la classe, de la détermination ontique de l'unité individuelle par celle-ci⁴¹⁰. Ainsi,

⁴⁰⁹ RL 2-I, p. 97.

⁴¹⁰ Voir Jean-François Lavigne, « La prétendue 'neutralité métaphysique' des Recherches logiques : quelques leçons pour une théorie fidèle de ma première théorie phénoménologique de la connaissance », dans *La représentation vide*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris, P.U.F., 2003.

deux types d'individualité ultime demeuraient en dehors du domaine de la science descriptive : le vécu en tant qu'événement réel dans le monde, et l'objet transcendant ou l'objet pur et simple. Par conséquent, malgré leur différence radicale du point de vue de la distinction des phénomènes physiques et psychiques issue de la pensée de Brentano, ils partagent tous le trait commun et essentiel de leur statut ontique en tant que réalités empiriques.

En effet, la réalité empirique du vécu, bien qu'elle ne fasse pas l'objet de la description phénoménologique, est présumée tout comme celle de l'objet transcendant, étant donné que, « Husserl à cette date ne connaît pas d'autre modalité ontique de l'individuel que la singularité de *fait empirique* »⁴¹¹.

Quelle pourrait être une autre modalité de la singularité en dehors d'une réalité empirique ? Nous soutenons que cette modalité sera rendue possible à penser par la réduction transcendantale. L'individualité psychique, dans *Recherches logiques*, est envisagée initialement comme un fait empirique, *conçu sous la généralité de l'espèce mais posé en tant qu'une réalité objective*. Après les *Recherches logiques*, l'idéalité de la signification et l'individualité absolue du vécu ne sont pas remises en question. Ce qui sera remis en cause, c'est le modèle, la logique de subsomption, selon lequel l'individu n'est jamais imprégné de rationalité, reste toujours indéterminé et, comme le souligne Natorp, irrationnel par rapport à la signification idéale.⁴¹² La stabilité de la logique de subsomption suggère discrètement que l'individualité de l'individu, même dans le cas de l'individualité psychique, trouve son origine ailleurs, dans le monde réel ou dans l'espace-temps réel qui le caractérise.

2.5. La synthèse de transition ou le temps de la synthèse

Notre objectif dans cette section conclusive du chapitre n'est pas de proposer une lecture exhaustive de la conscience du temps chez Husserl, ni de s'aventurer dans les

⁴¹¹ Jean-François Lavigne, *ibid.*, p.195.

⁴¹² « Le niveau de la pure subjectivité serait ainsi le niveau de l'absolue indétermination ». Natorp, « *Fondation objective et subjective de la connaissance* », dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, sous la direction de Marc de Launay, Paris, Vrin, 2000, p. 137. Voir également Bruce Bégout, « *La réverbération logique. La phénoménologie des « Prolégomènes à la logique pure » de Husserl* », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 99, n 4, 2001. p. 564-592.

terrains complexes des questions auxquelles un concept du temps transcendantal, qualifié par Husserl lui-même du « plus délicat de tous les problèmes phénoménologiques »⁴¹³, renvoie. Notre propos est simplement d'éclairer le rôle du concept de l'espèce dans les écrits traitant de la conscience du temps aux alentours des années 1905-1907, une période durant laquelle le concept de réduction transcendantale commence également à se former.

La conscience du temps, comme le suggère l'analogie du « flux temporel » chère à Husserl, est considérée comme une continuité. Ainsi, si nous examinons tout particulièrement le rôle de l'espèce intelligible, de la signification, il est nécessaire de comprendre ce que signifie identifier au sein d'une continuité. Autrement dit, quelle est la fonction temporelle de l'espèce dans l'actualisation individuelle d'un acte de représentation du rouge ici et maintenant ? Cette question nous amène au concept de perception en tant qu'identification.

Cependant, l'espèce, en tant qu'essence spécifique et idéale du vécu, ne peut pas intervenir dans le déroulement des actes, ces derniers étant concrets dans la « synthèse de transition ». Dès lors, comment l'espèce fonctionne-t-elle dans ce contexte ? Cette question nous amène à nous interroger sur l'origine de la notion de « matière temporelle » évoquée par Husserl, une matière qui se spécifie dans le temps.

Pour identifier un objet se déployant dans le temps, il est nécessaire de le faire à travers le prisme de l'espèce : « Le cas singulier de l'*espèce*, ce brun, est ici l'identique de la visée »⁴¹⁴. Cette analogie est particulièrement éloquente. En effet, Husserl reprend l'idée selon laquelle l'espèce et le cas singulier se superposent dans l'intention et réintroduit cette superposition dans le flux temporel des vécus, d'où émerge la notion d'une conscience du temps comme conscience de la synthèse. Cette idée, qui illustre la collaboration entre la condition (l'espèce déterminante) et le conditionné (le « ceci » apparaissant), pourrait-elle être à l'origine de la notion de temps transcendantal ? Comme précédemment expliqué, la conscience n'est pas une simple succession de sensations ; c'est une « conscience spécifique de continuité »⁴¹⁵ où l'espèce idéale joue

⁴¹³ *PCT*, p. 168.

⁴¹⁴ *PCT*, p. 140.

⁴¹⁵

un rôle déterminant. En effet, reprenons le même exemple : l'espèce « rouge » n'est pas « dans » le flux, car elle n'est pas présente dans ce « ceci » en constant changement. Cependant, elle opère, pour ainsi dire, de manière verticale, en tant que principe d'identification de ce « ceci ». Ce qui demeure immuable, c'est la condition d'identification représentée par l'espèce. C'est cette condition qui rend possible la perception d'un élément identique à travers le temps.

L'idée fondamentale réside une fois de plus dans le fait qu'il ne faut pas confondre l'identité de l'espèce (brun) avec l'individualité de ce brun :

On ne doit pas confondre la conscience d'identité, ou d'unité sans interruption avec la conscience tout autre d'un tout de moments temporellement-continûment alignés l'un après l'autre. En vivant dans la conscience d'identité, nous avons dans le continuum permanent, dans le flux continu de l'allongement temporel, continuellement une seule chose. L'objet n'est pas l'extension, mais ce qui s'étend ⁴¹⁶.

Le contenu spécifique de l'identification est ce qui confère au flux temporel son contenu objectif individuel, que Husserl appellera de manière plus précise le « contenu de validité ». Il s'agit d'une règle permettant d'identifier ou de différencier un intervalle temporel d'un autre. Grâce à cette règle, on identifie le moment individuel, ce qui rend ce temps transcendantal. En effet, c'est un moment individuel intentionnellement construit, détaché et constitué par le remplissement des pures possibilités dans l'identification. Le flux est transcendantal parce que les conditions de possibilité y sont effectuées. Or, dans la mesure où ma représentation intuitive est déterminée par cette idéalité, elle doit également être identifiée par le moyen de cette espèce. Husserl l'explique de la manière suivante :

Dans la représentation intuitive, l'individuel est *introuvable* ; ... mais dans la continuité du changement nous « constatons » une identité. (Constater n'est évidemment pas trouver là un *contenu*).

La propriété constitutive n'est pas identiquement la même, rouge se transforme en orange, mais orange n'est pas identique à rouge. *Seul le genre au sens d'Aristote reste identiquement le même*. L'objet (Objekt) rouge antérieur est maintenant orange, l'objet (Objekt) est le même. Peut-être l'identique est-il bien un abstrait ; la forme complexe de l'objet (Objekts), le genre aristotélicien (avec un certain élargissement), sont-ils identiquement le même pour la forme originelle et changée? Mais alors, on ne se contentera pas de dire : la chose est la même⁴¹⁷.

⁴¹⁶ PCT, p. 141.

⁴¹⁷ PCT, p. 144.

Ainsi, d'une part, Husserl élargit son concept d'idéalité, et d'autre part, le caractère indéterminé de la représentation intuitive peut être perçu comme la condition ultime de la possibilité d'une connaissance empirique, qui, en dernière analyse, est une forme de contenu idéal. Le temps n'est pas simplement une succession de composants réels et individuels : le moment, vu d'un point de vue transcendantal, est détaché et organisé par le contenu idéal.

Pour illustrer cette idée, imaginons une série de sensations. Supposons qu'il existe une séquence temporelle : $t_1, t_2 \dots t_n$. Si dans t_1 , je vois l'image d'un homme, et dans t_2 , une image de vêtements. Dans une telle série de sensations, les motivations déterminant ma conscience sensible ne sont pas décrites sans prendre en compte le contenu spécifique de l'intention. Par exemple, si je cherche un homme en regardant autour de moi, le passage d'un intervalle à l'autre commence à montrer un changement de modalité. Plus précisément, si je me rends compte que ce que je prenais pour un homme est en fait un vêtement suspendu, il ne s'agit pas seulement du changement de la perception (la figure que je décodais), mais aussi de la modalité de mon intention, car je passe du mode de croyance au mode de non-croyance.

Pour parler de ma représentation intuitive, dois-je recourir à son contenu idéal spécifique? En effet, c'est par ce contenu idéal qu'une expérience se différencie d'une autre, qu'une sensation se distingue d'une autre. Cela réaffirme donc encore plus fortement la position des dernières pages des *Recherches logiques*, qui insistaient sur le fait que même les représentations intérieures, les perceptions dites internes, nécessitent, comme toute évidence, une identification. Donc, un acquis fondamental des premières leçons et des manuscrits sur la conscience du temps est de réaffirmer que les individualités immanentes sont aussi issues d'une identification.

Certes, à l'instant où une différence spécifique ne suffit pas pour une telle identification et pour expliquer les différences numériques des contenus sensibles, devrais-je recourir à l'idée d'une différenciation homogène et mathématique pour trouver l'individuation ultime ? Cela n'impliquerait-il pas un retour à l'idée d'un temps objectif qui existerait avant la différenciation des vécus ? Enfin, si une présupposition agit toujours comme une détermination ultime dans notre description

phénoménologique, pourquoi devrions-nous faire l'hypothèse d'un temps phénoménologique à travers lequel apparaissent les objets temporels ?

Tel est le dilemme dans lequel se trouve Husserl au moment où il écrivait le *Manuscrit de Seefeld* en 1905. Dans ce manuscrit, Husserl tente d'expliquer l'individuation d'un contenu sensible par le moyen de sa durée, de la phase temporelle que ce contenu remplit. Cependant, comme Husserl n'arrive pas à cette époque à réconcilier l'idéal, toujours saisi en tant que qualité spécifique, et l'individuel, il conclut dans ce texte par distinguer un temps immanent et un temps objectif. Le temps immanent est le flux des actes individuels au sein de la conscience, tandis que le temps objectif est le temps des objets qui apparaissent avec leurs qualités dans l'expérience extérieure. Cette distinction entre temps immanent et temps objectif montre l'effort de Husserl pour éviter de tomber dans le piège du réductionnisme immanent. Il veut différencier la manière dont le temps est vécu intérieurement par la conscience et la manière dont il est mesuré et structuré extérieurement dans le monde objectif. Cette dualité permet de comprendre non seulement la perception intérieure du temps, mais aussi comment cette perception se juxtapose avec la réalité extérieure.

Ici, nous souhaitons faire l'hypothèse que, selon Husserl, pour expliquer la différenciation temporelle sans retomber dans la présupposition du temps objectif, il faut s'appuyer sur l'idée d'une idéalité individuelle. Cette idéalité individuelle pourrait prendre la forme d'une vérité individuelle, en réponse aux défis posés par la différence entre le temps immanent et le temps objectif. En effet, l'idéalité individuelle pourrait être comprise comme une sorte de cadre structurant interne qui permettrait à chaque acte intentionnel de se distinguer de manière unique tout en maintenant une cohérence temporelle. Dans cette perspective, la vérité individuelle devient une mesure interne de validité et de cohérence des vécus temporels, sans recours à une objectivité extérieure. Une telle projection, qui rapproche la conscience intime du temps et la détermination individuelle du vécu en fonction d'une validité, peut être confirmée par un passage extrait des *Idées I*, où Husserl décrit l'idéal, pour toute activité de connaissance, comme étant de ramener son objet à une donation originaire, c'est-à-dire une donation individuelle.

Pourtant, *en tant qu'idée* (au sens kantien), *l'état de donation parfaite est de même préfiguré* – comme un système, absolument déterminé en son type eidétique de processus infini

d'apparaître continu ; ou si l'on veut, à titre de champ de ce processus, un *continuum d'apparitions* déterminé *a priori*, comptant des dimensions différentes mais déterminées, et régi par une légalité eidétique fixe⁴¹⁸.

Pour revenir à l'année 1905, on peut dire que Husserl, toujours dans le sillage de son maître, suit le paradigme aristotélicien dans ce manuscrit très remarquable pour le développement de sa pensée. Comme le dit Husserl lui-même, « le temps se laisse bien déterminer en l'espèce », ⁴¹⁹ il est donc aisé de percevoir un parallélisme entre le continu spatial brentanien et le continu temporel husserlien.

Si l'on estime que Husserl échoue dans ce texte à atteindre l'idée authentique du temps transcendantal, il convient de souligner la différence entre l'idée du temps immanent et celle du temps transcendantal, telle qu'elle sera développée dans les années suivantes. Comme mentionné dans le texte tiré des *Idées I*, le flux est un continuum de vécus individuels qui s'individualisent désormais en fonction de « l'idée d'une donation parfaite préfigurée ». Il convient d'abord de rappeler que ce point de vue cognitif s'approche de la perspective de la *Sixième recherche*. Dès lors, les vécus ne sont plus pensés uniquement comme des individus appartenant à une espèce idéale, mais comme des individus qui s'individuent en fonction des lois eidétiques qui régissent le processus de connaissance. L'idée d'une donation parfaite, une idée au sens kantien à laquelle nous reviendrons en détail, fournit évidemment les lois d'individuation des composants de ce continuum. Encore une fois, le vécu est le réel individuel ; il est individué dans le flux de conscience qui s'organise selon les normes prescrites par cette individualité idéale et objective. Ce *continuum*, qui est le temps transcendantal, est donc défini comme un champ de déterminations infinies, de vécus qui s'ajoutent à l'évidence présomptive dans le but de la connaissance, et de motivations de sens qui individualisent les vécus en leur attribuant une « place déterminée » dans le continuum, en tant que composants réels et individuels d'un flux de conscience.

Donc, selon le point de vue transcendantal, les idéalités ne sont plus prises comme des essences spécifiques, mais comme des acquis de l'activité cognitive ou de l'aspiration à la vérité. Toutefois, cela ne change rien à l'égard de la fonction d'un

⁴¹⁸ *Idées I*, p. 422-423.

⁴¹⁹ *PCT*, p. 149.

élément qui n'est pas temporel, mais qui intervient dans l'écoulement du temps. Si l'idéal prend son rôle dans le flux temporel, c'est en fonction d'une idée individuelle. C'est le renouveau du point de vue transcendantal. Selon ce nouveau schème, la différence ne résidera pas entre l'idéalité spécifique et la réalité individuelle, mais plutôt entre l'idéalité acquise en tant que signification et l'idéalité que nous cherchons à établir comme vérité individuelle (qui est aussi une idée au sens kantienne). En tout état de cause, la fragmentation du temps procède d'une idéalité et se forme sous l'effet d'un élément qui est idéal fixé ou acquis. Cet élément n'est pas intrinsèquement lié à l'écoulement temporel, mais il constitue la condition nécessaire à l'émergence des unités discrètes dans cet écoulement.

Certes, la dualité entre l'idéal en tant qu'espèce et le réel en tant qu'individu est encore prévalente à la période du *Manuscrit de Seefeld*. En effet, dans une lettre écrite à Brentano le 27 mars 1905, Husserl exprime de manière explicite qu'entre les deux, il n'existe qu'une relation contingente voire hasardeuse.

Les lois purement logiques et mathématiques sont des lois d'essence, et les lois d'essence appartiennent avant tout et proprement aux « essences » en question, qui sont les essences conceptuelles. Ce n'est que de manière inauthentique, et par hasard, qu'ils appartiennent à une conscience individuelle dans laquelle peuvent se trouver des cas individuels correspondant à ces essences (espèces). Il existe sans aucun doute un lien étroit entre la théorie générale de l'essence et la psychologie descriptive. Car là où celle-ci, par une approche purement immanente et analytique, cherche à déterminer les types d'éléments et les formes primitives de connexion qui apparaissent dans la conscience humaine, les lois essentielles appartenant à ces types entreront également dans une certaine mesure en considération car elles caractérisent également ces vécus⁴²⁰.

Comme en témoigne cette lettre, Jean-François Lavigne a parfaitement raison lorsqu'il remarque, de manière très éloquente, que Husserl n'envisage pas toujours, selon ce qu'il écrit ici, une autre forme d'individuation que celle d'une réalité

⁴²⁰ « Rein logische, mathematische Gesetze sind Wesensgesetze, und Wesensgesetze gehören primär und eigentlich zu den betreffenden "Wesen", den begrifflichen Essenzen. Nur uneigentlich, zufällig gehören sie zu dem etwaigen individuellen Bewußtsein, in dem sich diesen Essenzen (Species) entsprechende Einzelfälle finden mögen. Zweifellos, es besteht eine nahe Beziehung der allgemeinen Wesenslehre zur deskriptiven Psychologie. Denn wo diese, rein immanent und analytisch verfahren, die Arten von Elementen und primitiven Zusammenhangsformen festzustellen sucht, die im menschlichen Bewußtsein auftreten, werden auch in gewissem Maße die zu diesen Arten gehörigen Wesensgesetze, als sie mitcharakterisierend, in Betracht kommen ». *Briefwechsel I, Die Brentanoschule*, p. 37.

contingente. Il ne dispose pas de l'idée d'une individualité formée purement en fonction de l'idéal ou en fonction de l'évidence en tant que norme.

Le vécu, le vécu en tant que fait individuel, est posé comme réellement existant, et du point de vu phénoménologique, du point de vue de tout qui peut être décrit comme le progrès de la signification, il est complètement déterminé et c'est dans cette détermination qu'il est en relation à son objet. Certes, cette détermination spécifique ne fait que lui conférer une matière descriptive, une possibilité de se relier à son objet, et ne produit en aucun façon la réalité du vécu. L'existence du vécu en tant que chose temporelle est présupposée en dehors ou au-delà de l'essence intentionnelle, par l'unique raison que par celle-ci Husserl entend, une détermination spécifique.

En passant de Brentano à Husserl, une rupture significative se manifeste concernant la « mécanique » de l'intentionnalité, une percée réalisée même avant *Recherches logiques*, aux alentours de 1894. Chez Husserl, l'intentionnalité n'est plus comprise selon le paradigme de l'image, mais sous le paradigme logique, et est appréhendée en tant que signification. Néanmoins, la signification, cette fois-ci identifiée à l'espèce (dans le sens platonicien d'eidos ou dans le sens aristotélicien), introduit une autre compréhension du concept d'espèce dans la conception husserlienne de l'intentionnalité. En fin de compte, cela conduit à ce que l'individuel empirique demeure incomplet du point de vue de la description. Par la détermination descriptive, Husserl continue à entendre une détermination spécifique du vécu.

La défaillance de cette identification, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, est rapidement reconnue par Husserl lui-même. Cette interprétation des pures significations, présentée comme une lecture de la théorie platonicienne des idées, est contestée par les néo-kantiens, notamment Natorp et Emil Lask, qui préconisaient une lecture de Platon considérant les idées comme des objets intentionnels⁴²¹. Ce dernier, en particulier, a vivement critiqué Husserl en écrivant : « Si Platon s'était contenté de cet enthousiasme logique pour les « significations pures », il n'aurait probablement pas été le divin Platon, mais l'auteur des *Recherches logiques* de Husserl »⁴²².

⁴²¹ Natorp, « *Sur la théorie platonicienne des idées* », dans Arnaud Dewalque (ed.), *Sur la théorie platonicienne des idées*, Paris, Vrin, 2021.167.

⁴²² Voir Arnaud Dewalque, « *Introduction* ». *Ibid.*, p. 78. Emil Lask, *Gesammelte Schriften III*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1924, p. 52.

Le dit enthousiasme derrière l'opposition de l'acte individuel à la signification pure en tant qu'espèce a très probablement été de réfuter le psychologisme. Cependant, la remise en relation sous forme de spécification, par un schème, montre que Husserl affirme que l'essence intentionnelle ne crée pas ni n'épuise la représentation. Le principe d'individuation ultime de l'acte, au-delà de l'essence individuelle, *est simplement* un fait empirique.

Dans *Recherches logiques*, Husserl maintient la dualité de sa théorie de l'intentionnalité. D'une part, il défend une théorie du contenu idéal et une théorie du jugement au service du concept de vérité, considéré par Husserl comme le moyen terme d'une relation intentionnelle. En effet, c'est dans le jugement qui cherche la vérité qu'une représentation a véritablement un objet. D'autre part, il perçoit dans l'individualité de l'expérience vécue un fait objectif et n'a pas encore les moyens d'expliquer la relation entre les deux. Sans une telle explication, l'essence intentionnelle demeure une généralité. Les cas d'expressions occasionnelles ne sont donc pas simplement des symptômes accidentels d'une théorie qui réussit à expliquer, au moins généralement, l'occurrence d'une représentation individuelle dans ce cadre d'idéalité.

« Une science définitive de la réalité » comme l'écrira Husserl dans son cours intitulé *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, « occasionne une science de l'essence générale de la réalité en général, non pas de la réalité factuelle, mais de ce qui appartient pour la pensée à la réalité en tant que telle, au matériau (Stoff) formé en tant que tel, mais pas du point de vue de la simple forme »⁴²³. Une telle science, qui prendra la forme d'une philosophie transcendantale, exige, selon Husserl, l'élargissement du point de vue formel. Il semble que cette exigence implique également l'abandon du point de vue de la pure signification idéale, captée comme une forme ou l'essence générale de l'acte. Par conséquent, pour les développements ultérieurs de la pensée de Husserl, et donc pour notre travail, il est essentiel de mettre en lumière le lien entre une théorie de la signification reformulée et une théorie de la subjectivité transcendantale. En effet, c'est dans l'établissement de ce lien qu'une

⁴²³ *ILTC*, p. 154.

phénoménologie de l'individuation en tant que doctrine transcendantale devient essentielle.

La seule façon dont on pourrait légitimer l'élargissement de l'idée de la logique à l'ontologie réelle apriorique, ce serait en disant ceci : *d'après son but ultime, toute connaissance est rapportée à la réalité et dirigée sur elle*. Est logique tout ce qui nous aide à connaître la réalité, tout ce qui appartient a priori à la possibilité de la connaissance de la réalité⁴²⁴.

Avant d'aborder le tournant transcendantal de la phénoménologie husserlienne dans le chapitre suivant, nous sommes encore confrontés à un problème à double aspect. Comment, tout comme l'espèce idéale du rouge en général s'individue dans ce contenu individuel, ce rouge spécifique, et comment mon acte de vision du rouge se différencie-t-il des autres vécus du même type ?

Nous pouvons conclure que la théorie de l'intentionnalité défendue dans *Recherches logiques* est une théorie des actes qui ont leurs contenus idéaux déterminés de manière spécifique. Cependant, comme toute spécification avant l'intervention d'une intuition insuffisante pour déterminer l'individuation du contenu tel que « ceci », cette théorie doit ultimement se transformer en une théorie de l'intuition en tant que finalité de la connaissance. Bien que cet aspect téléologique de l'intentionnalité soit suggéré, il n'a pas été pleinement élaboré dans les *Recherches*.

Ainsi, deux points de fragilité demeurent dans la théorie husserlienne du contenu : le premier concerne le défi posé par les termes occasionnels, et le deuxième concerne la présupposition métaphysique de l'acte individuel qui entretient une relation aléatoire avec son espèce. La suite problématique de la théorie réside dans le fait que l'acte individuel réel n'appartient à son espèce idéale, en tant qu'essence, que de manière incertaine. En effet, dans les *Recherches*, une théorie idéale de l'individuation n'a pas été proposée.

Il est intéressant de noter que ces deux déficiences ne sont pas simplement des équivalences artificielles ou hasardeuses, mais plutôt qu'elles sont liées, du moins d'un point de vue problématique, aux deux aspects du problème brentanien qui se sont cristallisés vers la fin de la partie précédente. En réalité, la question de la signification

⁴²⁴ *Ibid.*

de "ceci" n'est qu'une occurrence logique de la question de la représentation individuelle. D'autre part, la présupposition de la réalité individuelle de l'expérience, même si elle n'est pas exprimée sous forme de question, met en évidence les limites de notre connaissance, soulignant notre incapacité à percevoir l'individuation de nos propres vécus.



CHAPITRE 3 : L'IDÉE INDIVIDUELLE

3.0. Introduction

Dans une révision des *Recherches logiques* datant de septembre 1913, Husserl discute d'une critique des *Prolégomènes* formulée par Natorp. Selon ce dernier, résume Husserl, la distinction claire entre les domaines de la logique et de la psychologie conduit à considérer le réel comme un résidu irrationnel. Husserl cite les propos de Natorp : « L'empirique, le psychologique, c'est-à-dire le réel, reste non conçu en tant qu'irrationnel »⁴²⁵.

En suivant le passage signalé, nous pouvons aborder les deux difficultés apparemment intimement liées à la conception de l'acte en tant qu'individuation de l'espèce, soutenue dans les *Recherches logiques*, comme nous l'avons établi dans le chapitre précédent. La première difficulté réside dans le constat selon lequel « l'essence intentionnelle n'épuise pas la représentation ». En ce sens, la représentation en tant qu'élément psychique et empirique, tel que « cette représentation », reste, selon les formulations de Natorp, inconcevable et irrationnelle. En effet, l'individualité empirique, physique et psychique, reste au-delà de la spécification intentionnelle.

La deuxième difficulté découle directement de la première. Une signification intrinsèquement empirique, telle qu'un terme occasionnel, demeure en dehors du rationnel. En effet, le conceptuel est réduit à la signification, et cette dernière à son tour à l'espèce, donc ce qui n'est pas spécifique est également inconcevable. Cela implique que la fonction primordiale de « ceci » devrait être élucidée d'une manière

⁴²⁵ « das ... Empirische, Psychologische d.h. Reale bleibt stehen als unbegriffener, unvernünftiger Rest ». *Hua XX/I*, p. 277. Paul Natorp, *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls Prolegomena zur reinen Logik*. Kant Studien 6 (1-3), 1901, p. 270-283.

plus radicale. Ainsi, une stratégie visant à intégrer la représentation individuelle dans le domaine du rationnel permettrait d'élargir le domaine de la signification, au point de considérer l'occasionnel comme la fonction fondamentale de l'acte de signification. Dans le chapitre précédent, nous avons souligné que cet élargissement nécessitait une expansion du rationnel qui dépasse le domaine du conceptuel et une refonte de la théorie de la signification telle qu'elle est élaborée dans *Recherches*. En effet, comme le montre le passage ci-dessous, en cherchant à purifier la logique de l'empirique, cette théorie a radicalement distingué l'essence et l'individu :

Purification de la doctrine des idées platoniciennes par Lotze en tant que lois essentielles. Chaque être individuel, chaque être possible et dans sa possibilité donnée par l'intuition, a son contenu idéal, son essence, et à chaque essence appartiennent des lois essentielles, comme un a priori précédant toute empirie⁴²⁶.

Nous avons vu qu'à partir d'environ 1894, Husserl a abandonné une théorie de l'image qui se présentait comme le concept opératoire de l'intentionnalité, préférant lui opposer celui de la signification. Certes, malgré ses critiques sévères contre toute assimilation de l'intentionnalité à une conscience d'image en tant qu'objet immanent, le concept husserlien de la signification demeure, à cette époque, toujours marqué par la même tendance qui se manifeste dans l'identification de la signification à l'espèce, même si cette dernière est identifiée à une espèce intelligible. Comme l'exprime de manière évocatrice Lask, une telle approche ne serait rien de plus qu'une « idéalisation des contenus sensibles », et qui s'inscrit dans une lecture de Platon, notamment celle de Lotze, comme en témoigne l'aveu même de Husserl⁴²⁷.

Un symptôme de cette difficulté s'est manifesté dès le début de *Recherches logiques*, notamment en ce qui concerne la signification empirique (qui se réfère au contenu individuel) et l'individuation de l'acte. En effet, comme l'a souligné Natorp et comme Husserl lui-même l'a reconnu, l'idée de la signification en tant qu'espèce de l'acte finit par laisser l'individualité de celui-ci comme un *résidu* inexplicable, ne clarifiant en rien la relation entre cette signification idéale et l'acte. Elle se contente de

⁴²⁶ « Reinigung der Lotze-Platonischen Ideenlehre als Wesensgesetze. Jedes individuelle Sein, jedes mögliche und in seiner Möglichkeit durch Anschauung von ihm gegebene, hat seinen idealen Inhalt, sein Wesen, und zu jedem Wesen gehören Wesensgesetze, als aller Empirie voraufgehendes Apriori. » *Hua XX/I*, p. 290.

⁴²⁷ Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, trad. fr. J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle et P. Quesne, Paris, Vrin 2002, p. 62.

subsumer ce dernier sous une espèce idéale, laissant ainsi l'idéalité dans une certaine naïveté logique faute d'une explication phénoménologique approfondie. En d'autres termes, tant que la question de la signification empirique ou occasionnelle reste non résolue, la signification idéale est également remise en question, car nous ne parvenons pas à saisir clairement comment elle opère dans les actes de connaissance⁴²⁸. Cela incombe donc, à la phénoménologie qui se propose en tant qu'une théorie de la connaissance, la tâche de leur rendre intelligible en fonction des contenus idéaux que Husserl avait auparavant identifiés aux espèces aristotéliennes.

Pour résumer et clarifier le schéma prédominant dans les *Recherches logiques*, nous pouvons qualifier la théorie proposée comme une théorie noétique de la signification. En effet, même si Husserl n'avait pas encore forgé le concept de noèse à l'époque, on peut avancer qu'il s'agissait alors de penser la signification comme l'espèce noétique de l'acte.

L'espèce noétique	- signification
L'individu noétique	- acte

Le point de vue qui a conduit Husserl à une telle identification réside dans la force de la distinction entre l'acte et son contenu idéal. Confronté à ce nouveau problème, au lieu d'abandonner la différence, entre le contenu idéal et l'acte réel, il va finalement tendre vers une compréhension idéale de l'individuel. Et la dualité prendra la forme de :

Le sens noématique	- l'idée au sens kantien

En d'autres termes, comme nous le verrons dans ce troisième chapitre de la deuxième partie, l'idée selon laquelle, tout contenu de connaissance est un contenu idéal et toute vérité, qu'elle soit empirique ou idéale, est idéale⁴²⁹. Toutes les

⁴²⁸ Il est important de rappeler que l'école de Marbourg considère souvent que le mérite de la science moderne est sa capacité à expliquer l'individuel à l'aide des outils conceptuels qu'elle propose. Ainsi, Natorp estime que l'individu est encadré par les schèmes conceptuels de la science moderne, tout comme le maître de son école qui établit le calcul infinitésimal comme un outil permettant d'identifier ce qui est individuel à travers les fonctions de l'entendement, sans avoir besoin de le rejeter du royaume du rationnel.

⁴²⁹ *ILTC*, p. 94.

propositions reconnues dans les actes de jugement sont des singularités idéales. Toutes les significations empiriques sont de même nature que les termes occasionnels des *Recherches*. Ainsi, ces derniers ne constituent pas des cas exceptionnels, mais plutôt des normes d'évidence. Il est donc nécessaire de combler le fossé entre l'espèce et l'individu, le fait et l'essence, l'empirique et l'idéal.

Certes, Husserl, tout en conférant une idéalité à l'individuel, ne veut jamais réduire le transcendant, la réalité individuelle, aux propositions vraies ou à l'enchaînement des significations qui correspondraient aux marques distinctives de l'objet. Il va trouver la solution encore dans le dynamisme des actes, et dans la capacité de conjurer les significations idéales dans une pluralité des actes qui garde un vue un « ceci » dans leur dynamique inhérent. Il faut alors éclater l'individualité et trouver la source de toute légitimation dans la capacité de dire ceci. « Que puis-je faire ici comme science ? » se demande-t-il en 1907. Et il continue en répondant à sa propre question en écrivant les lignes suivantes : « Je peux dire : ceci ! Et je peux exprimer avec le « ceci » ou le « ceci est » une position absolue, une position dénuée de toute transcendance »⁴³⁰.

Ces propos n'établissent évidemment pas une théorie de la signification et de la référence individuelle. Cependant, ce qui est particulièrement notable dans cette déclaration est qu'elle esquisse un trait essentiel de l'orientation husserlienne. En affirmant qu'une position ne nécessite pas une transcendance, il sous-entend également qu'il ne chercherait pas la détermination individuante en dehors de l'expérience intentionnelle, dans une théorie causale de la perception, selon notre schème simple des réponses alternatives possibles à la question.

Toujours dans le même cours de 1906-1907 il est assez insistant sur le fait que l'essence générique n'épuise pas l'individuel :

Mais nous ne nous débarrassons pas de l'indétermination. Je peux dire maintenant : ce phénomène sonore, ce phénomène d'intensité, etc. et, de chacun, je peux dire qu'il est. Je peux dire : ce phénomène sonore a un moment de qualité, d'intensité, de timbre, ce phénomène sonore se modifie dans le temps phénoménologique quant à l'intensité, etc. Mais je ne me débarrasse pas du « ceci ». Le phénomène est une individualité absolue, et cette individualité est déterminable conceptuellement selon son contenu qui la constitue, mais en tant qu'individualité, elle ne peut qu'être saisie dans l'intuition. Si nous avons, dans une conscience,

⁴³⁰ *ILTC*, p. 264.

un rouge et de nouveau un rouge, nous pouvons alors y saisir l'essence conceptuelle identique rouge et ensuite, déterminer conceptuellement et désigner l'un, précisément, comme « un rouge » et l'autre, de nouveau comme « un rouge ». Mais dans l'individuation, chacun est différent et l'individuation n'est pas distinguée ni déterminée au moyen de la détermination conceptuelle. Dans la fantaisie, nous pouvons nous représenter un rouge multiplié à discrétion, chacun est un rouge, mais chacun est différent selon son individuation. Aucune détermination au moyen d'une essence conceptuelle, aucune détermination qui laisse sa marque au moyen d'un mot général, identique et objectif dans sa signification, ne fixe l'individuation...

Le recours aux espèces (*Arten*), donc la détermination par des concepts généraux, ne fournit jamais un équivalent de l'individualité ⁴³¹.

Ainsi, Husserl partage l'opinion du dernier Brentano, mais apparemment ne se contente pas d'une solution métaphysique et ne se défile pas de son enquête. En suivant sa tendance à placer le concept de vérité au centre de sa conception de l'objet intentionnel, il quitte le domaine de la représentation et cherche la solution non pas dans le jugement, dans le domaine du vrai et du faux. Il s'agit, pour Husserl, qui accorde comme Brentano une importance particulière au jugement individuel, de souligner, comme nous le verrons, l'implication d'une « position absolue » en tant que limite du conceptuel. Ce qui est également significatif dans ce texte, c'est la manière dont il complexifie l'idée d'une individualité absolue avec celle de la capacité de prise de position individuelle⁴³².

Selon l'apparence, le nouveau statut de l'individualité empirique est indissociable de la capacité absolue de la conscience de dire « ceci ». Il en découle que la refonte de la théorie de la signification doit être suivie d'une théorie de la méthode visant à révéler cette capacité. Ainsi, la première section de ce chapitre exposera une théorie de la signification empirique, tandis que la deuxième présentera la théorie de la réduction transcendantale qui ouvre la voie pour appréhender l'individualité de l'acte en tant que *singularité phénoménologique*. Dans cette même ligne d'argumentation, une exposition de la réduction transcendantale du point de vue de l'individuation de l'acte constitue la seconde section de ce chapitre, marquant également un tournant méthodologique.

En conséquence, avec la mise hors circuit de l'individuation psychique, Husserl a pu découvrir des singularités qui ne sont pas *posées* naturellement mais *validées* dans le champ de la conscience. En d'autres termes, le concept de validité, inspiré de Lotze

⁴³¹ *ILTC*, p. 265-266.

⁴³² *ILTC*, p. 268.

et déjà évoqué dans les *Recherches logiques*, n'est plus limité à la sphère des simples significations génériques. Un acte de perception, par exemple, est valide, du point de vue phénoménologique, dans le contexte de la conscience, au sein d'un « système individuel de coordonnées »⁴³³. Ainsi, avec la réduction phénoménologique, Husserl rompt avec toute forme de théorie causale de la perception. Par conséquent, il se donne pour tâche d'expliquer l'individuation de l'objet à l'intérieur de cette sphère de validité. Le concept de validité sera traité dans la troisième section de ce chapitre. Ensuite, dans une quatrième section, nous aborderons une conception de l'individualité objective en tant que validée, en tant qu'idée individuelle. Il s'agit en fait de l'idée d'un objet qui se manifeste par la régularité des vécus qui convergent vers celui-ci comme leur source d'unité. Cette « idée au sens kantien », selon notre hypothèse, constitue une autre alternative pour appréhender l'individuation, pour étendre la rationalité au-delà du spécifique.

Enfin, nous aborderons la question de savoir de quelle manière une telle idée individuelle peut exercer sa force et son influence sur le réel, comment l'acte individuel peut être imprégné de l'idéal. Cela nous ramène à la fonction de cette idée dans les motivations de la conscience. En effet, le système de conscience constitue un système de motivations au sein duquel se manifestent des singularités phénoménologiques. Le concept de motivation désigne les lois de la conscience qui confèrent à ces individualités que nous cherchons.

Suivant ce plan, nous commencerons par les premières étapes du développement de la nouvelle théorie de la signification, qui se manifeste d'abord dans les cours *Sur la théorie de la signification*, puis dans les manuscrits en vue de la réédition des *Recherches logiques*.

3.1. Théorie de la signification empirique.

⁴³³ *ILTC*, p. 266.

Dans les cours sur théorie de la signification, Husserl remet en question le paradigme qui fait de la signification idéale un moment spécifique commun aux actes individuels. Il commence d'abord par une reformulation de la « communauté » des représentations individuelle :

Les représentations quelques soient la manière dont elles se distinguent individuellement (individuell) en tant qu'individualités (Einzelheiten) singulières, portent en elles certains moments communs, lesquels, saisis spécifiquement, donnent pour résultats les significations⁴³⁴.

Néanmoins, le but de Husserl dans ces cours est de faire compte de cette représentation individuelle plutôt que de reprendre sa justification de l'objectivité idéale des actes. En effet, comme nous avons déjà remarqué, pour qu'une telle justification soit complète, elle doit aussi retracer cet élément psychologique. En termes qui restent encore provisoires, on peut dire que, si la validité des actes de la conscience est reconnue en fonction de leur contenu idéal, il faut décrire la validité des actes provenant de ce contenu.

Et tous les actes qui peuvent s'y distinguer en tant que membres ou que phases, les actes qui fondent la conscience d'unité ou qui entrent en tant que membres dans une synthèse identifiante, s'appellent, eu égard à cette capacité qui est la leur, des actes représentatifs, à cause de leur capacité à se fondre ou à se lier avec leurs pareils dans la conscience de ce qui est le même, et à rendre ainsi conscient un quelque chose qui est le même. Par exemple, la conscience continue de perception est une conscience d'unité: les phases de perception les apparitions de perception singulières distinguables qui entrent en unité, sont des représentations, des représentations de perception; puisqu'elles peuvent être ainsi unies, et selon leur essence, elles représentent un quelque chose d'identique qui, dans le flux de l'unité de perception, s'établit pour nous intuitivement devant les yeux en tant que ce qu'il y a en elle d'unitaire, d'identique. Dans la synthèse articulée en membres, dans laquelle des perceptions séparées, ou des perceptions et des souvenirs, se joignent et fondent une conscience de l'« identique » explicite, les perceptions singulières sont à leur tour, et en un sens plus élevé, des représentations : elles fondent précisément la conscience, et cela à présent explicite : ceci et cela est la même chose⁴³⁵.

Il est vraisemblable que dans ces cours, Husserl s'attache à rendre compte de l'individualité de la représentation qu'il avait précédemment exclue de l'essence intentionnelle. Et en cela, il a l'air de donner le primat à ce qu'il appelle une identification de l'objet et en retirer les significations « en tant que membres dans une synthèse identifiante ». L'individualité de la représentation était alors, d'après les *Recherches*, essentiellement liée à son existence réelle. Cette situation conduit à une ambiguïté ontologique du point de vue de la théorie de la connaissance. Cependant,

⁴³⁴ *ILTC*, p. 55-56.

⁴³⁵ *TS*, p. 89-90

dans les cours de l'année 1908, Husserl entreprend enfin de donner du sens à cette individualité également du point de vue intentionnel. Ainsi, il s'efforce de penser l'acte de représenter, dans son individualité toujours de nature psychique, en le conceptualisant à travers sa dimension individuée dans sa fonction au sein d'un acte de synthèse, dans le cadre d'une identification. Dans ce chapitre, nous nous efforcerons de démontrer comment Husserl réintroduit l'élément empirique dans le domaine de l'idéal à travers la description intentionnelle, et en quoi un tel geste est crucial pour l'établissement rigoureux de la méthodologie d'une phénoménologie transcendante.

Si l'on veut définir l'essence intentionnelle en termes de la capacité subjective, la relation entre l'acte individuel et son essence intentionnelle prend la forme suivante :

L'essence intentionnelle : capacité d'identifier.

L'acte individuel : l'acte démonstratif d'identification (identification perceptive)

Dans une telle approche nouvelle, Husserl accorde le primat à l'acte individuel dont la conception formelle est exprimée en tant que capacité. La capacité est la capacité d'identification individuelle. Le concept de capacité est un concept de la noétique pure qui accorde le primat à l'acte d'identification fonctionnant sous n'importe quelle détermination spécifique. Ainsi, avec la mise en avant de ce concept, c'est d'abord l'acte d'identification, l'acte de dire « ceci », qui est mis en avant. Quel que soit le statut ontologique de l'espèce, cette capacité d'identification doit rester illimitée. L'acte concret, considéré comme un tout indépendant, acquiert dans ces contextes un statut noétique. L'acte n'est plus, pour Husserl, une présupposition métaphysique, mais il s'agit avant tout de l'effectuation d'une capacité sans limites.

Certes, en remettant la signification dans le contexte de l'identification, il peut y avoir des cas où une telle identification serait absente, ce qui pose un problème. C'est dans ce contexte que la question des représentations vides est à nouveau soulevée.

3.1.1. La représentation vide

Ce schéma soulève la question inévitable : si nous trouvons les essences des actes dans leur identification perceptive ou démonstrative, comment pourrions-nous

nous débarrasser de la vieille question de la « représentation vide » ? En effet, si les essences résident dans les choses et que dans les cas où les choses n'existent pas, la représentation spécifique ne pourrait pas fonctionner. La réponse brentanienne consistait à nier catégoriquement toute possibilité de représentation vide, car il considérait qu'une véritable représentation devait représenter une chose individuelle de manière plus ou moins déterminée.

En se remémorant les différentes réponses possibles à la question de l'individuation du contenu, on peut dire que pour Husserl, la réponse réside dans la perception. En effet, la perception constitue le cas normal de l'intentionnalité. Toute erreur dans le jugement, toute potentialité d'être dans l'erreur, s'inscrit dans le processus d'une tendance vers la vérité. Ainsi, dans le cas où l'intention échoue, on peut proposer une description individuante de l'acte.

Inspiré par le rôle de la représentation nominale dans un jugement, Husserl a étendu son analyse à la psychologie des actes et est parvenu à la notion fondamentale d'une nouvelle conception de l'individualité mentale, concernant la représentation individualisée en fonction des conditions d'identification de son corrélat intentionnel, notamment dans le cadre d'un jugement prédicatif. Apparemment, en 1908, Husserl était parvenu à la conclusion que toute une classe de phrases traitant de questions de fait était essentiellement indexicale⁴³⁶. Pour cela, en se basant sur la question suggérée dans les *Recherches logiques*, il s'interroge sur le statut de toutes les vérités empiriques par rapport à l'idéalité. Dans un texte datant, apparemment, de 1911 (l'appendice XIX du cours sur la théorie de la signification), Husserl aborde la question de l'identité des significations empiriques, qu'il définit comme des significations individuelles. Par exemple, si je dis deux fois la même chose pour un objet, comme « cette maison », quelle essence est reprise dans cette répétition ? Deux actes de représentation individuels désignent le même objet identique. Quel type de relation se construit alors entre ces deux actes temporellement distincts ? Une relation de continuité, où l'individuation de chaque acte dépend d'une synthèse de continuité. Cependant, cette

⁴³⁶ Kevin Mulligan et Barry Smith, *A Husserlian Theory of Indexicality*, Grazer Philosophische Studien, 28 (1):133-163, 1986, p. 133.

continuité n'est pas une continuité basée sur des faits. « Cela n'est pas simplement un fait, c'est une unité qui se fonde sur l'essence des actes représentatifs concernés »⁴³⁷.

Deux actes, dirigés vers un seul objet, se distinguent dans leur perspective, leur manière de le rendre présent à la conscience, et chacun de ces actes se déroule dans la conscience présomptive de leur convergence éventuelle dans l'idée limite d'une perception adéquate. C'est à ce moment que l'on découvre que les deux actes se détachent et se relient selon une essence par rapport au même objet, ce qui permet de découvrir une identité essentielle d'un moment qu'ils impliquent en commun. Si les deux actes se succédaient sans aucune relation de fondation (compatibilité et incompatibilité), je ne pourrais pas parler d'une essence de signification. En disant que cette multiplicité infinie des actes converge vers une limite, Husserl réexamine le concept kantien de l'objet en tant que règle, pour y découvrir une fonction idéale. C'est la fonction qui pourrait dépasser l'essence intentionnelle dans sa détermination purement spécifique.

L'affaire en irait autrement si j'avais non des images d'objets qui possèdent (ne serait-ce que dans l'imagination) une jonction à de l'être-là empirique posé actuellement et, par-là, *une détermination ferme*. Si je me représente qu'à présent, à ce moment empirique du temps qui peut être fixé objectivement de telle et telle façon, Bismarck entre seulement dans cette chambre *déterminée objectivement* ou qu'un centaure déterminé s'y trouve seulement, etc. je peux alors dire que toute représentation future qui représente « la même chose » vise effectivement la même chose et est de sens semblable. Si je me souviens alors en même temps de la fiction de plus tôt, je dois dire : c'est la même chose. Qu'est-ce que cela veut dire : je dois ? Les deux représentations s'accordent seulement dans une conscience d'identité, mais non pas dans une conscience de différence ; qu'elles « visent la même chose », cela appartient à leur essence. Peut-être est-il mieux que je dise : j'ai ici deux quasi-visées (quasi-positions, quasi-significations), qui toutefois, par l'insertion de positions effectives, perdent leur liberté de rangement dans n'importe quelles quasi-identifications⁴³⁸.

Dans ce texte, il est clairement évident que Husserl, avant de présumer une essence spécifique de la signification, accorde la force d'abord à la référence à l'objet empirique, c'est-à-dire à l'objet individuel de la perception. Tout acte qui vise le même objet doit viser ce dernier « du même sens » (*gleichsinnig*). Toute personne reconnaissant mon chien doit le reconnaître en tant que chien d'une certaine couleur. La similitude des actes et leur identité dans leur contenu découlent du fait qu'ils visent le même objet individuel.

⁴³⁷ TS, p. 258.

⁴³⁸ TS, p. 259.

Toutes ces remarques illustrent de manière précise la notion de « noématique » dans la théorie de la signification de Husserl, selon laquelle l'identification de la signification suppose « une reconnaissance de l'objet signifié »⁴³⁹. La théorie de la connaissance prend ainsi le pas, et le point de vue noétique de la *cinquième Recherche logique*, associant la signification à l'essence de l'acte, est désormais dépassé. Nous abordons ainsi la théorie de la signification en tant que sens noématique. « Ce sont là du reste de vieilles affaires », écrit Husserl : « la synthèse de la recognition chez Kant »⁴⁴⁰.

De la sorte, l'identification démonstrative cesse d'être une fonction de fluctuation dans la sphère logique, elle devient le cas normal. La signification empirique est la signification qui pose l'individu de telle ou telle manière⁴⁴¹. La formulation kantienne est reprise pour indiquer le fait que j'ai la capacité de reconnaître le même individu grâce aux intentions de signification mises en œuvre dans « cet » acte. Cela signifie également que la similitude ou l'identité spécifique entre les actes de signification réside dans le fait qu'ils ont les mêmes conditions d'individuation, car l'objet vers lequel tous les actes similaires sont dirigés est identique et les règles pour l'identification de cet objet s'accordent. La relation entre l'identité objective de la chose perçue et les intentions de signification dans le jugement, les questions de l'esthétique et de la logique transcendantales seront au cœur de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Désormais, comme nous le verrons en détail à travers une lecture approfondie des textes de cette période, Husserl met en avant l'objet individuel devant les espèces, lesquelles se révèlent en tant que formes de son identification.

Ainsi, pour dépasser le schème de l'espèce-individu dans l'explication de la relation entre l'acte et la signification, il faut rendre compte de l'individuation de la représentation dans sa totalité, y compris son caractère « occasionnel ». Partant, pour percevoir l'identité de la signification, l'intention doit être orientée par la chose elle-même, par le fait qu'elle existe de telle ou telle manière précise. Nous en revenons ainsi à l'idée d'une vérité individuelle que Husserl veut penser, selon notre hypothèse, comme le concept opératoire de l'intentionnalité, dans son rôle de déterminer un

⁴³⁹ Alain Gallerand, *Husserl et le phénomène de la signification*, Paris, Vrin, 2014, p. 125.

⁴⁴⁰ *TS*, p. 260.

⁴⁴¹ *Ibid.*

contenu de la conscience. C'est donc dans l'identification d'une réalité objective, grâce à cet acte fondamental, que la signification idéale se manifeste comme le moment spécifique partagé. Ainsi, contrairement au schème prévalent dans *Recherches*, c'est d'abord le « ceci » et l'expérience qui le fixe qui donnent toute orientation à l'acte de connaissance.

C'est vers l'expérience, l'expérience actuelle, que s'oriente la signification, le ceci, le nom propre, etc., et corollairement vers la représentation actuelle d'expérience. Elle donne au signifier la direction, et, en cela, le signifier direct (comme signifier propre, comme signifier ceci) est orienté vers la conscience d'unité de l'objet qui dure et qui tantôt se présente de cette façon-ci, tantôt de cette façon-là⁴⁴².

En d'autres termes, le contenu mental, la représentation individuelle et l'acte de signifier ne doivent pas être décrits en termes de subsumption des essences spécifiques. En effet, ils s'individualisent en se conformant à l'unité continue d'une expérience, en s'orientant vers le « ceci ». La conformité des actes formés dans cette direction, vers la connaissance directe de la chose (accointance), représente une unicité plus fine et plus complexe que celle d'une espèce infime. La position individuelle, qui est à la source de la formation et de l'individuation de l'acte, est un objectif plus complexe que la simple spécification⁴⁴³.

3.1.2. Croyance et référence

Nous en arrivons à l'idée que si le rôle du terme occasionnel est d'indiquer une perception en tant qu'acte positionnel, il représente en quelque sorte le moment de la conviction. L'insuffisance d'une explication des termes occasionnels selon le schème habituel de l'individuation spécifique ne relève pas uniquement de l'absence d'une détermination individuante, mais aussi du fait de feindre que cette insuffisance soit liée à la logique, à la structure du langage et d'ignorer une fonction quasi-égologique qui s'exprime. La représentation linguistique s'individue selon sa fonction dans l'ensemble du jugement qui n'est autre que « la conviction »; la conviction n'étant que

⁴⁴² TS, p. 265.

⁴⁴³ Le concept d'idée au sens kantien nous renvoie aux idées régulatrices kantienne de spécification et généralisation. Il convient de noter ici l'influence de Natorp, qui met l'accent dans sa logique et dans sa psychologie sur « la position individuelle » en tant que l'idée ultime de la science et la « tendance » la plus fondamentale de la conscience. Voir « *Fondation objective et subjective de la connaissance* », dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, sous la direction de Marc de Launay, Paris, Vrin, 2000, p. 117-139.

le jugement d'existence, la position, la croyance en l'existence d'une réalité individuelle.

De fait, on peut dire que, de ce point de vue, l'élément commun à toute une multiplicité d'actes individuels est leur référence fixée. Dans ce sens, la fixation d'une référence, la capacité de se référer à un objet identique, relève d'une croyance objectivante. En cela, Husserl reprend une fois de plus son idée originelle du jugement précédant la pure représentation pour forger le concept plus général de « croyance ». C'est à partir du moment où la question de l'individuation se transforme en question de l'individuation de la croyance que Husserl trouve un véritable fondement pour la description transcendantale et progresse afin d'intégrer l'individu empirique, qui demeurerait une présupposition métaphysique dans les *Recherches logiques*. En conséquence, comme nous le verrons plus en détail dans la section sur le concept de motivation, une phénoménologie transcendantale de l'individuation devrait être tout d'abord une phénoménologie des attitudes, en prenant en compte l'individuation de celles-ci avant l'individuation des représentations.

En synthèse, Husserl avance que la signification, en tant que le *moment essentiel* de l'acte, réside dans la fixation de la référence. Cette signification constitue le mode par lequel l'objet identifié est rendu présent. L'acte individuel se caractérise par la croyance d'avoir identifié un objet en raison d'une capacité particulière. Cependant, il est concevable d'imaginer des scénarios où deux actes distincts renferment des croyances perceptives de nature similaire, l'un étant fondé et l'autre erroné. Par exemple, dans le fameux exemple de pensée de Putnam, un individu peut croire qu'il se réfère à de l'eau alors qu'en réalité, l'élément auquel il fait référence en disant « eau » est une autre substance chimique. La question cruciale réside alors dans le fait de savoir si, du point de vue husserlien, il est légitime de parler de similarité dans l'essence intentionnelle dans le cadre d'actes d'identification erronés⁴⁴⁴.

Pour mettre en évidence l'identité et la différence entre les essences des actes de signification, il est essentiel, en quelque sorte, de parcourir cette unité de l'expérience.

⁴⁴⁴ Christian Beyer, *Intentionalität und Referenz*, Paderborn, Mentis Verlag, 2000. p. 182. ; Putnam, « Signification et référence », dans B. Ambroise et S. Laugier (ed.), *Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, 2009, p.345.

Par exemple, dire que les références à des objets similaires dans des environnements similaires sont finalement différentes, car elles se dirigent en réalité vers des objets différents, nécessite de raconter cette histoire d'un troisième point de vue. C'est bel et bien l'objet qui détermine l'identité d'essence entre les actes et les énoncés. Jusqu'à ce que l'on comprenne qu'il s'agit en réalité des divers objets d'intention, il s'agit d'actes de même essence. Après avoir réalisé qu'il s'agit d'objets différents, on peut « fixer les références », mais cette fixation relève d'une description qui décrit et compare les deux expériences non pas du point de vue formel des espèces, mais du point de vue de leur formation dans le but d'une connaissance directe de la chose individuelle.

Les représentations individuelles participent à « l'unité de l'objet *présomptivement* identique»⁴⁴⁵. Si la matière de cette présomption change, les types d'expériences changent, et je me retrouve dans un autre état cognitif. Si, lors d'un acte de visée vers « ceci », je ne perçois aucune différence par rapport à l'acte précédent, l'essence de la signification reste la même. Cependant, lorsque je constate que les deux objets, indiqués par mon acte de désigner « ceci », sont différents, je ne peux pas affirmer que les deux expériences sont les occurrences individuelles du même contenu idéal. Ainsi, mon état « noétique », l'accomplissement actuel de ma capacité d'identification, détermine l'essence de la signification. Ce n'est pas le référent qui détermine l'essence de l'acte, ni l'essence indifférente qui s'individualise dans l'acte. C'est la position individuelle qui détermine si deux actes ont une essence commune ou non. Ce qui détermine l'essence de la signification, le sens de « ceci », n'est pas la référence mais la croyance en tant que position individuelle.

Si je confonds donc une maison et du cirage, la signification de « ceci » est alors la même ; si un autre, ou si moi, une autre fois, je ne les confonds pas, la signification est alors différente... Si après je distingue a et b, le « ceci » signifie alors à présent pour moi ici et là quelque chose de différent. S'il s'agit de personne et du nom propre, l'autre fois des personnes différentes, seulement à l'une appartient à présent le nom propre concerné, l'autre a un autre nom⁴⁴⁶.

Comment pouvons-nous identifier un sens ? De la même manière que nous identifions un objet, par une « réflexion de signification » dans une identification

⁴⁴⁵ TS, p. 267. Cette notion de l'objet présomptif n'est pas sans résonance à la notion de « l'objet éventuel » que nous rencontrons dans les textes avant *Recherches logiques*. La distinction entre les deux nous donne l'occasion de décrire chaque intention du point de vue de la connaissance individuelle. Bien qu'il soit possible que les deux se recouvrent pas, chaque moment du flux des intentions appartient à une individualité présomptive et trouve sa fonction singulière dans la confirmation ou biffure (annulation) de cette présomption.

⁴⁴⁶ TS, p. 268.

individuelle⁴⁴⁷. L'essence de la signification découle alors du sens de « ceci ». Lors d'une identification, il existe des désignations telles que « maison ». La différence de sens entre cette maison et ce livre est évidente. Mais toutes les déterminations qui s'ajoutent à « ceci » sont les moyens d'identification de cette signification empirique et les moyens de la position individuelle. Si, en utilisant le terme « ceci », je comprends autre chose, alors la signification est différente. En effet, Husserl en arrive à la conclusion que la signification empirique n'est pas un *eidos* au sens d'une espèce. En effet, étant donné qu'elle n'est pas un composant réel de la conscience, elle est idéale. La question de réconcilier ces deux convictions trouve une réponse dans l'idée de la position individuelle, ou l'idée au sens kantien. Ainsi, selon notre interprétation de ces cours qui forment le texte de *Sur la théorie de la signification*, le concept d'une idée au sens kantien permet de reformuler la conception du contenu idéal suite au rejet de l'identification de la signification à l'espèce.

Partant, il est lieu de rappeler le problème que Husserl a hérité de Brentano était exactement celle la signification empirique en tant qu'individuation de l'essence spécifique. Ici, en changeant l'ordre des idées, expose le fonctionnement de signification empirique comme « le ceci » d'une perception, et y identifie un moment idéal qui soit commun à une diversité des actes qui sont valides. Il s'agit pour Husserl, d'abord, de reformer sa théorie de la signification en augmentant le poids de la question des termes occasionnels au sein de celle-ci, et conséquence, d'en arriver à l'idée d'une capacité infinie de la conscience. Cette capacité, aux mots de Husserl, de dire « ceci » n'est qu'une expression sémantique de sa reconnaissance à la conscience une individuation inconditionnelle, que nous retrouverons dans son expression exacte dans d'autres textes des années qui suivent. Elle est une condition idéale d'identification individuelle.

Cela implique que la solution proposée par Husserl, loin de fournir une explication réductive des significations occasionnelles, consiste à élargir le concept à toutes les significations et vérités empiriques. En effet, le sens complet d'une expression empirique, qu'elle contienne un terme occasionnel ou un nom propre, est déterminé par son usage perceptif. Tous les usages possibles d'une expression

⁴⁴⁷ TS, p. 269.

individuelle visent à appliquer la règle établie dans la perception. Certes, ce lien perceptif, comme nous tenterons de l'expliquer en détail, ne constitue pas un lien causal au sens habituel du terme. Qu'il nous suffise de dire que le sens complet implique toujours une compréhension déictique, non seulement dans le cas d'expressions telles que « ceci », mais aussi dans celui des expressions comme « Bismarck » ou « le roi de France »⁴⁴⁸. Par conséquent, il serait erroné de supposer que, dans la version révisée de sa théorie de la signification, Husserl continue à croire que les noms propres présentent leurs objets sans aucune médiation et avec un contenu sémantique déterminé⁴⁴⁹.

Au contraire, l'assimilation va dans l'autre direction, et Husserl soutient qu'un nom propre, comme un élément propositionnel, doit sa fonction à la fixation de ce qui est préalablement établi dans la perception et les circonstances empiriques. Ce n'est qu'après une telle fixation que le contenu sémantique s'attache au nom. L'élément indexical, loin d'être éliminé de l'acte, en constitue l'essence, et le contenu sémantique y trouve sa condition d'application réelle. C'est ainsi que Husserl écrit que « par possibilité idéale, tout contenu peut être visé et posé comme un ceci »⁴⁵⁰.

Dans *Recherches logiques*, la démarche était orientée dans l'autre direction. Nous avons précédemment constaté que, dans *Cinquième recherche*, Husserl proposait que l'intention atteint son objet par une détermination complète de la matière intentionnelle. Néanmoins, la *Sixième recherche* proposait, à la différence de la précédente, de décrire les choses du point de vue du remplissement, et ajoutait le moment de croyance et l'indication ostensive à la matière. De manière similaire, dans un article très récemment publié, Di Huang oppose les points de vue sémantique et cognitif et distingue les deux conceptions de l'intentionnalité, basées sur les conditions d'obtention d'une représentation et les conditions de la vérité. Par conséquent, comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, il explique que la *Cinquième recherche* privilégie ce qu'il appelle le point de vue sémantique, tandis que la *Sixième*

⁴⁴⁸ Russell utilise le mot 'intend' d'une manière exacte, du point de vue phénoménologiquement, quand il écrit que la connaissance de l'usage d'un nom propre, par la personne qui porte le nom, est différent de l'usage de quelqu'un qui utilise le nom au moyen d'une chaîne des définitions ostensives. Russell, *Human Knowledge*, Abingdon, Routledge, 2009, p. 83.

⁴⁴⁹ Voir J. N. Mohanty, *Husserl's Theory of Meaning*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, p. 79.

⁴⁵⁰ *PCT*, p. 181.

recherche favorise le point de vue cognitif⁴⁵¹. Assurément, on peut dire que le tournant des années 1907-1908, qui marque non seulement la conception husserlienne du psychologique mais aussi celle de la signification, est décisif. En effet, à partir de cette période, Husserl n'a cessé d'affirmer que le concept de vérité et celui d'évidence, en tant qu'équivalents, ne suivent pas la prise sémantique sur l'objet. En termes brentaniens, le mode d'intentionnalité qu'est le jugement ne succède pas à la représentation, mais est fondamental pour toute intentionnalité.

Nous sommes convaincus qu'au lieu d'évoquer un « tournant normatif » dans la phénoménologie de Husserl, il serait plus adéquat de parler d'une possible éviction de la théorie de la signification en tant qu'espèce intelligible, au nom d'une théorie noématique de signification qui s'appuie sur des fonctions d'identification déjà abordées dans la *Sixième recherche*. En effet, nous insisterons que le concept de vérité a toujours eu son rôle opératoire dans l'intentionnalité depuis ses premiers travaux de Husserl. Pour pouvoir parler d'un tournant normatif, il faudrait attendre jusqu'à ce que Husserl relie définitivement le concept de la norme à l'individualité en établissant une théorie normative d'individuation. Dans tous les cas, nous souhaitons ici souligner un passage que nous jugeons très éclairant dans son explication de la contribution dudit tournant à une théorie de la signification :

Les structures fondamentales de l'intentionnalité ne sont plus décrites avant et indépendamment de la perspective de l'accomplissement, comme c'est le cas avec les *Recherches logiques* ; maintenant, l'interaction dynamique de l'intention vide et de l'accomplissement intuitif est le processus même de la constitution du sens⁴⁵².

Si l'on entend par « matière » le contenu spécifiquement déterminé qui rend possible la relation à l'objet, il est nécessaire d'admettre qu'une intention de signification ne constitue pas en soi un contenu concret. Cela ne signifie pas pour autant que la signification empirique relève d'une relation causale. Au contraire, comme l'exprime Husserl, il s'agit encore de « la singularisation d'une généralité d'essence »⁴⁵³. Ainsi, il existe une distinction fondamentale entre chercher la détermination individuant dans la modification de la conscience, dans le passage de

⁴⁵¹ Di Huang, « *Normativity and Teleology in Husserl's Genetic Phenomenology* », *Husserl Studies* 38, 2022, p. 18.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 21.

⁴⁵³ *Idées I*, p. 33.

la pensée à la pensée « ce cahier est bleu », et chercher cette détermination dans une relation causale. En effet, selon la première approche, tout se déroule dans la pensée. C'est pourquoi la démarche interrogative de Husserl consiste à se demander « comment se situent-ils les uns par rapport aux autres » : acte de pensée, signification de pensée, objet de pensée ⁴⁵⁴.

Il revient donc à Husserl d'élaborer les lois particulières de cette singularisation, prédominantes dans le domaine de la conscience. L'objet ou le fait modifie la conscience, non selon les lois naturelles, mais selon les lois eidétiques de la singularisation du contenu, de la signification, permettant ainsi à la conscience de suivre ses propres règles. Car, même dans les intentions vides, la conscience cherche ce qui est vrai de cet individu, une vérité qui n'a pas d'effet naturel mais, comme nous l'expliquerons, normatif sur la conscience.

Ainsi, l'amendement de la théorie de la signification de Husserl marque le début d'une modification significative dans sa pensée. En effet, l'affirmation selon laquelle toute activité individuelle relève d'une fonction d'identification de l'objet empirique se révèle insuffisante. Pour approfondir une analyse phénoménologique authentique, il est nécessaire d'expliquer comment se réalise cette signification empirique au sein de la conscience, ainsi que de déterminer le rôle de la signification spécifique - du concept - dans l'identification de l'empirique. Ces deux interrogations seront abordées dans les chapitres à venir. Il convient de souligner ici que l'accent mis sur la signification empirique ou individuelle renvoie à la conception de l'objet en tant qu'idée. Par ailleurs, la réflexion sur la fonction des concepts dans le processus d'identification invite à élucider la genèse des concepts à partir des jugements individuels et de la perception.

En outre, ces réflexions de Husserl sur la signification empirique ne se limitent pas aux seuls objets naturels, mais également aux faits de la conscience. En effet, ces derniers font également partie des faits individuels qui requièrent une essence. Ainsi écrit-il, « dans la sphère des essences dotées du contenu (*sachhaltigen*), sont des genres

⁴⁵⁴ *ILTC*, p. 199.

suprême, par exemple chose matérielle en général, qualité sensible, forma spatiale, vécu en général »⁴⁵⁵.

Il découle directement de cette argumentation que les vécus sont également soumis aux lois eidétiques. En reformulant cette proposition de manière plus féconde, on peut avancer que l'individualité du vécu peut être appréhendée de façon eidétique. Une telle compréhension implique l'intentionnalité et donc un certain rapport à la vérité, comme Husserl l'admet explicitement, comme nous l'avons établi depuis le début. Cependant, plutôt qu'une simple description statique, ce rapport se manifeste à travers des significations pures.

Enfin, lorsque l'on évoque, à la manière de l'école de Brentano, les « parties » des actes, cela correspond, selon Husserl, à parler des espèces des formes plus particulières⁴⁵⁶. En dernière analyse, la mission d'une phénoménologie transcendantale est d'explorer la dimension des formes eidétiques qu'ils renferment, non seulement pour les classer, mais aussi pour les décrire du point de vue de la connaissance, ce qui amène sur la scène la réduction transcendantale. De la sorte, guidés par la transformation essentielle de la théorie de la signification, passant de la conception de la signification en tant qu'espèce à la conception de la signification comme capacité pure, nous progressons vers une réduction transcendantale, en vue de développer une théorie générale de l'individuation mentale ou spirituelle.

3.2. De la réduction transcendantale

A travers sa révision de la théorie de la signification dans *Recherches*, Husserl a évoqué deux types d'identification : l'identification de l'objet et l'identification de la signification en tant qu'unité transversale au sein de la diversité des actes individuels. Ainsi, l'acte individuel n'est plus considéré comme une simple individuation contingente d'une unité spécifique, mais plutôt comme l'acte de cette identification. En conséquence, l'unité transversale de la signification découle de l'existence préalable d'un acte d'identification.

⁴⁵⁵ *Idées I*, p. 45.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 46.

C'est précisément pour cette raison que les *Idées* favorisent, dans leur conception ontologique, l'individu en tant que réel et concret. Dès lors, avant d'aborder le concept de réduction, il est essentiel de reconnaître le primat de l'individu dans le domaine de l'ontologie formelle. Il convient notamment de souligner que le premier chapitre d'*Idées* pose méthodologiquement les bases pour les distinctions abordées dans les chapitres ultérieurs du livre. En effet, ces distinctions sont valables pour deux régions de l'être radicalement distinctes : la nature et la conscience.

En conséquence, pour Husserl, il ne s'agit pas simplement de différencier l'essence d'un arbre de l'arbre individuel en tant que fait, mais aussi de distinguer l'essence de la perception d'un acte de perception individuel. Il est crucial de garder à l'esprit cette distinction fondamentale tout en reconnaissant que l'acte individuel est essentiellement un acte d'identification. Après la réduction, Husserl propose en effet de distinguer une description des essences génériques du contenu (les noèmes) et une description des essences génériques des actes (les noèses).

Dans les *Recherches*, la distinction prédominante était entre l'essence intentionnelle et l'acte individuel qui est classifié sous cette essence comme l'essence spécifique. La distinction essentielle introduite par Husserl ici diffère dans le sens où, selon cette dernière forme d'analyse, l'acte individuel est d'abord reconnu dans sa fonction d'identification. Il n'est pas initialement considéré comme un étant relevant d'une certaine espèce ; il doit être analysé en tant que partie d'une continuité d'actes et par la fonction qu'il remplit au sein de celle-ci. En d'autres termes, Husserl met en avant la dyade de l'acte et de l'objet, et la signification intervient dans ce cadre en tant que fonction d'identification et en tant que sens objectif.

Dans *Recherches logiques* :

L'individu noétique-réel : L'acte

L'espèce noétique-idéale : Signification noétique

L'objet réel

Dans *Cours sur la théorie de la signification* :

Identification (synthèse de recognition) :

La capacité noétique
(l'essence)

La capacité démonstrative
(l'acte individuel)

Dans *Idées I* :

L'individu noétique : l'acte

L'espèce de l'objet :
le sens noématique

L'espèce de l'acte :
l'espèce noétique



L'individu noématique : L'objet

3.2.1. La science de l'individu phénoménologique

Selon la voie d'argumentation des *Idées*, le chapitre premier nous propose des définitions des concepts de l'individu et de l'espèce concrète : « Un ceci-là dont l'essence matérielle est un concret s'appelle un individu. ... L'individu est l'objet originel qu'exige la logique pure, l'absolu logique auquel renvoie toutes les variations logiques »⁴⁵⁷. En lisant ce passage, il convient d'insister sur le fait que chaque objet individuel, y compris les vécus psychologiques, possède son essence matérielle. La méthode de réduction formulée par Husserl dans les chapitres suivants nous permettra de saisir cette même individualité. Elle est, en effet, « la conquête d'une nouvelle

⁴⁵⁷ *Idées I*, p. 51.

région d'être, qui jusqu'ici non délimitée dans sa spécificité (*Eigenheit*), et qui, comme toute région authentique, est une région d'être individuel »⁴⁵⁸.

Il s'ensuit avec force que cette nouvelle région, qui n'est pas celle de la nature, est composée d'individualités, « comme toute région authentique ». La région de la conscience doit être appréhendée selon ces lois propres qui sont obscurcies par le naturalisme théorique de l'attitude naturelle. C'est par l'intuition, par l'évidence de la perception interne, comme le dirait Brentano, que ces faits ultimes individuels nous sont donnés. Et cela est posé même avant la réduction. « Nous partons », écrit Husserl, « de *ce* moi, de *cette* conscience, de *ces* vécus qui nous sont donnés dans l'attitude naturelle. »⁴⁵⁹. Certes, les lois qui déterminent (on choisit le mot « déterminer » pour ne pas dire encore « produire » ou « engendrer ») sont à découvrir uniquement après la réduction. En effet, la réduction transcendantale met entre parenthèses « la cause naturelle » de l'individuation pour revenir à la condition de l'apparaître du vécu selon les propres lois de la conscience. La réduction est la voie pour appréhender l'individualité du vécu selon les lois de validité propres de la conscience. Absolument parlant, ce que nous saisissons après la réduction est le « phénoménologiquement singulier ».

Nous suivons notre principe général qui veut que tout événement individuel a son essence saisissable dans sa pureté eidétique, et dans cette pureté, doit appartenir au champ d'une investigation eidétique possible⁴⁶⁰.

Nous accomplissons donc à titre d'exemples des vécus de conscience singuliers quelconques, en les prenant comme faits humains de la réalité, tels qu'ils se donnent dans l'attitude naturelle ; ou bien nous nous les présentifions dans le souvenir ou dans une libre fiction imaginaire. Sur la base de tels exemples, dont nous supposons qu'ils seraient parfaitement clairs, nous saisissons et fixons, dans une idéation adéquate, les essences pures qui nous intéressent⁴⁶¹.

Par conséquent, la méthode principale de la phénoménologie transcendantale, bien éloignée de la méthode et de la position de Brentano, n'est pas sans relation avec la question posée par ce dernier, celui de savoir comment les actes de la conscience se différencient selon leurs objets. Or, dans la différenciation mise en œuvre par Husserl le point de vue cognitif (gnoséologique) s'avère prévalent par rapport au point de vue psychologique. En effet, les vécus, dans leur singularité, ne sont pas classifiés et

⁴⁵⁸ *Idées I*, p. 94.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Idées I*, p. 98.

⁴⁶¹ *Idées I*, p. 99.

différencié, chez Husserl, suivant les formes de leurs objets ; ils sont décrits selon les modes de la conscience qui se différencient selon les modes d'être.

Pour résumer le point de vue qui émerge ici, et qui voit dans un fait individuel dans la région de la conscience une opération de celle-ci, nous pouvons également rappeler une autre expression qu'il utilise déjà dans *L'idée de la phénoménologie*, et dire qu'il s'agit ici d'une réduction gnoséologique⁴⁶². En effet, Husserl y réfléchit sur un fait individuel, au sens à peu près identique que dans les premières pages des *Idées*, et propose d'en retirer exclusivement la fonction cognitive. Ainsi, le point de vue adopté est celui d'une perception. Elle est posée d'abord comme une individualité psychique :

La perception, d'une façon générale la cogitatio, appréhendée ainsi, est le fait psychologique. Elle est donc appréhendée comme une donnée dans le temps objectif, appartenant au moi qui la vit, au moi qui est dans le monde et dure son temps (un temps qui peut être mesuré par les moyens chronométriques empiriques). Tel est donc le phénomène au sens de la science de la nature que nous nommons la psychologie⁴⁶³.

Il convient de souligner deux éléments dans ce texte. Tout d'abord, la notion de « perception en tant que donnée dans le temps objectif » est type de vécu comme une présupposition métaphysique. Husserl reprend ici cette idée pour mettre en avant la transformation de la pensée. De plus, cette perception est réduite à son essence noétique, marquant ainsi le temps fort de la méthode que Husserl désigne comme une réduction eidétique.

Ainsi à tout vécu psychique correspond, sur la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, qui révèle son essence immanente (prise individuellement) comme une donnée absolue⁴⁶⁴.

Enfin, Husserl cherche à établir des règles valides à la fois pour la relation entre la perception et son contenu, ainsi que pour la relation entre la perception et d'autres modalités de conscience. En utilisant une démarche eidétique et à travers ces règles

⁴⁶² Le terme que nous traduisons ici, en suivant le traducteur des *Idées*, est *Leistung*. Il est bien évident qu'allemand est plus riche et dans d'autre contexte, pour éviter de le confondre avec l'usage purement mathématique du mot, nous choisirons le mot « effectuation », notamment tant qu'il s'agira de Logique formelle et logique transcendante. Étant donné la diversité des contextes et des traductions, pour le moment, nous nous suffiront de rappeler le mot original allemand de « *Leistung* ».

⁴⁶³ *IP*, p. 68.

⁴⁶⁴ *IP*, p. 69.

phénoménologiquement accessibles, il tente de revenir à cette perception, cette fois-ci envisagée en tant que singularité phénoménologique.

Prenons par exemple un vécu de genre « imagination d'une chose matérielle tel qu'il nous est donné, soit dans une perception phénoménologiquement immanente, soit dans une sorte d'intuition (toujours réduite). Alors le phénoménologiquement singulier (la singularité eidétique) est cette imagination-ci de chose matérielle, dans toute sa plénitude concrète, exactement telle qu'elle s'écoule dans le flux de vécu, exactement dans le degré de détermination et d'indétermination avec lequel elle fait apparaître sa chose matérielle...

La phénoménologie ne délaisse que l'individuation, tandis qu'elle élève la teneur d'essence tout entière, dans sa plénitude concrète, à la conscience eidétique et la prend comme une essence identique idéale, qui pourrait, comme toute essence, se singulariser (sich vereinzeln) non seulement ici et maintenant, mais dans d'innombrables exemplaires⁴⁶⁵.

Ainsi, la crédibilité de la réduction transcendantale repose sur la rigueur avec laquelle elle opère pour restituer cette individualité. L'avenir d'une science apriorique de la conscience repose sur une description rigoureuse qui analyse les idéalités à partir desquelles cette expérience vécue, cette perception, se singularise. En formulant la question de cette manière, nous sommes tentés, voire peut-être même contraints, de poser la question de manière plus générale sur le principe d'individuation d'un acte, le critère d'avoir cette sensation⁴⁶⁶.

3.2.2. *L'individuation du contenu sensible.*

Ici, il est approprié de suggérer une question qui semble défier l'idée d'une conscience pour dissiper un malentendu possible, puisqu'elle touche au point culminant de la thèse husserlienne sur l'individuation. Il est donc pertinent de la reprendre ici, même au risque d'un détour. En fin de compte, si selon notre lecture, Husserl propose une individuation de type phénoménologique, il nous incombe de montrer quelle est la voie alternative qu'il nous explique. Pour ce faire, nous devrions d'abord éliminer une lecture critique qui semble présupposer que Husserl prône une théorie des objets immanents, saisis dans leur individualité d'une manière immédiate. Par exemple, Searle écrit le passage suivant d'une telle voix critique :

Les états intentionnels représentent leurs conditions de satisfaction, et comme toute représentation, la représentation intentionnelle est sous des aspects, ce que Frege appelait « modes de présentation ». Remarquez le contraste avec Husserl, qui veut obtenir une intuition

⁴⁶⁵ *Idées I*, p. 217.

⁴⁶⁶ Voir Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J-L Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Éditions Gallimard, 2004, p. 287.

des essences en examinant la structure de sa conscience. Pour moi, bon nombre des conditions de satisfaction ne sont pas immédiatement accessibles à la conscience ; elles ne sont pas phénoménologiquement réelles. Je soupçonne également que Husserl avait une conception ontologique des représentations comme certains types d'événements mentaux survenants. Ma conception est purement logique. Les représentations pour moi ne doivent pas être pensées comme toujours des images ou des phrases, mais plutôt tout ce qui peut avoir des conditions de satisfaction est une représentation⁴⁶⁷.

Nous avons établi que pour Husserl, l'acte intentionnel est relié à son objet à travers les vérités qui portent sur cet objet. Ainsi, la conception de Husserl n'est jamais très éloignée de l'idée des conditions de satisfaction. Au contraire, affirmer que les actes de conscience doivent être décrits du point de vue du remplissement revient à dire que la description phénoménologique vise à distinguer dans quelles conditions une intention se réalise. Les conditions retenues d'une intention de signification déterminée par la perception constituent le contenu descriptif de la vérité de la chose.

Cette lecture emblématique, un peu impatiente, de Husserl témoigne d'une méfiance à l'égard d'une certaine manière de parler des états mentaux, et nous pensons qu'il serait extrêmement utile de la préciser pour notre objectif dans ce chapitre. Cette méfiance peut être suivie, en particulier dans le cas de Searle jusqu'à Wittgenstein, qui pose la question de savoir « quel serait le critère d'avoir cette sensation ».

Néanmoins, même dans la même tradition nous pouvons trouver d'autres lectures qui seraient plus proches de la nôtre. En fait, dans un article qui date de 1939, Gilbert Ryle avait très bien décrit la fonction individuante dans l'acte.

Et même si Husserl semble, de toute façon récemment, rejeter les théories de substance platoniciennes ou meinongiennes, il devient très difficile de voir en quel sens il soutient que les « objets intentionnels » sont vraiment des objets ou des sujets authentiques d'attributs. Il devrait soutenir (je crois) que ce que nous appelons à tort « l'objet ou le contenu d'un acte de conscience » est en réalité le caractère spécifique ou la nature de cet acte, de sorte que l'intentionnalité d'un acte n'est pas une relation entre lui et quelque chose d'autre, mais simplement une propriété de celui-ci si spécifique qu'elle est une différence ou dans certains cas une description individualisante de celui-ci⁴⁶⁸.

Nous trouvons cette citation très remarquable car Ryle esquisse une voie de pensée qui pourrait décrire les vécus dans leur individuation sans chercher à les trouver dans une sorte d'introspection comme les objets immanents. Cette explication est

⁴⁶⁷ John Searle, « *The Phenomenological Illusion* », dans *Philosophy in a New Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 114.

⁴⁶⁸ Gilbert Ryle, « *Phenomenology* » dans *Collected Papers, Volume I, Critical Essays*, Abingdon, Routledge, 2009, p. 182.

presque exacte, selon notre lecture, de la vraie position de Husserl, bien qu'elle fasse partie d'une critique générale. En effet, elle constitue plutôt une description de ce que Husserl nous dit en proposant une autre manière de saisir l'individualité psychique.

Ainsi, guidés par ces défis et cette interprétation, nous devrions revenir à un aspect de notre questionnement initial et nous demander quel serait le principe d'individuation d'un acte ? Autrement dit, les actes sont-ils directement saisissables dans leur unicité par une introspection ? Nous pensons qu'une réponse affirmative à cette question n'est pas plausible dans les limites de la phénoménologie transcendantale de Husserl. En effet, celui-ci, précisément après 1905-1907, est arrivé très clairement à l'idée que l'individualité phénoménologique se constitue d'une vérité individuelle qui porte sur un objet. Par exemple, l'acte de voir un cahier bleu, ici et maintenant, est une fonction du prédicat réel du cahier bleu, et de la proposition qui se formulerait comme « ce cahier est bleu ». Une telle démarche exige bien évidemment d'être détaillée par d'autres concepts et expliquée par une voie d'argumentation, comme nous essayerons de le faire dans le chapitre suivant. Certes, il est opportun de citer un passage, toujours des *Idées*, qui va très évidemment dans la direction que nous désignons :

Or on peut dire d'une façon générale : en elle-même, la perception est perception de son objet et, à chaque composante que la description orientée « objectivement » fait ressortir sur l'objet, correspond une composante réelle de la perception: mais, notons-le bien, seulement dans la mesure où la description s'en tient fidèlement à l'objet, tel, qu'il « se tient » la lui-même dans cette perception. Toutes ces composantes noétiques, nous ne pouvons même les désigner qu'en ayant recours à l'objet noématique et à ses moments; donc, par exemple, en disant : conscience, plus précisément conscience perceptive; d'un tronc d'arbre, de la couleur du tronc, etc.⁴⁶⁹.

La perception d'une couleur, prise isolément et purement en fonction de la physiologie de la vision, est un produit, en effet réel d'un objet. L'occurrence d'une qualité par l'effet de cette cause réelle ne fait pas, pour Husserl, l'enjeu de la phénoménologie transcendantale. En effet, bleu en tant qu'une espèce de couleur, comme une simple qualité sensible n'a pas de valeur transcendantale. Une proposition ou une constatation telle que « ici maintenant bleu »⁴⁷⁰ reste dans sa forme purement

⁴⁶⁹ *Idées I*, p. 300.

⁴⁷⁰ Nous reprenons ici l'exemple de Moritz Schlick (*Sur le fondement de la connaissance*, trad. fr. D. Chapuis-Schmitz, dans *L'âge d'or de l'empirisme logique*, ed. C. Bonnet et P. Wagner, Paris, Éditions Gallimard, 2006, p. 437) parce que, selon notre connaissance, son enquête sur les propositions dites « protocolaires » prend l'appui sur la relation entre les termes déictiques et les caractères cartésien des contenus en tant que les sources ultimes de toute connaissance.

psychologique en dehors du domaine de la validité. Cela veut dire que, du point de vue de la connaissance, elle n'est pas de valeur objective ou objectivante. Elle se fonde sur un vécu immanent qui n'a valeur que dans une réduction immanentiste⁴⁷¹. En effet, une réduction immanentiste veut retourner au vécu dans son individualité métaphysique telle l'a présupposée Husserl lui-même dans *Recherches logiques*⁴⁷². Le vécu intentionnel est encore posée, dans la réduction immanentiste, en tant qu'une réalité psychique dans le temps réel et en dehors du domaine de l'idéal. La réduction transcendantale, au contraire, guidée par le problème de la connaissance, ne considère dans le vécu qu'une singularité gnoséologique. Pour adopter une telle posture critique, afin d'envisager une constatation telle que « ici maintenant bleu », il est nécessaire de la replacer dans le contexte de la croyance et du jugement, et donc de l'associer au domaine de la validité où les occurrences des qualités sensibles revêtent un sens objectif. Ainsi, une expression comme « ici maintenant le bleu du ciel » (ou, pour reprendre l'exemple de Husserl dans le *Manuscrit de Seefeld* de 1905, « le brun de la bouteille »), impliquant un acte objectivant, trouve son occurrence dans les règles aprioriques, les règles du sens commun ou de jugement prédicatif. Strictement parlant, la différence entre une réduction psychique (immanentiste) et une réduction transcendantale réside dans la différence qui se tient entre le retour à la sensation de bleu et le retour à la sensation du bleu du ciel. En fait, alors que le premier est une individualité psychique et donc métaphysique, le second est une individualité gnoséologique. Ainsi, comme le remarque Husserl dans un note de cours de 1912, la recherche phénoménologique ne consiste pas à considérer les actes comme des « états » (*Zustände*) accessibles par introspection.

Seules les expériences réduites ne restent pas intactes, celles qui ne sont pas en elles-mêmes des réalités, mais tout au plus ce par quoi la réalité se manifeste dans la conscience. Le phénoménologue n'explore pas lui-même et ses états, mais il explore les phénomènes absolus, dont l'existence est une existence en soi et qui est évidemment saisissable⁴⁷³.

Cette perception appartient donc à l'ego pur (qui n'est que le sujet connaissant) en tant qu'elle fait partie d'un flux de faits validés dans le contexte des croyances. Une

⁴⁷¹ J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2004, p. 361.

⁴⁷² Donc, nous assumons également ici la lecture de Jean François Lavigne, qui constate que l'engagement métaphysique aux vécus en tant que réalités intérieures dans *Recherches logiques* en quelque sorte maintenu dans une réduction psychologique ou immanentiste.

⁴⁷³ « Nicht berührt bleiben nur die reduzierten Erlebnisse, die eben in sich keine Realitäten sind, sondern höchstens das, worin sich Realität bewusstseinsmäßig bekundet. Der Phänomenologe erforscht nicht sich und seine Zustände, sondern er erforscht die absoluten Phänomene, deren Sein ein Sein in sich ist und als das evident erfassbar ist. » *Humat X*, 60-61.

sensation, ou *cette* sensation, fait partie du remplissement d'une intention, car elle est d'abord un moment, une partie dépendante de la perception de cette bouteille, de la croyance sensorielle en son individualité réelle. Elle constitue donc une individuation d'un type particulier, observé dans ce contexte, et n'est pas individuée par la sensation des paquets de lumière sur la rétine ; elle est *la sensation* de cette bouteille. Dans une telle nomination, si la sensation de brun est une donnée évidente, ce n'est pas parce qu'elle est donnée intérieurement avec une conscience d'identité, mais parce qu'elle apparaît grâce aux lois qui la relie à cette bouteille. Ainsi, elle est évidente car elle remplit la fonction d'identification, et que l'existence de la bouteille est également une évidence individuelle, bien qu'elle ne soit pas adéquate.

Il est indubitable que c'est l'objectivité du contenu individuel, que Husserl explore dans le *Manuscrit de Seefeld* sur l'individuation, même s'il ne parvient pas à l'établir proprement. C'est pourquoi il mentionne ce texte comme le lieu de naissance de la méthode de réduction⁴⁷⁴. En fait, il est nécessaire de reconnaître que la réduction transcendantale ne peut jamais atteindre sa profonde portée sans une remise en question de l'individuation psychologique du vécu et de l'individualité psychique de l'ego.

Par conséquent, pour une réflexion qui « modifie » le vécu psychologique, celui-ci se présente désormais sous une forme de validité, ou bien comme une individuation de la validité. Le vécu singulier concret, en tant qu'il appartient à l'ego pur, c'est-à-dire, qu'il appartient au sujet des réalisations ou opérations qui sont valides du point de vue de l'évidence, est transformé en un produit conformément aux fonctions aprioriques de la connaissance. La modification opérée dans la réduction s'exerce dans le but de la connaissance, et ce, en accord avec l'idée d'une connaissance adéquate de la chose. Les règles aprioriques qui y sont révélées peuvent ainsi être considérées comme les conditions « idéelles » de l'individuation d'un acte.

Avant d'aborder la transition de la méthode à l'examen de l'idéalisme transcendantal de Husserl dans le cadre de notre problématique, il convient de nuancer en plusieurs étapes le développement de la conception de la réduction. En effet, le

⁴⁷⁴ PCT, p. 138.

Manuscrit de Seefeld représente indéniablement une étape majeure dans l'élaboration de la méthode de la réduction. Cependant, la réduction transcendantale au sens le plus précis du terme n'est pas encore pleinement établie⁴⁷⁵. En effet, dans ce texte, Husserl n'a pas avancé que l'objet transcendant faisait partie du domaine de la description phénoménologique. « Husserl y a gagné » comme écrit Jean-François Lavigne, « une conscience approfondie des conditions de possibilités concrètes (mais toujours strictement *noétiques*) de l'identité individuelle d'un datum sensible (toujours strictement « immanent ») »⁴⁷⁶.

Sans entrer dans les détails de l'exposition exacte de Lavigne, il convient de souligner, en vue de notre argumentation ultérieure, un aspect important. Husserl a reconnu la nécessité de proposer une description phénoménologique de l'expérience vécue en tant que fait individuel, qui constituait une présupposition métaphysique dans les *Recherches logiques*. Guidé par cette même réflexion, il a cherché à surmonter la séparation entre l'acte individuel et le contenu idéal, tel que suggéré par Natorp dans sa critique. Dans le but de réformer le statut ontologique de l'acte individuel, il est parvenu à l'idée d'analyser l'expérience singulière en parties dépendantes⁴⁷⁷. Les moments idéaux et les essences sont devenus les conditions d'individuation et de reconnaissance individuelle de l'acte. L'acte individuel bénéficie d'un primat ontologique et peut être décrit à travers les moments noétiques. Ainsi, comme l'ont souligné Bernet et Lavigne, il s'agit d'un progrès significatif, notamment par rapport à nos questionnements spécifiques.

Cependant, l'objet transcendant ne fait pas encore partie de ces conditions noétiques établies par Husserl dans la conscience immanente. Pour l'inclure de manière définitive parmi ces conditions, il nous semble qu'il doit parvenir à une compréhension

⁴⁷⁵ Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., p. 402-440.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 424.

⁴⁷⁷ Dans la lettre à Stumpf, du 11 mai 1902, Husserl explorait encore, comme nous l'avons signalé dans le chapitre précédent, la question de détermination de la matière comme une sorte de spécification. Les propos adressés à Stumpf explorent également le rôle de l'espèce dans un particulier d'identification : « Dans l'exécution répétée de la conscience de l'universalité sur la base des mêmes moments ou, mieux encore, de différents moments mais identiques [qui sont déjà objectivement perçus comme des déterminations de leurs sujets], une synthèse de l'identification se produit : ceci et cela sont la même espèce. Ceci est rouge, cela est aussi rouge, c'est la même espèce. ... Ici, ce n'est pas dans un cas particulier une conscience d'un objet général qui se constitue, mais la conscience d'un prédicat. Cependant, un objet général n'est pas un prédicat, comme je n'ai jamais dit que l'objet général était affirmé par l'individuel ». *Briefwechsel I*, p. 169-171.

complète des multiples formes sous lesquelles l'objet se manifeste, et ce en tant qu'idée.

3.2.3. *L'idéalisme transcendantal*

Si nous affirmons que c'est dans la capacité illimitée d'avoir un « ceci » que se manifeste la signification, une compréhension de ces capacités uniquement du point de vue de leur contribution à l'identification, et donc à la connaissance, nous conduit à des significations pures. Il reste alors pertinent de parler des significations en relation avec l'objet de connaissance. Une « équivalence » très suggestive entre le concept de capacité et celui de possibilité se dégage. Rigoureusement parlant, les capacités prennent les formes des possibilités pures si nous excluons ce qui est de l'ordre psychologique. Il est donc judicieux de considérer l'essence d'un acte comme correspondant à une possibilité réelle. Pour exclure ce qui est psychologique sans pour autant écarter l'acte en lui-même, il convient de proposer une nouvelle compréhension non psychologique qui identifie l'acte dans sa fonction essentielle d'identifier tel ou tel objet. Ainsi, les positions adoptées par Husserl se distinguent notablement de celles de *Recherches logiques*, car après les années marquées par la découverte de la réduction transcendantale, l'acte même cesse d'être une présupposition métaphysique : il devient « cet » acte purement dans sa fonction d'identifier « cet » objet en tant que tel. Husserl continue à parler de l'essence d'un vécu intentionnel, mais cette fois-ci l'essence se trouve dans la *fonction* d'identifier l'individu noématique, dans son « opération ». Rigoureusement parlant, l'essence d'un acte individuel est son opération de rendre présent tel ou tel contenu, d'en avoir une représentation propre.

La représentation propre (ou la représentation individuelle), en présentant l'objet individuel dans sa singularité, le place nécessairement dans une orientation vers moi-même ou vers le point d'orientation actuel de toutes mes configurations individuelles, mon ici et maintenant actuel. Chaque configuration individuelle est une configuration qui se rattache à l'expérience immédiate ici et maintenant et au schéma spatial et temporel immédiatement vécu, à l'horizon spatio-temporel infini qui rayonne à partir d'ici et maintenant et qui a son caractère de configuration dans ce rayonnement⁴⁷⁸.

⁴⁷⁸ « Die Eigenvorstellung, indem sie den individuellen Gegenstand in seiner Eigenheit vorstellt, stellt ihn notwendig in einer Orientierung zu mir bzw. zu dem aktuellen Orientierungspunkt all meiner individuellen Setzungen, meinem aktuellen Hier und Jetzt vor. Jede Individualsetzung ist Setzung, die anknüpft an das unmittelbare Erfahren hier und jetzt und das unmittelbar mit- erfahrene Raum- und Zeitschema, den unendlichen raum-zeitlichen Horizont, der sich von hier und jetzt ausstrahlt und in dieser Ausstrahlung seinen Setzungscharakter hat. » *Humat X*, p. 16.

Dans le contexte de la connaissance, la réduction transcendantale propose de saisir un acte de la conscience en tant qu'opération de la capacité cognitive. Comme nous l'avons exprimé de manière moins précise dans les pages précédentes, cette capacité reste, pour Husserl, inconditionnelle. Cela ne signifie pas qu'elle n'est déterminée par aucune condition, mais plutôt qu'elle peut être déterminée dans n'importe quelle condition. C'est dans cette perspective que s'inscrit le sens de l'idéalisme transcendantal chez Husserl. En effet, pour ce dernier, cela consiste à affirmer que, quelles que soient les déterminations d'un objet, elles n'excluent en principe ni cette capacité ni une éventuelle opération de la conscience.

En retirant trois passages consécutifs du texte publié sous le titre de l'Idéalisme transcendantal, on peut former un argument qui ne se trouve pas bien évidemment chez Husserl, lequel pourrait résumer son avènement à un idéalisme à travers la voie de la réduction transcendantale.

Chaque détermination spatiale, chaque détermination temporelle, donc chaque détermination matérielle suppose un lieu de référence, un mouvement de référence, etc. : la terre, le soleil, etc. En fin de compte, il est supposé un ici, qui ne peut avoir de sens que par le sujet⁴⁷⁹.

Cette relation n'entre pas dans le contenu de ce qui est identique, mais seulement dans ce « celui-ci », dans l'individualisation⁴⁸⁰.

Ainsi, avec chaque objet empirique en général, nous avons une relation avec le penseur déterminant ; autant que la transcendance réelle s'étend, autant nous avons cette relation⁴⁸¹.

Une telle démarche met en lumière la motivation sous-jacente à la pensée de Husserl, à savoir le problème de la connaissance. Plus précisément, elle vise à soutenir que tout objet possible en général possède sa détermination individuante, impliquant ce que Husserl qualifie de « lieu de référence ». Du point de vue noétique, cela revient à une capacité infinie d'avoir un « celui-ci ». En d'autres termes, il s'agit simplement d'une différenciation de la conscience, affranchie de toute limite imposée par un contenu conceptuel, étant donné que tous les concepts émergent de cette

⁴⁷⁹ « Jede Raumbestimmung, jede Zeitbestimmung, also jede dingliche Bestimmung setzt einen Bezugsort, eine Bezugsbewegung u. dgl. voraus: die Erde, die Sonne etc. Schließlich ist vorausgesetzt ein Dies-da, das nur Sinn erhalten kann durch das Subjekt. » *Hua XXXVI*, p. 33.

⁴⁸⁰ « In den Inhalt des Identischen tritt diese Beziehung nicht hinein, sondern nur in das „Dies“, in die Individualisierung. » *Hua XXXVI*, p. 34.

⁴⁸¹ « So haben wir bei jedem empirischen Objekt überhaupt Beziehung zum bestimmenden Denker ; eben soweit reale Transzendenz reicht, soweit haben wir diese Relation. » *Hua XXXVI*, p. 35.

différenciation, se rapprochant de l'idée individuelle. Si à chaque objet possible correspond une différenciation potentielle, aucun objet empirique ne se trouve en dehors de cette relation. C'est la conscience, dotée de sa capacité à énoncer « ceci » et de sa perpétuelle présence, qui établit les coordonnées du réel.

Par conséquent, nous nous éloignons davantage de la position méthodologique de Brentano, dont les questionnements ont servi de guide à Husserl. Pour expliquer cette divergence, il est crucial de noter un point clé : Brentano a laissé en suspens deux questions fondamentales portant sur le concept d'individuation : l'individuation des contenus individuels et l'individuation des intentions en tant qu'elles sont attribuées à une personne individuelle. Husserl établit un lien plus étroit entre ces deux questions en mettant en avant que le sujet transcendantal possède la capacité de déterminer un objet individuel. D'un point de vue théorique, cette détermination constitue une fonction de la vérité empirique. Une vérité empirique est la raison suffisante pour individuer non seulement le contenu, mais aussi l'acte qui est validé en fonction de cette vérité. Le vécu de percevoir ce cahier bleu est individué, du point de vue phénoménologique, par la validité, pour moi, de la croyance de le tenir en face. Le fait que cette croyance soit valide uniquement pour moi ne nie pas son caractère pur, et cela explique, sans nécessité de recourir à une individualité préalable de la personne, comment l'acte est individué. Tous les événements de la conscience, pour Husserl, peuvent être saisis, grâce à la réduction transcendantale, dans leur individuation pure.

Si nous examinons le recul vers la conscience absolue, nous trouvons la diversité des représentations intuitives réelles et possibles, des jugements, des suppositions, etc. et nous reconnaissons que, s'ils existent et si les motivations à leur égard existent et existent légitimement dans l'évidence, tout est déjà pleinement décidé⁴⁸².

La perception est toujours accompagnée d'une perception interne. Certes, elle peut également être appréhendée uniquement en fonction de son objet, comme une croyance présomptive concernant la vérité de cet objet, et en fin de compte, comme une expérience pure. En tant que perception « pure », elle peut être décrite dans une description individualisante, sans aucune préconception métaphysique ; elle peut

⁴⁸² « Vollziehen wir Rückgang auf das absolute Bewusstsein, so finden wir die Mannigfaltigkeit wirklicher und möglicher intuitiver Darstellungen, Urteile, Vermutungen etc. und erkennen, dass, wenn sie sind und wenn die Motivationen zu ihnen bestehen und rechtmäßig bestehen in der Evidenz, darin schon vollständig beschlossen ist. » *Hua XXXVI*, p. 35.

appartenir à quiconque possède la capacité d'atteindre cette identification perceptuelle. Ainsi, la conscience d'identification, autant qu'elle est une effectuation de la capacité d'identification individuelle est, par l'infinité de cette capacité, inconditionnellement une position de son propre vécu dans son individualité. « Toute la connaissance acquise ici s'effectuait dans la sphère pure de l'auto-position et de l'intuition d'essence qui s'y conforme, et qui est aussi d'une certaine manière auto-position pure »⁴⁸³.

En effet, pour expliquer l'individuation phénoménologique de l'expérience vécue, il ne suffit pas de démontrer que le contenu sensoriel fait partie d'une série d'actes formée téléologiquement. Il est essentiel de répondre à la question du caractère privé de la sensation et d'expliquer son affiliation à une *res cogitans* brentanienne, en tant que détermination individualisante. Il est crucial de souligner un point que nous avons abordé précédemment : l'objet de la perception se dessine à travers une infinité de représentations possibles. Dans chacune de ces représentations, non seulement le contenu individuel diffère, mais aussi l'acte qui le contient. En effet, un contenu empirique, ayant son référent dans une expérience vécue actuelle, implique que ce même contenu ne peut appartenir qu'à une seule personne.

Ainsi, en réduisant la conscience psychologique et la personne réelle dans le monde réel, nous ne nous privons pas d'un principe d'individuation du contenu. C'est le contenu perceptif individuellement déterminé, et c'est seulement lui qui confère l'unité numérique à cette perception. Husserl exprime le fait en écrivant que : « Je porte simplement le regard sur la perception en tant que telle, sans jamais la revendiquer comme ma perception. L'être de cette perception est pour moi, ici, la seule chose qui ne soit pas mis en question »⁴⁸⁴.

Pour être plus concret, on peut illustrer l'argument à l'aide d'un extrait tiré des *Idées* :

Par exemple : si nous considérons quelque perception externe -disons cette perception déterminée d'une maison, prise dans sa plénitude concrète, elle possède, comme un facteur nécessaire de sa détermination, son environnement de vécu, mais c'est, à vrai dire, un facteur déterminant d'un type particulier, nécessaire et pourtant « extérieur à l'essence » ; c'est-à-dire un facteur tel que son altération ne change rien à la teneur d'essence : propre du vécu. Ainsi donc la perception elle-même s'altère en fonction de l'altération des déterminations de

⁴⁸³ CE, p. 52.

⁴⁸⁴ ILTC, p. 263.

l'environnement, tandis que la différence spécifique ultime du genre perception, sa particularité interne, peut être conçue comme identique.

Que deux perceptions qui sont d'essence identique en cette particularité soient identiques aussi quant à la détermination de leur environnement, c'est par principe impossible, elles seraient une seule perception, numériquement unique⁴⁸⁵.

Si je mets entre parenthèse l'appartenance de cette perception à moi, son appartenance à ma personne psychologique, cela n'affecte guère son identité numérique en tant que cette perception.

3.2.4. *L'individuation de l'acte*

Dans la *Cinquième Recherche logique*, après avoir défini l'essence intentionnelle comme une totalité composée de la matière et de la qualité de l'intention, Husserl a souligné que « la matière intentionnelle n'épuise pas la représentation ». L'individualité de la représentation, tout comme la fonction d'un terme accidentel, demeure, selon cette observation, en dehors du domaine de la science descriptive défini, à la suite de la conception aristotélécienne de Brentano, par les déterminations spécifiques. Certes, avec la mise en œuvre de la réduction transcendantale, l'acte individuel est saisi dans sa pureté. En tant que manifestation d'une capacité illimitée à contenir un « ceci », il devient le point de départ de la réflexion phénoménologique. Car, toute vérité empirique présuppose cette capacité, comme la pure possibilité d'être saisie dans un acte individuel. En effet, pour Husserl l'être vrai exprime rien d'autre que la possibilité d'être saisi dans un acte individuel. Ainsi, chez Husserl, la singularité de l'acte individuel est appréhendée d'un point de vue radicalement différent que chez Brentano. Avec la réduction, l'acte est captivé dans son caractère apodictique. Sa singularité est donnée en chair et en os. Et, cette singularité que propose la conscience n'est pas à interpréter en termes de la forme de son contenu, mais plutôt en termes de validité de son individuation. En cela, elle constitue le point de départ d'une science descriptive matérielle. Cependant, cette science veut être en même temps une science apriorique, une science d'une validité eidétique. De fait, la description pure de la conscience en tant que science apriorique « ne délaisse qu'individuation »⁴⁸⁶ du vécu. Elle est la science de toutes les conditions nécessaires et suffisantes de son

⁴⁸⁵ *Idées I*, p. 251.

⁴⁸⁶ *Idées I*, p. 217.

individuation dans domaine de la conscience en tant que le domaine de la motivation valide.

En d'autres termes, la science apriorique matérielle, issue d'une réflexion transcendantale, a pour objet ultime le vécu dans son identité numérique. Elle est saisie, par une telle réflexion, d'une manière évidente. Néanmoins, selon Husserl, cette évidence dans le domaine de la conscience ne découle pas d'une identité immédiatement perçue. En effet, pour Husserl, la vérité essentielle de la conscience réside dans le fait qu'un acte de la conscience s'effectue dans la l'attestation de validité de la connaissance, et cela n'arrive point que si l'on croit en sa validité. Cela revient à dire qu'un acte de la perception en tant que position individuelle n'est possible qu'avec la croyance en sa validité eidétique. Ainsi, ce qui caractérise une perception, que Brentano qualifie de perception interne, réside dans le fait qu'elle met en œuvre les lois d'essence qui gouvernent le domaine de la conscience et que la position individuelle dépend de ces lois. La phénoménologie, en tant que science apriorique, cherche à décrire comment une sensation de couleur couplée à une perception olfactive peut nous amener à croire en l'existence d'un jasmin en fleur, comme Husserl explique dans l'exemple suivant :

Nous sommes tout à fait certains que le jasmin fleurit ici. Mais nous ne nous accrochons pas à cette conviction. Ce n'est pas une prémisse pour nous. Mais ce qui nous intéresse, c'est précisément cette conscience du jugement elle-même, comment elle se présente, ce qui fait partie de sa nature, ce que représente ce moment de conviction dans ce jugement, etc. La relation à la réalité du jasmin et tout ce qui lui est associé, la substantialité, la causalité, la spatialité, la temporalité, etc., n'a pas disparu, mais a été conservée et c'est précisément ce qui est important pour nous⁴⁸⁷.

Après avoir franchi cette première étape, il est nécessaire d'entreprendre une nouvelle étape. Nous ne faisons pas seulement abstraction de la spiritualité, mais nous réalisons une nouvelle distinction, non pas une distinction eidétique, mais substantiellement la véritable distinction phénoménologique, liée à la saisie idéale des expériences⁴⁸⁸.

La phénoménologie en tant que science des cogitations réduites n'est pas une psychologie descriptive et fondamentalement non descriptive⁴⁸⁹.

La science descriptive est partout une science basée sur l'expérience et partout une science dans le cadre de généralités morphologiques directement déduites de l'expérience ; elle

⁴⁸⁷ « Wir sind ja dessen ganz gewiss, dass hier der Jasmin blüht. Aber wir klammern diese Überzeugung ein. Das sei keine Prämisse für uns. Aber was uns interessiert, ist eben dieses Urteilsbewusstsein selbst, wie es aussieht, was zu seinem Wesen gehört, was das für ein Moment ist, das an diesem Urteil Überzeugungsmoment heißt usw. Die Beziehung auf die Jasmin-Realität und all das, was zu ihr gehört, Substantialität, Kausalität, Räumlichkeit, Zeitlichkeit usw., ist nicht weggefallen, sondern zurückbehalten und gerade das uns Wichtige ». *Humat X*, p. 68-69.

⁴⁸⁸ *Ibid*, p. 4.

⁴⁸⁹ *Humat X*, p. 57.

examine les formes morphologiques des concrets individuels, les décrit, les classe et suit la généralité morphologique du développement. En revanche, la science abstraite nomologique effectue des explications dans un sens spécifique, dont l'intention est d'aller vers des régularités exactes et de comprendre les concrétions en se référant à des généralités et des régularités exactes⁴⁹⁰.

Ainsi, l'expérience qui finit par poser les objectivités réelles et individuelles se laisse décrire selon les « genres et espèces d'expériences »⁴⁹¹.

Par conséquent, la réduction transcendantale révèle un domaine des singularités apodictiques, des vécus qui sont individualisés par les normes dictées par le but de la connaissance. Ainsi, la réalité de l'objet dépend de la réalisation de certaines conditions inhérentes à la position de l'existence réelle. La condition d'individuation d'un acte de croyance qui affirme que « la chose dont la forme m'est apparue comme un homme s'est avérée être un vêtement suspendu » est la figure. L'indécision inhérente à certains objets imaginaires (comme le lapin de Wittgenstein) indique un tel type de vécu. Dans le cadre de la perception, des moments d'indécision peuvent survenir et la perception est souvent sujette à une interprétation complexe. Cependant, il est important de reconnaître que *ce vécu* est individué suivant la tendance qui implique déjà une interprétation, une intention de signification et le but d'atteindre la chose dans sa vérité. Puisque l'aspiration à connaître le réel, et identifier la chose est la seule véritable tendance productive de la pensée, elle est *normalement* plus dominante que la tendance de maintenir l'intention de signification initiale. Si l'objet que nous prenons pour un lapin se révèle être un canard, notre point de vue *peut et doit* changer. Nos perceptions peuvent évoluer. Effectivement, si nous excluons de notre description toute aspiration à la vérité, nous ne trouverons plus aucune motivation pour passer de l'intention initiale du lapin à l'intention du canard. Toute forme de tendance que nous pouvons décrire se présente sous la forme de l'aspiration à la connaissance. Il est donc impossible de faire une description phénoménologique d'une pensée qui se déplace d'une erreur à une autre, comme l'indique l'étymologie du mot. En revanche, si pour accéder à la vérité, pour faire une découverte, il ne faut rien faire, cette absence d'activité peut tout de même être décrite de manière individualisante⁴⁹². Dans ce

⁴⁹⁰ « Nachdem wir diesen ersten Schritt vollzogen haben, bedarf es eines neuen Schrittes. Wir scheiden nicht nur Geistigkeit ab, sondern wir vollziehen eine neue *distinctio*, nicht eine *distinctio eidetica*, und substanziell die eigentliche *distinctio phaenomenologica*, bezogen auf das ideale Erfassen der Erlebnisse ». *Humat X*, p. 46.

⁴⁹¹ « Gattungen und Arten von Erlebnissen ». *Ibid.*

⁴⁹² Wittgenstein avait une fois suggérée une idée pareille : « Si quelqu'un disait: tout ce que cela montre, c'est que « penser » désigne un processus qui poursuit un résultat final déterminé, remplit un but précis;

contexte, une simple description des circonstances peut conduire à l'individuation. C'est le cas des équations mathématiques simples que Husserl considère comme des vérités analytiques non apophantiques. En effet, la simple représentation d'une équation telle que $5 + 2 = 7$, et le passage d'un côté à l'autre de l'équation, n'individuent pas réellement un état mental.

En toute circonstance, il est une loi apriorique de la perception selon laquelle celle-ci a un objet potentiel. En effet, l'acte de perception s'individue en fonction de l'objet qu'il anticipe. La différence entre ces modèles repose sur les différents types de vérité. Il est indéniable que le point de vue vers lequel aboutit la réduction transcendantale est un point de vue logique, celui du jugement et de la vérité. Cependant, seulement une vérité individuelle exige, contrairement à une vérité purement analytique, une effectuation individuelle et privée de la pensée. Elle fait une condition suffisante de l'individuation de l'acte. Ainsi, la réduction transcendantale vise à révéler cette effectuation individuant de la vérité ou de l'être vrai dans la conscience en fonction des différents types de vécus, notamment en se basant sur son fondement principal qu'est la croyance perceptive. La réduction permet donc d'éclairer le vécu en tant qu'événement façonné à la suite de l'idéal de la connaissance. « Les concepts noétiques sont eux-mêmes des concepts d'événements psychiques, de jugements, des présomptions etc. »⁴⁹³. En effet, pour que la méthode puisse nous révéler un domaine apriorique, elle doit être exercée sur le terrain où ces règles aprioriques seraient en vigueur. « Les cogitationes en tant qu'existence individuelles sont ceci absolus, unicités (*Einmaligkeiten*) qui sont, mais le sont aussi leurs genres et leurs manières d'être »⁴⁹⁴. En dernière instance, ces manières d'être ont force d'une norme, elles constituent les conditions de la connaissance directe de l'objet, dans le sens où elles établissent un domaine de validité et chaque détermination validée dans l'intuition individuelle de l'objet possède également une validité universelle. Ainsi, le concept du

et que la question de savoir comment chacun fait cela, et si c'est de la même manière aujourd'hui qu'hier, est indifférente si donc l'on disait cela, je pourrais répondre: Et si ne rien faire du tout conduit au résultat final recherché, alors « penser » consisterait en l'occurrence à ne rien faire. » *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, trad. fr. G. Granel, Mauvezin, Éditions T.E.R., 1994, p. 47. En proposant une telle idée, Wittgenstein remettait en question l'idée d'une pensée qui accompagnerait un acte de langage ou une capacité. Bien que le contexte de sa réflexion soit différent, il est néanmoins en relation avec le nôtre. En effet, avec la réduction transcendantale, Husserl remet également en question le statut ontologique de l'expérience vécue, afin de lui donner un statut phénoménologique en accord avec le but de la connaissance. Dans ce sens, en ajoutant un principe de nécessité de suivre l'évidence objective, il semble que Husserl serait d'accord avec une telle proposition.

⁴⁹³ *ITLC*, p. 219 et p. 213.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 268.

vivant est valide en tant qu'il fait partie de ma reconnaissance conceptuelle de mon chien, et cette validation dans la perception individuelle contribue à une validité plus générale. « Einmaligkeit », loin d'être un problème, et loin d'être éliminée de l'essence intentionnelle, est en réalité la source de validation.

Au sein de la sphère de la conscience, l'expérience vécue représente l'ultime réalité concrète, et si elle n'est plus individuée selon les règles de spécification, c'est parce qu'elle s'individue selon les lois d'une validité plus étendue, dictées par une logique de vérité⁴⁹⁵. Ainsi, le domaine de la raison est plus vaste que le domaine des significations spécifiques dans le sens de l'espèce intellectuelle. Un vécu qui porte une signification identique peut être validé, tandis qu'un autre peut être annulé par la suite de l'expérience. Que ce contenu, qui enrichit l'expérience, relève du domaine conceptuel ou non, il dépasse l'espèce.

La science apriorique et matérielle cherche bien évidemment à arriver aux généralités. Certes, nous constatons clairement que l'essence de cette généralité qu'est le « phénomène en général » comprend, d'une part, le « ceci », c'est-à-dire l'écécité, l'individualité en tant que telle, et d'autre part, un contenu qui constitue l'individu. Ce contenu relève de concepts généraux qui définissent l'essence conceptuelle de l'individu indépendamment du « ceci », de l'individualité. Il est donc indéniable que, à l'essence de chaque phénomène concret en général, de chaque phénomène absolu, appartient la forme de l'individualité ainsi qu'une pluralité d'essences conceptuelles qui déterminent la manière d'être de l'individu. Cette vision générale, qui doit être appréhendée dans le domaine de l'immanence pure, est absolument indubitable⁴⁹⁶.

L'exigence de purifier le vécu, de considérer l'individualité dans le domaine de la conscience comme une effectuation des lois propres de la conscience, nous conduit, dans son ensemble, à la mise entre parenthèses de l'ego psychologique. Cela n'implique pas une élimination du vécu. Bien au contraire, c'est un effort pour mettre en lumière la complicité profonde entre croyance et d'avoir un contenu individuel et empirique. Le vécu psychologique et le vécu phénoménologiquement pur sont, pour ainsi dire, numériquement identiques. En effet, du point de vue transcendantal, c'est-

⁴⁹⁵ Voir *Idées I*, p. 52.

⁴⁹⁶ *ILTC*, p. 269.

à-dire du point de vue de la connaissance, l'expérience représente une individuation des lois de la connaissance conformément à sa norme fondatrice. Les actes constituent les particularisations des vécus dans leurs types. « Le moi concret, existe avec sa teneur individuelle de vécus, capacités, dispositions »⁴⁹⁷. Ainsi, il existe un parallélisme entre la psychologie et la méthode transcendantale : en tant qu'événement naturel, mon acte peut être considéré comme un objet transcendant susceptible d'être étudié dans le cadre d'une science naturelle. Cependant, il est également possible de concevoir son propre acte en tant qu'opération intentionnelle, motivée par une recherche de l'évidence. Dans les deux cas, il n'y a qu'un seul point de vue apodictique, celui de l'expérience. D'un point de vue critique de la connaissance, c'est en tant que les pensées (*cogitationes*) des objets validés (*cogitata*) que l'on décrit ces expériences singulières.

Comme nous avons précédemment établi, pour Husserl, le point de vue de la connaissance est celui de l'identification. Selon le paragraphe §18 de *Méditations cartésiennes*, la forme fondamentale de la synthèse est l'identification. L'objet est un « index de l'intentionnalité noétique qui lui appartient selon son sens »⁴⁹⁸. Le vécu singulier est donc analysé selon deux axes : le noétique et le noématique, formant ainsi le couple le plus général. Dans l'expérience concrète, ce couple se particularise en fonction du sens de l'être de l'objet. Pour en revenir à l'individualité phénoménologique de l'expérience vécue, il est crucial de rappeler que l'expérience ne peut revendiquer la validité d'être « cette expérience » que lorsqu'elle fait partie d'une synthèse d'identification. En d'autres termes, comme le passage cité des *Idées I* le souligne de manière éloquente, je ne peux parler d'une perception, par exemple, en termes déictiques (comme « cette perception »), que lorsqu'elle contribue à l'utilisation d'un prédicat avec une expression déictique de manière essentielle (comme la perception de ce livre), ce qui revient à dire, dans une « représentation propre »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ MC, 73.

⁴⁹⁸ MC, 91.

⁴⁹⁹ « Zum Beispiel gehören hierher alle Eigennamenvorstellungen, Napoleon, Göttingen u. dgl. Ebenso deiktische Vorstellungen wie „dies“, nämlich dieser rote Tisch. Auch die Vorstellung „dieser rote Tisch selbst“ gehört hierher ». Das alles wären Beispiele von Eigenvorstellungen von realen Gegenständlichkeiten. Zu den Eigenvorstellungen gehören auch vielerlei Vorstellungen von idealen Gegenständlichkeiten, z. B. „2“, „diese Zahl“ (etwa zurückbezogen auf eine eigenvorgestellte 2) usw. In einem singulären Urteil sind es derartige „Eigenvorstellungen“, welche die Gegenstände-worüber des Urteils anzeigen, und auf ihrer Wirklichkeitssetzung baut sich die Wahrheitssetzung des ganzen Urteils, die Setzung des im Urteil geurteilten Sachverhaltes. Die Eigenvorstellungen geben also ein Wirklichkeitsniveau, das ein Reales ist, wenn Reales vorstellig ist. Das Reale ist dann als Daseiendes

3.2.5. Une science nomologique pure : Une géométrie des vécus ?

Il semble qu'à un certain moment, comme il est évident dans les leçons de 1912, Husserl a momentanément mis de côté l'idée d'une science descriptive et a exploré l'idée d'une géométrie pure des vécus. Dans ce cours, lorsqu'il réfléchit sur l'idée d'une science pure des vécus, il évoque l'idée d'une science nomologique pure qu'il oppose à la description morphologique basée sur les types, les genres et les espèces des vécus. Cependant, il serait inexact de dire que dans les *Idées I*, Husserl abandonne complètement l'utilisation de tels concepts morphologiques. Il rejette en revanche l'idée d'une géométrie des vécus et propose qu'une science de la conscience soit une science qui prend le vécu concret comme exemple et y exerce la réduction eidétique.

Dans cette optique, afin d'aborder au mieux le concept d'une singularité phénoménologique, une comparaison de deux textes serait très éloquente. Husserl commence en précisant le caractère de la géométrie :

La géométrie est la science eidétique des formes spatiales. Chaque forme spatiale en tant que telle appartient donc au domaine. Les différences les plus bases sont les formes spatiales entièrement déterminées au sens géométrique, chaque triangle entièrement déterminé (naturellement géométriquement déterminé), chaque hexaèdre entièrement déterminé, etc.⁵⁰⁰.

La dernière détermination de l'eidétique est elle-même déjà une *idée*, mais une idée qui dans cette sphère est considérée comme un individu⁵⁰¹.

En fait, à la différence de l'arithmétique pure, les objets de la géométrie sont des individus, ou plus précisément des idées individuelles, tandis que dans la théorie des ensembles (Anzahlenlehre), nous ne trouvons que des singularités spécifiques.

La théorie des nombres peut fixer exactement les plus petites différences, dans des termes fixes tels que 2, 3, 4 ..., qui sont nettement distingués les uns des autres. Chaque nombre numérique est soit directement identifiable dans son caractère idéal et sa détermination, identifiable, nommable, ou indirectement déterminable par des termes de relation exacts. Tout est différent en géométrie. Les plus petites différences de triangle ne sont pas réellement fixées et déterminées de manière distinctive en géométrie⁵⁰².

gesetzt. Die Eigenvorstellung, indem sie den individuellen Gegenstand in seiner Eigenheit vorstellt, stellt ihn notwendig in einer Orientierung zu mir bzw. zu dem aktuellen Orientierungspunkt all meiner individuellen Setzungen, mei- nem aktuellen Hier und Jetzt vor. Jede Individualsetzung ist Setzung, die an- knüpft an das unmittelbare Erfahren hier und jetzt und das unmittelbar mit- erfahrene Raum- und Zeitschema, den unendlichen raum-zeitlichen Horizont, der sich von hier und jetzt ausstrahlt und in dieser Ausstrahlung seinen Setzungscharakter hat. » *Humat X*, p. 16.

⁵⁰⁰ *Humat X*, p. 78.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.*

Husserl donc en revient à la phénoménologie, comme la science de la conscience pure et y ajoute le passage suivant :

En phénoménologie, il en va de même que en géométrie dans ce sens. Le concept suprême qui détermine et délimite son domaine est la catégorie de *cogitatio*. Il est évident que tout ce que nous retenons dans la réduction appartient ensemble à son essence pure et forme une unité de genre. Dans le cadre de cette unité tombent maintenant toutes les cogit<ationes> déterminées, prises dans toute la plénitude du contenu... Si c'est une perception actuelle, nous n'y incluons pas son hic et nunc, son individualité qui disparaît à jamais une fois le phénomène passé ; mais nous prenons le contenu de cet individu, le contenu dans toute sa plénitude, qui malgré cette plénitude pourrait exister en d'innombrables exemplaires⁵⁰³.

La phénoménologie a aussi comme ses objets ultimes, des idées plus bases.

Ainsi, chaque phénomène au sens de la phénoménologie est associé à une idée déterminée en tant qu'idée la plus basse, et toutes les généralités eidétiques des énoncés phénoménologiques se rapportent à celle-ci⁵⁰⁴.

Assurément, les idées dont Husserl traite ici sont encore des vécus typiques, mais d'une généralité plus élevée par rapport à ce que Husserl entend par « l'idée » en tant que chose transcendante.

Ainsi, en phénoménologie, qu'est-ce qui s'applique aux expériences en général, qui appartiennent à l'idée de la perception en général, plus proche de la perception des objets, de la perception de l'esprit, de la perception de l'expérience, etc.⁵⁰⁵.

La même ligne de pensée est reprise dans les pages suivantes :

Nous nous déplaçons donc dans la phénoménologie dans un domaine propre aux idées générales. Ce sont les modes de conscience, les modes de la catégorie générale la plus abstraite, *cogitatio*. Et si l'on pose, à titre expérimental, l'objectif de la classification, cela ne concerne en tout cas pas l'innombrable, c'est-à-dire les types de phénomènes non saisissables en termes de concepts, mais la distinction systématique des modes spécifiques et strictement conceptuellement saisissables de cogitationes, les modes les plus bas qui sont strictement saisissables ; et ceux-ci peuvent très bien être classés et éventuellement classifiés en genres essentiels qui leur sont propres⁵⁰⁶.

La parenté entre un tel projet d'une science descendante et le projet métaphysique de Brentano visant à appréhender l'individualité ultime des vécus est clairement démontrée dans les lignes suivantes par Husserl :

⁵⁰³ *Humat X*, p. 79.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Humat X*, p. 97-98.

Bien que cette classification ait été conçue comme une classification psychologique, elle devrait, étant donné que Brentano veut se déplacer dans le domaine des phénomènes saisissables dans l'intuition immanente, si elle était suffisante, avoir le caractère d'une classification des types de conscience phénoménologiques. Cependant, je pense que Brentano a sous-estimé les difficultés et qu'il n'est pas si facile de dire ce qui est réellement classifié⁵⁰⁷.

Il est important de préciser deux aspects concernant l'influence du problème brentanien sur le programme husserlien d'une science des singularités phénoménologiques. Tout d'abord, Husserl semble progresser en utilisant le vocabulaire de Brentano pour traiter le problème de l'individuation de l'acte sans pour autant adhérer à la présupposition de l'individualité psychique. Ensuite, il partage également l'avis de son maître en ce qui concerne le progrès dans le domaine de l'intuition. Ainsi, si Husserl semble vouloir s'éloigner, à cette époque, de l'idée d'une science descriptive dans son ensemble, c'est parce qu'il perçoit dans l'approche brentanienne une forme de naturalisme inspiré même de la science biologique. Il semble que Husserl ait pris conscience du fait que la méthode de classification de Brentano nous propose seulement un *minimum sensible*.

Donc, dans ces pages, la phénoménologie, envisagée comme une science pure de la conscience, demeure une science des généralités. De retour aux Idées, Husserl adopte une approche légèrement différente, mais significative du point de vue de notre problématique. Il pose la même question, suivie d'une réponse immédiate.

Qu'en est-il, maintenant, de la phénoménologie, par comparaison avec la géométrie, comme représentante d'une mathématique matérielle en général ? Il est clair qu'elle appartient aux disciplines eidétiques concrètes. Son extension est formée d'essences de vécus, c'est-à-dire non d'*abstracta*, mais de *concreta*⁵⁰⁸.

Apparemment, le concret qui constitue l'objet propre de la phénoménologie est, par exemple, une perception ou un acte d'imagination. Contrairement à « la perception en général » dans les cours de 1912, Husserl nous invite ici à débiter par un vécu individuel. Ainsi, dans cette transition de l'idée d'une géométrie pure de la conscience à celle d'une science matérielle, la problématique de l'individualité concrète des vécus reste cruciale. Par conséquent, le même enjeu de la fluctuation des vécus entre en jeu :

C'est une caractéristique propre de la conscience en général d'être un mouvement de fluctuation (ein Fluktuieren) qui se déploie suivant différentes dimensions, si bien qu'il ne peut être

⁵⁰⁷ *Humat X*, p. 98.

⁵⁰⁸ *Idées I*, p. 213.

question de fixer dans des concepts exacts quelques concreta eidétiques que ce soit, pas plus que tous les moments concrets qui les constituent immédiatement⁵⁰⁹.

Mais la phénoménologie transcendantale, en tant que science eidétique descriptive, appartient à une classe fondamentale de sciences eidétiques totalement différente de celle des sciences mathématiques⁵¹⁰.

Il est d'une importance considérable de souligner ici le fait que l'interrogation sur la nature de la phénoménologie en tant que science eidétique n'est pas simplement une question méthodologique. En réalité, pour Husserl, il s'agit de concevoir l'individualité de l'acte comme une différenciation intentionnelle. Comme nous l'avons souligné au début de ce travail, la thèse selon laquelle les actes de la conscience peuvent se différencier en fonction de leurs objets est fondamentale pour toute phénoménologie, qu'il s'agisse d'une psychologie descriptive ou d'une philosophie transcendantale.

En conséquence de la quête de singularité phénoménologique, l'idée d'une science descriptive réapparaît. Le concept d'espèce est toujours en fonction comme une condition nécessaire à l'apparition d'un acte individuel. En ce sens, l'espèce noétique indique la capacité d'identifier l'individu noématique. Posséder le concept de chien est une condition pour identifier *un* chien. Comme nous l'avons mentionné précédemment, la capacité au sens de l'acte privé équivaut à l'essence de l'acte. L'identité spécifique et noétique présuppose certainement l'identité numérique du contenu, c'est-à-dire l'individualité noématique.

Le vécu, qu'il s'agisse d'une identification perceptive normale ou d'une erreur, d'une illusion ou d'une hallucination, conserve son caractère de vécu pur qui peut être décrit en relation avec son objet présumé. Dans tous les cas, il peut être appréhendé dans le cadre d'une description individualisante. Mais la synthèse de la conscience, dit Husserl, n'est pas « un chaos des types constitutifs dont chacun serait organisé en lui-même par rapport à *un genre* ou à *une forme d'objet* intentionnels »⁵¹¹. Ainsi, Husserl aurait besoin d'un principe régulateur qui opère en deçà ou au-delà de la méthode de classification.

⁵⁰⁹ *Idées I*, p. 217.

⁵¹⁰ *Idées I*, p. 219.

⁵¹¹ *CM*, p. 99.

Nous pouvons certainement élaborer une classification sous la forme d'une noétique pure, prenant pour genre suprême la cogitatio. Ainsi, toute activité cognitive de la conscience serait envisagée comme une spécification de ce genre suprême, de la manière suivante :

Cogitatio – cogitatum

Perception – la chose perçue

Vision – la couleur

Un tel diagramme nous rappelle celui de Brentano que nous avons trouvé dans sa *Psychologie descriptive*. Néanmoins, une morphologie des vécus est valide uniquement dans les cas où la corrélation qui s'exprime à chaque stade soit véritablement maintenue. La catégorie formelle de « pensée » ne fournit aucune orientation et donc aucune spécification de pensée, à moins d'ajouter que la pensée au sens propre est la pensée vraie, en tant que croyance à ce qui existe réellement. « La conscience a une essence propre, une essence fluente et qui ne peut être exactement déterminée ; mais il faut lui attribuer, en tant qu'idée, une essence « exacte » qui, avec la position, acquiert son ceci déterminé »⁵¹². D'une manière abrupte, on peut dire que l'acte a son individuation non réelle ou idéale. Nous pouvons donc parler d'une *erreur de Descartes*, de l'*imprudence du Roi Lear*, de la *découverte d'Einstein*, et de *Perceval voyant le Graal*⁵¹³ comme des singularités eidétiques individuées selon un type de validité. Ainsi, cela diffère considérablement selon que Perceval ait réellement tenu le Graal ou non. En cas contraire, il y aurait alors une inexactitude dans la description. Cette distinction ne réside cependant pas dans l'expression « Perceval voyant le Graal ». La matière reste identique. Néanmoins, cela ne découle pas de l'existence autonome d'un troisième royaume de significations pures. En effet, quelle que soit la véritable suite des événements, les termes utilisés dans cette expression relèvent d'un contexte défini par un objet individuel présumé. Toutes ces façons de parler permettent d'identifier les actes à travers les coordonnées de la vérité. En cela, toute une série des analyses reste sur le concept d'une expérience, qui est déjà cultivée par une idée de la vérité. Il s'agit pour Husserl de déduire les concepts fondamentaux d'une logique et

⁵¹² *Idées II*, p. 404.

⁵¹³ Jocelyn Benoist, *Éléments de la philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011, p. 136.

d'une théorie de la connaissance d'*une expérience logique*. Vers la fin, nous monterons d'ailleurs qu'un tel concept ne se réduit pas au fonctionnement d'un schème conceptuel, il n'exclut pas l'invention des schèmes, parallèlement à l'idée d'une *déduction téléologique de catégories*⁵¹⁴.

Le concept de signification nous fait avancer dans le vide, puisque, grâce à la signification, le vide l'est toujours dans un sens déterminé, et a toujours une orientation. Et ce sens il n'est rien d'autre que l'écart entre le vécu individuel momentané, toujours complètement déterminé dans ce domaine de validité, et la réalité individuelle, qui reste toujours à déterminer. Or, il ne faut jamais perdre de vue que, ce domaine de validité doit son caractère à une téléologie, qui se pose la dite individualité pour une tâche, c'est en cela que règles ont une validité et ces règles font un mécanisme d'individuation.

Dans les *Recherches logiques*, l'acte était conçu en tant qu'une partie intégrante de la conscience, qui est pensée, à son tour, comme toute réalité empirique en tant qu'une totalité réelle. L'appartenance de l'acte individuel de la conscience, sous le sillage du modèle brentanien, était conçu comme un type inhérence réelle à une individualité psychique qu'est la totalité de ses vécus. Dans les *Idées*, en conséquence de l'itinéraire qu'a pris la pensée de Husserl par l'adoption de la méthode de la réduction, la conscience est pensée comme une infinité close en elle-même. Certes, elle est une infinité qui s'individue dans sa totalité. Toute actualité momentanée de la conscience est une individuation de cette totalité. Husserl est assez clair à l'égard de ce qu'une croyance, ou une suspension de croyance, jaillit sur le fond d'une totalité des motivations, des acquis et des tendances. Et donc, si dans ma pensée j'ai une anticipation, c'est en sachant, ou bien en anticipant que le concept du chien fait partie de l'évidence cherchée que nous en faisons un usage dans un contexte précis. Cette intention de signification a la force de déterminer mon acte, et d'être un principe d'individuation de celui-ci, qu'en se proposant comme une règle de l'évidence, un moyen de trouver ce que je suis en train de chercher. Si l'on est en train de chercher

⁵¹⁴ Pradelle défend également une lecture de l'intentionnalité normative comme productrice des formes. « Les normes qui régissent la volonté de savoir sont ancrées dans les structures du monde de l'expérience ; les formes de la rationalité, appelées par cela même qu'elles constituent. La raison est le produit de ses produits ». Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, P.U.F., 2012, p. 243.

un chien, il est d'une évidence adéquate pour Husserl que l'acte est individué de telle manière. Dans l'anticipation l'on a la connaissance du fait que nous anticipons ceci ou cela, et donc de ce qui la différencie en tant qu'une anticipation. C'est un principe suffisant pour individuer un acte, même si l'on n'est pas certain d'avoir rencontré ce que l'on a anticipé.

Dans ce sens, en dévoilant les conditions d'individuation d'un acte, comme une individuation de la conscience dans la totalité de ses intentions et motivations, Husserl montre la radicalité de la distinction entre le domaine de la conscience et celui de l'être naturel suite à la différence prégnante des types d'individuation propres à chacun.

Dans ce sens, comme l'a souligné une fois Cassirer, une théorie de l'abstraction présuppose déjà une individuation phénoménologique du contenu⁵¹⁵. En effet, le moment abstrait (la composante noétique qui existe réellement dans l'acte de conscience) présuppose l'individu concret. Dans la perception de ce cahier bleu, une certaine généralité est déjà à l'œuvre, l'appréhension de l'espèce est déjà accomplie, avec toutes ses articulations concrètes. L'intentionnalité, définie comme une « croyance de référence », s'explique également en termes de fonction. En effet, les croyances sont formées en fonction d'une donnée phénoménologique, qu'il s'agisse d'une donnée sensible ou d'un raisonnement. La référence peut être atteinte ou non, selon la valeur de vérité de l'intention. L'acte demeure, en tout cas, identifié par rapport présomptif au vrai, comme dans le cas de *l'erreur de Lear*. L'idée centrale chez Husserl dans les *Idées* est que c'est en relation avec l'objet transcendant, pris dans sa vérité présumée au sein d'un acte individuel de croyance, que le vécu est individué. Ainsi, dans le cas normal où la vérité empirique joue un rôle prépondérant, le cas de l'évidence constitue la pierre angulaire de la description téléologique. L'idée d'une science normative, que nous tenterons de développer dans le chapitre suivant, peut être considérée comme un approfondissement de cette notion. Par conséquent, nous la classons dans la liste suivante comme une sous-catégorie de la science téléologique.

⁵¹⁵ Voir Ernst Cassirer, *Substance et fonction : éléments pour une théorie*, trad. fr. P. Caussat, Les éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 256.

Avant de passer à l'idée d'une science descriptive téléologique, essayons de classer les tentatives de Husserl pour saisir l'individualité psychique en étapes méthodologiques :

-*Psychologie descriptive* : Dans les *Recherches logiques*, l'acte individuel n'est pas appréhendé phénoménologiquement, il est toujours considéré comme une présupposition réaliste, opposée au contenu idéal. L'individualité de la représentation est ainsi opposée à l'essence intentionnelle et spécifiquement déterminée.

-*Le noétique pure* : La première fois, avec l'idée du concept général comme capacité, Husserl établit une véritable continuité entre l'essence idéale et son usage déictique. L'acte individuel est alors saisi comme l'utilisation d'une capacité. (*Les cours sur la théorie de la signification*, environ 1909)

-*Science nomologique* : L'idée de la phénoménologie comme science nomologique se rapproche, pour Husserl, des sciences mathématiques, et plus spécifiquement de la géométrie. Ainsi, pendant un certain temps, Husserl rejette l'idée d'une science descriptive au profit d'une approche plus normative. L'acte est appréhendé dans sa différence spécifique la plus fondamentale selon l'idée d'une science nomologique, comme une perception en général, un acte d'imagination en général etc. (*Les cours de 1912*)

- *La science téléologique et descriptive* (Idées I) : La reconquête du vécu intentionnel comme singularité eidétique.

-*Science normative de la conscience* (Logique formelle et logique transcendantale) : l'individuation comme formation spirituelle après l'idée individuelle.

Bien évidemment, le diagramme peut être détaillé. Ce qui est essentiel pour nous c'est de garder à l'esprit l'évolution de la pensée de Husserl, qui se concentre sur la question de la réalité individuelle. Les deux dernières étapes de cette catégorisation, qui demeurent encore inexplicées, seront abordées ultérieurement dans notre discussion.

3.3. Le concept de validité et la science descriptive téléologique

Avec la réduction transcendantale, Husserl parvient à une nouvelle compréhension de l'individualité phénoménologique. Selon cette perspective, un vécu individuel, examiné dans sa pureté phénoménologique, n'est pas considéré comme un fait dans le temps objectif, mais plutôt comme un fait validé au sein du flux d'expérience, en harmonie avec les autres vécus environnants. Ainsi, en suivant cette voie tracée par Husserl dans notre exploration de l'individuation de l'acte intentionnel, il est naturel de revenir au concept de validité. En effet, d'après *Recherches logiques*, le domaine de la validité était celui des pures significations. Plus précisément, après la révision de la théorie de la signification, il est devenu nécessaire pour Husserl de revisiter ce domaine de la validité dans sa concrétisation. C'est ainsi que le concept de signification se développe continuellement à travers l'introduction de notions telles que la fonction, la règle, la norme, et d'autres encore.

Le concept de validité ne se réfère pas seulement à la cohérence de la conscience, mais également à une loi de différenciation de la conscience en fonction de son objet transcendant. La thèse idéaliste, du point de vue de la validité, revient à dire que pour chaque objet transcendant possible, il existe, en principe, une différenciation complète, donc une individualisation de la conscience. Méthodologiquement, si l'on s'abstient de présupposer tout objet transcendant sans validité, on parvient au principe méthodologique selon lequel chaque objet transcendant valide est déterminé à travers les validations de la conscience transcendantale. En abordant ce concept de manière encore exploratoire, soyons permis de citer un texte relativement tardif qui met en lumière les intentions de Husserl dans son utilisation du concept de validité :

L'être transcendant veut dire validité objective, et la validité présuppose la conscience, la visée (Meinung), dans laquelle seule peut s'accomplir la justification. L'être réel transcendant signifie validité objective en relation à une conscience déterminée, elle présuppose donc une conscience déterminée, par rapport à laquelle le juger et le connaître corrects sont réalement possibles⁵¹⁶.

Chaque nouvelle expérience, chaque nouveau contenu qui se manifeste en elle, est validé par les expériences passées. En effet, avoir un passé signifie avoir une

⁵¹⁶ *Hua XXXVI*, p. 29. Nous reprenons la traduction de Lavigne. Voir, J-F Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, p. 675.

tendance complètement déterminée. Le nouveau contenu tire sa validité en conformité avec une ou plusieurs des conditions d'individuation de ce contenu, que Husserl nommera plus tard des « types ».

Le monde factice de l'expérience est éprouvé comme monde typifié. Les choses sont éprouvées comme arbre, buisson, animal, serpent, oiseau ; particulièrement comme sapin, tilleul, sureau, chien, vipère, hirondelle, moineau, etc. La table est caractérisée par là qu'elle est reconnue et qu'elle est pourtant nouvelle. Ce qui est donné dans l'expérience comme un individu nouveau est d'abord connu en fonction de ce qui a été proprement perçu ; il évoque le semblable (ou l'analogie). Mais ce qui est saisi selon le type a aussi un horizon d'expérience possible comportant les prescriptions de connaissance correspondantes, donc une typique de notes encore non éprouvées, mais attendues : quand nous voyons un chien, nous voyons aussitôt par avance sa manière d'être à venir, sa manière typique de manger, de jouer, de courir, de sauter, etc. Nous ne voyons pas actuellement ses dents, mais, bien que nous n'ayons encore jamais vu ce chien, nous savons d'avance à quoi ressemblent ses dents - non dans leur détermination individuelle, mais précisément typique, dans la mesure où nous avons déjà eu antérieurement et fréquemment l'expérience d'animaux « semblables » de « chiens », et éprouvé à leur propos qu'ils ont quelque chose comme une « dentition », et d'un type de cette sorte⁵¹⁷.

Il est évident que, en comprenant la véritable nature de l'éccléité et en reconnaissant que l'appartenance de la représentation individuelle à une personne est une capacité ultime, une capacité infinie qui atteste de la légitimité d'une réalité individuelle, Husserl se voit contraint d'élargir son concept d'idéalité au-delà des genres et des espèces.

Nous avons avancé que le réel individuel est toujours un « ceci » et que l'ego pur de la réduction transcendantale exprime simplement une capacité pure de dire « ceci ». Ni l'indexicalité, ni l'appartenance ne sont considérés comme des résidus inexplicables. Ils constituent en fait la source ultime de l'attestation de validité, à partir de laquelle les termes s'organisent de manière téléologique en vue de l'accomplissement de l'évidence individuelle. Chaque position individuelle est ainsi soumise à une régularité :

Chaque conscience..., envisagée comme champ possible de connaissance, est affectée par une règle de possibilités réelles qui exclut d'autres possibilités du domaine de l'idéal. Seule la conscience réelle pensée comme une avec l'objet réel en question est soumise à la règle des expériences réelles possibles. En posant l'objet comme réalité, cela exclut en tant que réalité toute conscience qui n'a pas la règle en question⁵¹⁸.

⁵¹⁷ *EJ*, p. 402.

⁵¹⁸ « Jedes Bewusstsein..., das als mögliches Erkenntnisfeld gedacht ist, ist behaftet mit einer Regel realer Möglichkeiten, die andere Möglichkeiten aus dem Gebiet der idealen eben ausschließen. Der Regel realer möglicher Erfahrungen unterliegt nur das mit dem betreffenden wirklichen Ding in eins gedachte wirkliche Bewusstsein. Das Ding als Wirklichkeit setzen, das schließt als Wirklichkeit jedes Bewusstsein aus, das nicht die betreffende Regel hat. » *Hua XX/I*, p. 269.

Ce passage souligne clairement que la conscience de la réalité implique toujours l'application de certaines règles. Par exemple, si j'ai déjà établi la croyance que mon chien est de couleur brune, je ne pourrais pas alors identifier un chien comme étant le mien tout en le percevant d'une couleur différente. Une telle croyance empirique est exclue par la force d'une règle qui, en réalité, n'est rien d'autre qu'une autre croyance établie antérieurement. Ces régularités de la perception, que l'on pourrait considérer comme des principes au sens kantien retirés de l'idée au sens kantien, établissent un domaine de validité pour la position individuelle de l'objet. Lorsque nous parlons des règles pour la position individuelle, nous faisons référence principalement aux règles de compatibilité et d'incompatibilité avant les règles de spécification verticale des représentations sous une généralité supérieure. Ce schéma dernier, que nous avons identifié comme le paradigme aristotélicien, est surpassé par une noétique matérielle. De plus, si par règles nous entendons des positions individuelles compatibles avec d'autres positions empiriques, cela revient à dire que les règles sont fondamentalement des règles de croyance, que ce soit un nom propre ou un jugement prédicatif. Les règles constituent les relations de compatibilité entre les croyances et non entre les représentations.

Par exemple, Husserl écrit que « tout son pensable en général enveloppe une intensité possible »⁵¹⁹. Avoir une intensité est donc une règle d'individuation pour un son. La perception d'un son implique la saisie d'une intensité sonore spécifique. Chaque son individuel possède une qualité et une intensité particulières, qui sont des caractéristiques dépendantes de l'individualité concrète. Si nous formulons un jugement indiquant que chaque son a une certaine intensité, nous établissons une loi de validité matérielle. Cette loi peut également être interprétée comme établissant qu'un son est individualisé par sa détermination d'intensité.

Ces types de descriptions ont l'avantage d'inclure ce qui est exclu de l'essence intentionnelle dans les *Recherches logiques*, à savoir les éléments constitutifs de la représentation perceptive tels que la vivacité et l'intensité. Ainsi, nous voudrions exemplifier plusieurs règles d'une validité matérielle à travers les exemples formulés

⁵¹⁹ EJ, p. 460.

par Carnap en référence explicite à Husserl. Nous les retirons selon les traductions fournies par Jacques Bouveresse :

1. Les couleurs Vert et Bleu sont incompatibles, c'est-à-dire ne peuvent figurer simultanément au même endroit.
2. Que Quels que soient x et y (au même moment), si x est plus chaud que y, y n'est pas plus chaud que x.
3. Quels que soient x, y et z, si x est plus chaud que y et y plus chaud que z, alors x est plus chaud que z.
4. Vert *ressemble* à Bleu.
5. Vert *ressemble plus* à Bleu qu'à Rouge.
6. Le *degré de ressemblance* qui existe entre Vert et Bleu est égal à celui qui existe entre Vert et Jaune.
7. Le *degré de ressemblance* qui existe entre Vert et Bleu est *plus élevé* que celui qui existe entre Vert et Rouge.
8. La *distance* (dans l'espace de la couleur) entre Vert et Bleu est égale à celle qui existe entre Vert et Jaune.
9. La distance qui existe entre Vert et Bleu est plus petite que celle qui existe entre Vert et Rouge⁵²⁰.

Il va de soi que ce type de règles ne constitue pas des axiomes à partir desquels on peut construire une perception individuelle par le biais d'une déduction pure. C'est pour cette raison que Husserl, après une certaine période d'hésitation apparente, a conclu que la science matérielle de l'esprit n'est pas une géométrie des vécus⁵²¹. Nous pouvons qualifier ces règles de règles de validité pour une croyance ou une identification perceptive. Il existe différents degrés de ressemblance et de distances entre les croyances. Une croyance, comme la perception d'une certaine couleur, peut être plus proche d'une autre croyance, telle que la perception d'une autre couleur. Par conséquent, nous pouvons définir le concept de validité comme le terme désignant le fait que toute position individuelle (ou toute croyance) est soumise à une série de règles qui se distinguent jusqu'à atteindre la finesse de la perception évidente qui est la source de toute validation. Ainsi, lorsque qu'un acte de croyance m'engage à confirmer l'existence réelle d'un objet quelconque, j'utilise une règle pour relier mon présent,

⁵²⁰ Jacques Bouveresse, *Le mythe d'intériorité*, p. 101-102; Carnap les appelle « suppositions concernant la similarité des attributs ». *Studies in Inductive Logic and Probability*, p. 78-79.

⁵²¹ Dans *Idées I*, Husserl expose les limites d'une telle analogie en précisant que la géométrie est aussi une science eidétique matérielle. « Nous pouvons exclure les sciences formelles et, avec elles, tout l'ensemble des disciplines mathématiques formelles, puisque la phénoménologie appartient manifestement aux sciences eidétiques matérielles. Si l'analogie peut être, d'une manière générale un guide méthodique, elle aura la plus grande efficacité si nous nous demandons », écrit Husserl, « plus spécialement si une phénoménologie doit être constituée ou peut être constituée, comme une « géométrie » des vécus. » *Idées I*, p. 209.

cette source d'orientation, à une détermination spécifique, donnant ainsi naissance à une « représentation propre » (*Eigenvorstellung*) ou une pensée individuelle.

Un vécu réduit n'est plus un fait dérivé d'un autre fait, un phénomène formé à la suite de la forme d'un autre phénomène ; il fait plutôt partie, avec sa tendance qui constitue son essence individuelle, d'une unité de validité. « La relation à une objectivité n'est, envisagée phénoménologiquement, absolument rien d'autre que l'aptitude fondée dans l'essence du vécu objectivant (ici de la perception), à fonder une conscience d'identité »⁵²². Dans cette unité, les vécus individuels se fondent ou s'excluent mutuellement. Ainsi, du point de vue phénoménologique, l'essence individuelle d'un vécu réside dans son rôle au sein de cette unité de validité.

Et si chacun de ces vécus est accompagné d'une perception de soi-même, d'une auto-position, chaque auto-position *peut* être considérée sous ce même angle. « Ce que nous élucidons », écrit Husserl, « c'est le « viser précisément tel et tel objet, le représenter », comme élément appartenant à la représentation en question elle-même, comme déterminité immanente de la « conscience »⁵²³. Dans ce sens précis, le concept de raison englobe toutes les capacités d'accès à la vérité. La vérité, définie comme une réalisation dans une évidence, même si cette dernière est une représentation individuelle partielle, la raison se caractérise par sa capacité ultime à dire « ceci » et par toutes les autres fonctions mises en œuvre pour exercer cette capacité. Toutes les expériences qui confirment l'identité du même objet, mais le font d'un point de vue différent à chaque fois, constituent un ensemble, tandis que celles qui vont à l'encontre de cette identification forment un autre ensemble. Ils sont tous rassemblés en tant qu'opérations en fonction d'une vérité individuelle.

Ainsi, la validité logique ou esthétique a ses racines dans le fait que l'impératif de penser vraiment et à la chose réelle a une influence sur le déroulement effectif de la pensée, sur la formation des singularités en elle. Cela ne se produit pas simplement parce que nous appliquons des règles générales à une pensée plus spécifique. La pensée singulière n'est pas valide parce que nous cherchons à lui imposer une forme vide de vérité, mais parce que nous visons et espérons connaître la chose véritablement

⁵²² CE, p. 53.

⁵²³ CE, p. 54.

existante dans sa manière d'être (*Sosein*) et vérifier la validité de cette modalité d'être dans la réalité effective de la chose. En réalité, la phénoménologie transcendantale soutient l'indissociabilité de l'être (*Sein*) et de sa manière d'être (*Sosein*), qui n'est rien d'autre que l'indissociabilité des conditions d'individuation et de l'individu, de la validité et de la position individuelle. Ainsi, Husserl écrit que, « nous savons aussi que nous devrions abandonner cette validité aussitôt qu'une voie de la synthèse d'identité évidente entraînerait à un conflit avec ce qui est ainsi donné avec l'évidence »⁵²⁴.

En suivant cette citation, on peut conclure que la validité et l'évidence vont de pair. Les règles sont les règles de l'évidence. « C'est uniquement », dit donc Husserl, « grâce à l'évidence que l'objet a pour nous un sens, avec toutes les déterminations qui lui appartiennent au titre d'un vrai être-tel »⁵²⁵. C'est sur la base des déterminations prescrites par la chose individuelle que les normes de la pensée sont valides.

Il est pertinent de relever quelques sources du concept de validité sans pour autant entreprendre une généalogie complète du concept, afin de suivre la reprise par Husserl de l'interprétation lotzienne de la théorie des idées platonicienne, étant donné qu'elle a été déjà évoquée par Husserl lui-même. Il est d'une grande importance de souligner qu'en 1902, justement deux ans après la publication de *Recherches logiques*, Husserl, à l'occasion d'une recension d'une œuvre, expose ses idées concernant l'articulation du contenu idéal à l'espèce au sens de l'idée platonicienne.

En ce qui concerne spécialement mes concepts de significations « idéales », de contenus idéaux de représentation et de jugement, ils ne proviennent absolument pas à l'origine, comme le dit déjà l'expression « idéal », de la logique de Bolzano, mais de celle de Lotze. Ce dernier a exercé sur moi une influence profonde, particulièrement par toutes les réflexions qu'il a groupées autour de son interprétation de la théorie platonicienne des idées⁵²⁶.

Et il est aussi devenu clair que ce sens identique ne peut être rien d'autre que le général, l'espèce, par rapport à un certain moment présent dans tous les énoncés actuels du même sens, qui rend possible l'identification, alors que habituellement la teneur descriptive des vécus change d'une façon considérable. La proposition se rapporte donc à chacun des actes du jugement auxquels elle appartient en tant qu'elle est leur visée identique, de la même façon par exemple que l'espèce du rouge appartient aux cas particuliers du « même » rouge. Si l'on se fonde sur cette conception, alors la théorie de Bolzano selon laquelle les propositions sont des objets, mais n'ont pas cependant d'« existence », acquiert la signification suivante, qu'il est facile de comprendre : C'est qu'elles ont l'être « idéal » ou la valeur d'« objets généraux » (donc le même être que celui qui est établi par exemple dans les « preuves d'existence » en

⁵²⁴ *MC*, p. 105.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *AL*, p. 216.

mathématiques), mais pas l'être réel des choses ou des moments non autonomes de choses, des particularités temporelles en général⁵²⁷.

Toute cette discussion provenant de ce passage prend une signification plus profonde lorsqu'elle est lue à la lumière de l'opposition historique entre l'école de Brentano et les néokantiens. En effet, une antinomie entre les concepts de la chose et de la vérité (de la fonction), qui se manifeste ici, et que nous considérons comme un fil conducteur de notre recherche, a animé, pour ne pas dire engendré, un dialogue entre deux camps opposés. Ainsi, il est de notre conviction que le domaine de la validité, selon les propres confessions de Husserl, est d'abord assimilé à celui de l'étant, ce dernier étant entendu dans le sens de l'idée platonicienne dans son interprétation lotzienne. Une compréhension plus propre de la validité donc surgit suite au tournant transcendantal de la phénoménologie. Le concept de l'être, même s'il n'est pas limité à l'être individuel et réel, est utilisé de la manière la plus propre pour le réel individuel. Le domaine de la validité recouvre les conditions de l'identification de l'être individuel. Les règles ou les fonctions de validité ne sont pas des objets, au moins des objets du premier ordre, parce qu'elles ne sont pas posées en tant que telles dans une évidence individuelle. Une fois que, dans le jugement, une telle identification est accomplie, les fonctions de jugement peuvent être saisies à leur tour comme des objets d'un deuxième nouveau. Une partie de l'expérience peut avoir une fonction valide ou invalide par rapport à une autre expérience. L'acte de signification a une fonction sur la reconnaissance, tout comme l'acte de vision a également une fonction sur la pensée.

Par exemple, si quelqu'un dit : « À un moment, j'ai cru que ce chien était le mien, car il est brun, exactement comme le mien », cela n'implique pas qu'il ait renoncé à chercher son chien à un moment donné, pour se trouver un chien brun en général, mais qu'il a confondu un autre chien avec le sien en raison de la *similitude* des couleurs. L'utilisation du mot dans sa description de son état mental de confusion n'est pas équivoque. Il s'agit en effet d'une description individualisante de cet état mental (la confusion), en référence à une chose individuelle, et même si cette chose n'est pas présente, la description demeure valide.

⁵²⁷ AL, p. 216-217.

De la sorte, nous sommes toujours confrontés à la question de savoir s'il est possible de donner une description de la validité pour chaque acte individuel. Est-il envisageable de penser qu'une représentation empirique puisse être pensée dans toute sa détermination en fonction d'une vérité individuelle ? Si la description phénoménologique et transcendantale se distingue d'une description psychologique, la représentation individuelle doit être décrite comme un cas particulier découlant de l'application d'une règle de pensée, et l'application consciente des règles au sein d'un flux de pensée est nommé par Husserl l'expérience transcendantale. L'expérience transcendantale qu'une science matérielle et apriorique de la conscience veut décrire est l'expérience normale. Une telle description serait pour Husserl une description des règles telles que nous avons proposées.

En ce qui concerne une réalité individuelle, la fonction de la conscience est essentiellement l'identification, et le concept intervient dans cette identification. Lorsque cette identification se transforme en jugement, les fonctions se manifestent en tant que prédicats d'un jugement d'identification, qu'il s'agisse d'un jugement général ou individuel. En dernière analyse, tous les jugements généraux peuvent être ramenés à des jugements individuels, toutes les fonctions découlant, pour ainsi dire, de l'identification individuelle d'une réalité ou de la position individuelle.

3.3.1. Les problèmes fonctionnels.

Husserl précise, dans les *Idées I*, sans aucune concession que « le pont de vue de la fonction et le point de vue central de la phénoménologie »⁵²⁸. Le concept de fonction appartient à l'essence du noétique pure. Il est donc étroitement lié à celui de la validité. En effet, on peut dire qu'un acte est validé par un autre selon son essence noétique. Husserl, réticent à assimiler la science matérielle de l'expérience à la science mathématique matérielle, c'est-à-dire, à la géométrie, indique que son utilisation du mot est différente de celle des mathématiques. Cela signifie qu'on ne peut pas déduire un acte individuel à partir de prémisses dénombrées. En effet, le fonctionnement de la conscience suppose un style propre à toute expérience. Pour Husserl, chaque

⁵²⁸ *Idées I*, p. 262.

expérience possède une structure typique. Par exemple, une perception est une forme de croyance, tout comme un jugement. Entre les deux, il existe une similarité typique, et un jugement peut être validé en fonction d'une perception. Il arrive même parfois que la perception se corrige ou s'ajuste en fonction d'un jugement. Néanmoins, dans l'expérience normale, l'imagination ne crée pas une perception. Ainsi, les fonctions sont, pour ainsi dire, des types de validité et ce concept nous offre une autre régularité que la naturelle, que la science de l'expérience se doit de décrire. En effet, la science pure de l'expérience « cherche à étudier comment l'unité de l'objectivité de chaque région et catégorie d'objet peut et doit, en corrélation (*entsprechend*) avec double titre de « raison »/ « déraison », se « vérifier » et se démentir dans la conscience, se déterminer dans les formes de la conscience intellectuelle, se déterminer « plus précisément » et « autrement », ou bien se laisser carrément rejeter comme « apparence » « nulle » »⁵²⁹.

Ce qui est très remarquable dans ce passage est sa relation et sa différence par rapport à la méthode descriptive de Brentano. D'une part, Husserl cherche à étudier les différenciations de la conscience et il convient avec Brentano que ces différenciations ne résultent pas d'une genèse naturelle. En effet, selon l'évidence que nous offre ce texte, pour Husserl, le point de vue primordial réside dans la dualité entre raisons et déraisons, ou entre vrai et faux.

En d'autres termes, il ne s'agit pas des classes de vécus qui se différencient en espèces du genre suprême de représentation et en fonction du concept de la chose, qui est, selon ce que suggère Brentano, le concept univoque le plus général. Pour Husserl, l'objectif est de décrire « les types » d'expérience dans leur validité typique du point de vue de la vérité. C'est ce contexte que Husserl met en cause la méthode de la classification des vécus, qu'il avait explorée dans *Recherches logiques* et l'oppose en quelque sorte à une analyse téléologique :

Au lieu de pratiquer sur les vécus singuliers l'analyse et la comparaison, la description et la classification, on entreprend de considérer les singularités du vécu au point de vue « téléologique » de leur fonction, qui est de rendre possible l'« unité synthétique »⁵³⁰.

⁵²⁹ *Idées I*, p. 263.

⁵³⁰ *Idées I*, p. 262.

Nous pensons que cette analyse fonctionnelle ou téléologique pourrait réellement faire une différence du point de vue de notre problématique, à condition que nous puissions tenir compte de l'individuation d'un acte en fonction de la vérité. Comme nous l'avons déjà suggéré, c'est l'hypothèse que nous explorerons sous forme de genèse chez Husserl. Avant de formuler la thèse husserlienne, il convient encore de caractériser son moyen terme. En effet, comme nous l'avons vu à travers l'entretien entre Brentano et Windelband, la prééminence du concept de vérité dans l'expérience est une caractéristique générale des pensées néo-kantiennes, un autre courant important à l'époque de Husserl. Les cours, les lectures et les documents de travail de Husserl montrent qu'il n'a pas ignoré une telle conception de la vérité qui servirait de moyen terme pour décrire le sujet. Ainsi, il est nécessaire de se pencher un instant sur les différences entre les conceptions husserliennes et néo-kantiennes. Nous proposons donc d'exposer de manière assez générale les conceptions de Natorp et de Rickert sur les concepts de validité et de fonction⁵³¹.

3.3.2. *Fonction et valeur*

Au premier rang des influences de Husserl se trouve la psychologie de Natorp qui a cherché à fonder à son tour une philosophie systématique de l'individuation et dont *Psychologie générale*, que Husserl avait lu très attentivement selon le témoignage d'Iso Kern propose une méthodologie pour saisir le psychique⁵³². Selon celui-là, « le subjectif ou le psychique n'existe à lui à titre de problème que dans son opposition à l'objectif, au légal d'une espèce et d'une direction quelconques »⁵³³. Ainsi, la psychologie, selon Natorp, a pour mission de rendre intelligible le phénomène psychique sans toutefois le réduire dans son individualité à une simple généralité d'espèce.

⁵³¹ Dominique Pradelle remarque très justement la proximité d'une telle conception du subjectif de celles de Natorp et Rickert « pour qui la subjectivité n'est pas directement atteinte pas la réflexion, mais reconstruite comme corrélat de l'exigence de la validité objective ». Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution kantienne*, p. 309.

⁵³² Selon Iso Kern, l'influence de Natorp sur Husserl a été décisive. Plus précisément, il établit que les motifs de la naissance d'une phénoménologie génétique chez Husserl après les années 1920 doivent être cherchées dans ses lectures de *Psychologie générale* de Natorp. Voir Iso Kern, *Husserl und Kant, Husserl und Kant : eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag : M. Nijhoff, 1964, p. 355.

⁵³³ Paul Natorp, *Psychologie générale*, trad.fr. Éric Dufour et Julien Servois, Paris, Vrin, 2007, p. 103

En réalité, nous pouvons évoquer deux espèces de lois : « les lois qui déterminent l'être et les lois qui déterminent le devoir »⁵³⁴. Tout comme les lois de l'être, les lois du devoir sont également opposées à l'être temporellement déterminé. Il en découle qu'un acte psychique ne peut être saisi, dans son individualité, purement comme la réalisation d'un devoir plutôt que la réalisation d'une loi de nature. En effet, toute loi possède un caractère de généralité qui entre en contradiction avec l'individualisation psychique. La solution proposée par Natorp consiste à dire que nous ne pouvons appréhender l'individualité du vécu qu'à travers une reconstruction de celui-ci. En effet, pour Natorp, toute objectivation est issue d'une opération logique. L'acte s'opère sur une infinité des déterminations pour individuer le contenu, « pour satisfaire l'exigence de l'unicité »⁵³⁵. Cette idée implique une certaine téléologie expliquée en termes d'un système de la science de la manière suivante :

La délimitation advient d'après les éléments régulateurs de la téléologie, c'est-à-dire la fin dirigée sur l'établissement possible et il est vrai unitaire de ce qui peut en général être établi. Ce qui en résulte, ce n'est pas une nature telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle se présente à nous, dans un parcours gradué de l'individualisation qui part de notre monde, passe par notre système solaire, notre terre, la configuration de sa surface, les espèces d'êtres vivants capables de vivre sur terre, pour aboutir aux individus biologiques qui présentent tous une conservation de soi relative (mais pas absolue)⁵³⁶.

Husserl s'est rapproché dans le développement de sa pensée à l'idée de détermination du domaine du vécu pour une sorte de devoir cognitif. Certes, Natorp, prenant cette idée a parvenu à penser que l'objet rien d'autre que limite impose à ce « devoir infini »⁵³⁷. Autrement dit, la différenciation dans l'objet infini de la connaissance ne vient que d'une opération logique ou mathématique, et elle n'est donc pas donnée par une donation des choses. On peut dire que chez Natorp, la fonction veut dire d'abord une opération de limite sur l'infini. En cela, elle se rapproche vraiment, à la différence de son cas chez Husserl, d'un sens mathématique. L'objet n'est rien d'autre qu'une limite de recherche. Il propose donc dans sa *Grundlagen* une sorte de critique du mythe de donné :

Ainsi, il ne peut plus être question d'aucun objet « donné » ; donc pas non plus de connaissance en tant qu'analyse pure de cet objet donné. Au contraire, l'objet est plutôt une tâche, un

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵³⁵ Voir Paul Natorp, *Logique générale*, trad. fr. Éric Dufour, dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, sous la direction de Marc de Launay, Paris, Vrin, 2000, p. 167.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁵³⁷ Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1910, p.17.

problème à l'infini. Et donc la connaissance, dirigée vers l'objet, est nécessairement une synthèse dans le sens de Kant, c'est-à-dire une expansion, un progrès constant⁵³⁸.

Même si Husserl s'est parfois rapproché d'une telle idée et qu'il est parvenu, avec ses derniers travaux, à une conception d'intentionnalité comme aspiration à la vérité, pour lui la vérité demeure d'abord le corrélat d'un vécu d'évidence. Et parallèlement, en ce qui concerne la question de l'objet, il demeure un partisan de l'ancienne ontologie⁵³⁹. En plus, Husserl n'est jamais convaincu par l'idée d'un objet ou de la région de l'objet comme issue d'une opération et d'une limite idéalisante. Ainsi, dans les cours d'été 1927 sur *Nature et esprit*, il s'exprime de la manière suivante :

« Nature » signifie en premier lieu la nature telle que la donne tout d'abord une attitude abstraite dirigée sur la strate fondamentale de l'objectivité réelle, non la nature « exacte », idéalisée par construction des limites⁵⁴⁰.

Pour Husserl dans ce domaine de la nature, on rencontre, avant « la construction des limites », une individuation des unités sensibles. Dans ce sens, il y a pour Husserl un monde naturel et un monde spirituel avec formations individuelles. Les opérations et formations logiques s'effectuent pas sur un fond de pure homogénéité. Dans ce sens, pour Husserl, l'individuation n'est pas l'affaire d'une fonction abstraite.

Une autre conception de l'objet de la connaissance avec laquelle Husserl a dialogué est celle de Rickert. Très brièvement, ce dernier a mis en évidence la distinction entre les sciences naturelles et les sciences de la culture en tant que différence de méthode. Ainsi, selon Rickert, l'approche méthodologique des sciences naturelles consiste en une généralisation, en saisissant le fait du point de vue généralisant, tandis que la science de la culture procède dans la direction opposée en adoptant une approche individualisante pour appréhender son objet dans ce qui lui est propre⁵⁴¹.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁵³⁹ *Idées I*, p. 42. Dans une note bien connu Husserl explique sa préférence du mot ontologie au lieu de l'expression de la théorie de l'objet. Bien que Husserl soit en dialogue avec Meinong, sa remarque sur la méprise du concept d'ontologie est assurément plus généralisant. « Il me semble au contraire maintenant plus juste, compte tenu de la nouvelle situation de notre époque, de remettre en vidence l'ancienne expression de l'« ontologie ».

⁵⁴⁰ *NE*, p. 264.

⁵⁴¹ En ce qui concerne la tendance de généralisation des sciences naturelles, Cassirer propose une critique d'une telle classification. En effet, pour Cassirer, la science naturelle mathématique a la capacité de saisir son objet dans son individualité, par les moyens précis de la mathématique.

Dans ses cours sur les concepts de la nature et de l'esprit, Husserl aborde la même question éminente dans les écoles néokantiennes et il pose la question en termes d'un clivage entre la généralité du concept et l'individualité du réel. Il formule la question de la manière suivante : « C'est ainsi qu'apparaît entre le contenu des concepts et le contenu de la réalité un abîme, aussi profond que celui que sépare le général du particulier et est proprement infranchissable. »⁵⁴² Les lois de la nature sont d'une généralité extrême. Ainsi, les sciences naturelles cherchent à réduire les phénomènes aux lois. La psychologie empirique reste également loin de voir ou de décrire l'être psychique dans son individualité originelle. Selon Rickert, l'individualité du réel ne pose de problèmes que dans les sciences de la culture. En revanche, dans ce domaine, dans le domaine du devoir, nous aurions affaire à des individualités non reproductibles, une unicité qui ne peut être trouvée parmi les objets des sciences naturelles. Ainsi, Rickert écrit que « la science [naturelle] ne s'oppose ainsi pas seulement à l'évidence intuitive en raison de son caractère conceptuel, mais aussi, à l'individualité de la réalité à cause de sa généralité »⁵⁴³.

Contrairement à cela, pour Husserl, si la vérité est une idée au sens kantien, elle l'est en tant que vérité d'une chose. Pour ne pas perdre ou faire dévorer la choséité de

⁵⁴² Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, trad. fr. A.-H. Nicolas, Paris, Gallimard, 1997, p. 73.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 69. Rickert écrit également les lignes suivantes sur le même sujet : « Um so wertvoller dagegen ist die Lotzesche Unterscheidung für eine Logik, in der die Tendenzen der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, wie sie sich seit den Zeiten der Renaissance entwickelt hat, zum Ausdruck kommen sollen. Anschauliche Gebilde wie die griechischen Begriffe „sind“. Urteile „sind“ nicht, sondern „gelten“, wobei wir selbstverständlich den logischen Gehalt der Urteile, nicht den wirklichen Urteilsakt meinen, der hier für uns nicht in Betracht kommt. Wohl bleibt also der moderne Naturforscher Platoniker, insofern sein Interesse immer auf das Allgemeine gerichtet ist, aber die Allgemeinheit darf er nicht mehr in einem nach Art der Antike gedachten Gattungsbegriff von Realität finden. Wir kennen keine „allgemeinen Wirklichkeiten“ mehr neben oder in den einzelnen wirklichen Dingen. Wir können daher mit unsern Begriffen auch keine Realitäten abbilden wollen. Die individuellen, einzelnen Dinge sind für uns die Wirklichkeit, und zwar die einzige Wirklichkeit, die wenigstens für die empirische Wissenschaft in Betracht kommt. Das Allgemeine, das sie erfaßt, kann darum nicht als abbildendes Nachbild gedacht werden, sondern wir wollen, wenn wir uns recht verstehen, jene unbedingt allgemein gültigen Urteile vollziehen, in deren Gehalt wir das auffassen, was wir die die Natur beherrschenden Gesetze nennen. Das Allgemeine, wie die Naturwissenschaft es sucht, gibt es für uns nur noch in der Form des Geltens, und die individuellen Einzeldinge interessieren uns in der Naturwissenschaft insofern, als sie Ausdruck eines allgemeinen, immer gültigen Verhaltens sind. Unsere naturwissenschaftlichen Begriffe können dementsprechend nicht bloße Wortbedeutungen sein, deren wissenschaftlicher Wert darauf beruht, daß sie Abbilder von Realitäten sind, sondern sie müssen das Wissen von Gesetzen oder wenigstens die Vorstufen zu einem solchen Wissen enthalten. Jedes Wissen aber besitzt den Gehalt eines Urteils. Nur als einer besonderen Form des Urteils oder genauer als einem dem Urteilsgehalt logisch äquivalenten Gebilde kommt daher dem Begriff eine wesentliche Bedeutung im modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß zu. » Rickert, SW 3.1, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, p. 110-111.

la chose, Husserl reste fidèle à l'esprit de l'ontologie individualiste de Brentano. Et, nous verrons dans le chapitre suivant que selon la position finale de Husserl, les choses individuelles sont des choses véritablement existantes au sens précis du mot, et l'existence des règles (des formations logiques) est issue d'une attitude apophantique vis-à-vis d'une évidence individuelle de la chose. Néanmoins, le concept d'individu présuppose pour Husserl une identification perceptive, même si dans les cas où nous ne sommes pas actuellement au point d'effectuer un tel acte. Husserl partage le point de vue néokantien selon lequel, pour retenir une formulation d'Éric Dufour, « les faits sont les applications effectives des normes »⁵⁴⁴. Certes, on ne commence pas dans la perception par poser des normes, et avance d'en haut en bas par une spécification des concepts vers l'individu qui s'impose comme une tâche. En effet, il n'y a aucun moment de la conscience, soit passive et perceptive, à laquelle manque une individuation originellement donnée. C'est le fondement de toute formation logique, et ce n'est que par une réflexion logique sur cette individualité perceptive que les formes logiques fixées trouvent leur origine. Husserl écrit que « tout individu n'est donc qu'en tant que totalité des moments parents, et à cela correspond l'idée d'un concept total »⁵⁴⁵. Le rôle fondamental de la vérité dans la formation des croyances fait que chaque représentation se forme vers son objet individuel en suivant ces règles⁵⁴⁶.

Il est important de souligner que la question posée du point de vue de la méthode se présente sous une forme différente. Le sens de ce retour à la pensée kantienne était de proposer un contexte qui, de toute évidence d'après les textes, a eu une influence sur Husserl. Ce contexte se forme autour de la question de la conception de l'individualité psychique, pensée avant tout dans son opposition à la spécificité, dans sa rationalité individuelle, mais pourtant toujours en fonction de l'être ou de la valeur. Peut-il y avoir une science apriorique de l'individuation psychique en tant que fonction? Il n'est pas anodin que cette question soit formulée en relation avec les concepts de loi et de devoir chez les néo-kantiens. Husserl, qui a repris le concept de

⁵⁴⁴ Eric Dufour, *Préface*, 33. « La tâche de la philosophie est d'amener à la conscience les normes suprêmes de la pensée qui aspire à la vérité », *ibid.*, 34.

⁵⁴⁵ *NE*, p. 66.

⁵⁴⁶ D'une manière drastiquement opposée à ce que Wittgenstein avait dit à propos de suivre une règle, Husserl dirait que, une fois que nous nous posons la tâche évidence, l'on ne peut suivre une règle que d'une manière intime. Sinon, une représentation, qui est en fin de compte une formation intime de la conscience, ne peut pas se laisser déterminer par son objet.

validité chez Lotze, est donc proche de leurs sources. Même si son opposition originelle est plutôt formulée en termes d'individu et d'espèce, dans des termes brentaniens, l'écho kantien est très apparent dans les *Idées I*, en particulier dans les passages où il s'interroge, après avoir formulé la réduction transcendantale, sur le caractère apriorique de la science de la conscience. Enfin, cette dualité inséparable entre l'espèce et l'individu, l'idéal et le réel, l'aurait amené à concevoir l'individu comme idée, et à une conception téléologique de l'intentionnalité.

Avant d'aborder le concept de l'idée au sens kantien, afin d'explicitier la recherche de Husserl pour parvenir à une description phénoménologique de l'individualité psychique, nous allons d'abord examiner l'idée d'une déduction ascendante, qu'il oppose à une déduction descendante d'inspiration kantienne. Cette approche nous aidera également à comprendre le vrai sens de l'usage d'un vocabulaire téléologique dans l'œuvre de Husserl.

3.3.3. *La voie ascendante : l'évidence en tant que norme*

Nous avons suffisamment mis en évidence que le point de vue de la vérité a eu son influence dans la formation de la conception husserlienne de l'intentionnalité. Dans la *Sixième recherche logique* Husserl avait défini l'évidence comme « *un vécu de la vérité* » en mettant l'accent sur l'unicité de cet acte⁵⁴⁷. Dans un jugement rempli par une intuition se constitue « l'être au sens » de la vérité « comme l'identité de l'objet conjointement visé et donné dans l'adéquation »⁵⁴⁸. Ainsi, le vécu d'évidence est toujours « un » acte qui identifie *un* objet. La particularité vient de l'essence de la vérité.

Nous pouvons maintenant soutenir qu'au sein d'une position individuelle, la conscience s'engage à respecter des règles, et du point de vue phénoménologique, c'est en fonction de ces règles qu'un contenu de conscience se forme. La chose en tant qu'idée, tout comme les idées kantienne, est un principe régulateur, proposant ainsi des règles.

⁵⁴⁷ *RL 2-II*, p. 151.

⁵⁴⁸ *RL 2-II*, p. 154.

Par conséquent, ce que Husserl avance avec sa réduction transcendantale, à savoir que chaque vécu intentionnel de la conscience constitue une source pour des déductions transcendantales, ressurgit sous le nom d'une déduction ascendante. Ainsi, pour concrétiser le modèle de la noétique formelle que nous avons proposé, et en suivant l'idée d'une science matérielle de la conscience, nous pouvons poser à chaque évidence une série de règles concrètes. Ces règles peuvent varier dans leur proximité avec l'évidence, avec la croyance individuelle, sans pour autant jamais perdre la capacité d'exprimer leur distance par rapport à celle-ci.

Il convient de souligner ici que Rickert a défini l'évidence comme la conscience d'une valeur, cette valeur étant bien entendu la valeur de vérité dans un contexte gnoséologique. En d'autres termes, le concept d'évidence se construit en fonction de la vérité. En revanche, la perspective de Husserl est presque inverse. Pour lui, l'évidence est le concept le plus fondamental, bien qu'il ne soit pas le plus général. Ainsi, Husserl ne suit pas l'idée de déduction descendante, qui consiste à partir de la vérité en général, considérée comme une valeur, pour en déduire les caractéristiques. Une telle conception de la vérité, telle que développée par Rickert par exemple, s'avère insuffisante pour analyser l'individuation spirituelle de la vie de la conscience.

Ainsi, l'idée d'une déduction ascendante diffère radicalement de celle d'une science qui atteint son objet par une voie descendante par spécifications. Du point de vue matériel, un acte se distingue par sa relation à un objet. Pour Husserl, influencé par Brentano, le but de la connaissance n'est pas la vérité en général, mais la chose *vraie*. Cependant, cette relation à la chose ne se manifeste pas par une simple prise formelle de l'objet dans l'esprit, mais par une adaptation aux vérités individuelles constitutives de cet objet. Puisque la vérité est avant tout une vérité individuelle, et que le concept de vérité est toujours lié au concept de chose, il ne revêt jamais un caractère général, n'existant que dans l'évidence. Dans le chapitre à venir, nous examinerons la distinction entre le concept d'évidence et celui de vérité, qui correspond à la différence entre deux attitudes de la conscience : l'attitude ontique et l'attitude apophantique.

L'attitude apophantique est une attitude propositionnelle qui attribue la vérité ou la fausseté aux propositions. La vérité, dans un sens précis, correspond à la vérité d'une proposition et découle de cette attitude apophantique. Elle possède des propriétés formelles, débutant avec la forme prédicative du jugement. Cependant, les propriétés formelles ou générales de la vérité ne représentent pas les concepts et les principes les plus originaux chez Husserl. Du point de vue matériel, l'acte de jugement, en tant qu'acte individuel, vise non pas la vérité formelle, mais bel et bien le réel. Comme le souligne de manière rigoureuse Jean Cavaillès à propos de Husserl, « il n'y a pas de connaissance qui puisse s'arrêter en chemin à l'intelligibilité refermée sur elle-même d'un système rationnel. Connaître n'a qu'une signification, c'est atteindre le monde réel »⁵⁴⁹.

Il n'existe pas de connaissance de la vérité en tant que telle, au sens précis du terme, à partir de laquelle on pourrait déduire des règles de pensée. Il est essentiel de souligner que la science pure de la conscience n'est pas une géométrie des vécus. En réalité, elle ne progresse pas de manière descendante à travers des règles de vérité vers les jugements ultimes, qui sont des jugements individuels. Au contraire, elle affirme l'efficacité du vécu d'évidence et cherche à en examiner les conditions de possibilité, tout en cherchant à distinguer les niveaux les plus concrets et les plus abstraits de son accomplissement. Ainsi, elle ne part pas du principe de la science, mais de la connaissance effective en tant qu'évidence.

Il en découle que l'évidence, dans sa singularité, constitue le concept normal de l'intentionnalité. La phénoménologie transcendantale se présente comme une science descriptive à la fois matérielle et normale de la conscience, car elle repose sur l'évidence, qui est par définition individuelle. Pour reprendre encore les mots de Cavaillès : « L'évidence ne se laisse pas prescrire une fois pour toutes, mais se révèle chaque fois dans un mode d'une nouveauté radicale par sa présence immédiate. La logique, norme de la vérité, c'est-à-dire de l'évidence, est aussi chaque fois nouvelle »⁵⁵⁰.

⁵⁴⁹ Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 2000, p. 53.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 63.

En fin de compte, pour une conclusion de cette longue section sur le concept de la validité, il faut souligner notamment que, Husserl se rapproche en quelque sorte des idées qui situent le vrai comme la valeur ou la fonction opérante de l'intentionnalité. Néanmoins, il reste à remarquer également que sa conception de la vérité qui se fonde sur *un vécu* d'évidence demeure la même. Pour Husserl la vérité comme valeur n'a pas de validité générale. En effet, elle est toujours une vérité qui porte sur une chose prédonnée, ou bien déjà individuée par ses déterminations. Cet aspect de sa conception d'évidence représente son esprit fidèle à Brentano.

Husserl est d'accord avec Natorp et Rickert au point de penser que le vécu intentionnel appartient à la vérité comme fonction ou valeur, avant d'appartenir à une chose pensante. Certes, au lieu de déduire l'individuation de ce vécu intentionnel à partir d'une aspiration à l'infini, il faut déduire les formes de la vérité de son aspiration à l'évidence individuelle.

3.4. L'idée au sens kantien

Afin de nous situer dans le cadre de notre thèse, faisons le point sur ce que nous avons pu assimiler jusqu'à présent : Brentano nous a légué deux questions irrésolues, questions qui ont été reprises dans la phénoménologie transcendantale de Husserl et qui nécessitent, selon ce dernier, une approche transcendantale. La première question porte sur l'individuation des phénomènes psychiques et leur véritable appartenance à une conscience individuelle, que Brentano n'hésite pas à qualifier de substance réelle. La seconde question concerne l'individuation des contenus des actes et leur détermination complète.

Indubitablement, ces deux questions sont étroitement liées. Husserl s'attachera à mettre en lumière l'implication fondamentale entre ces deux problématiques. En effet, il est incontestable que, selon Husserl, pour aborder l'individuation des phénomènes physiques, des transcendances, il n'est pas nécessaire d'explorer toutes leurs déterminations (dans le sens du principe métaphysique de détermination complète). C'est dans leur présence concrète, ici et maintenant, dans leur appartenance à la conscience transcendantale que les transcendances s'individualisent. Par la suite, nous

tenterons d'interpréter cette réponse husserlienne comme un argument transcendantal, une forme de questionnement régressif renonçant à la position individuelle des vécus en tant que phénomènes psychiques, pour remonter à leurs conditions idéales, issues de l'aspiration à atteindre leur objet et leur idée.

Ainsi, ce chapitre de la deuxième partie débute en soulignant l'émergence d'une refonte de la théorie de la signification chez Husserl à partir des années 1908-1909. Selon la révision des cours de cette période, toutes les vérités empiriques sont considérées comme des vérités occasionnelles. Ainsi, les jugements impliquant des termes tels que « ceci » ne diffèrent pas de ceux impliquant des noms propres, tous visant les vérités empiriques en tant que leurs contenus. Cela marque un changement de cap dans la stratégie de Husserl. Au lieu d'expliquer les termes occasionnels en fonction des significations idéales sous une prétention de « raison illimitée », il cherche à déployer la capacité infinie de dire « ceci » et à y retrouver les significations idéales en se basant sur cette capacité d'identification. Cette prédominance de l'acte d'identification chez Husserl transforme la théorie de la signification, plaçant l'expression déictique comme élément essentiel et irremplaçable dans ce sens.

Pour distinguer deux types de vérité des vérités qui se fondent uniquement une idéation ou une compréhension établie sur une idéation, Husserl les appelle des vérités contingentes. Et à la différence de la vérité « idéale » de celle-là, les vérités contingentes sont encore occasionnelles. Certes, il ne faut pas ici se laisser tromper par le vocabulaire. En effet, les vérités dites empiriques, et individuelles sont aussi idéales, sauf leur idéalité ne vient pas d'une idéation, mais de l'apport d'une vérité empirique reconnu, d'une croyance à une croyance particulière qui est en jeu hic et nunc. Cet apport n'étant rien de tel qu'un effet causal, nous devrions parler ici d'une règle de comptabilité des croyances qui est toujours en fonction en ce qui concerne les vérités empiriques. Donc, en se formant une croyance, et en se représentant quelque chose comme véritablement étant, il s'agit du surgissement d'une individualité consciente, d'une perception, et par le fait que cette croyance se forme dans une aspiration à la vérité empirique, elle se forme spontanément comme cette croyance à cette vérité individuelle. Toute croyance a cette structure de « croire à ». Or, cette relation n'est pas celle d'une simple similitude, mais a son origine dans la fonction de l'idée de la vérité individuelle pertinente dans l'individuation de cette croyance. C'est de cette

originalité que provient la formulation canonique husserlienne de l'idée au sens kantien.

La vérité empirique individuelle est, comme l'être empirique (réel), une idée au sens kantien, mais pas une idée au sens d'une unité spécifique⁵⁵¹.

Il est essentiel de garder à l'esprit que l'expression n'est pas univoque dans le corpus husserlien, mais revêt plusieurs significations. En effet, elle peut exprimer au moins quatre choses distinctes :

- le concept
- la chose individuelle
- le flux de la conscience en tant qu'unité
- la vérité individuelle

Le caractère distinctif d'une vérité empirique réside dans son processus d'individuation, ce qui constitue sa différence fondamentale⁵⁵². Une vérité idéale, dans un sens strict, perd cette caractéristique d'individuation et se contente d'établir une relation d'essence. Ce concept reflète le propos du premier chapitre des *Idées*. Cette section aborde la distinction et la relation entre le fait et l'essence. Husserl y expose que l'acte cognitif fondamental consiste en la saisie de la réalité individuelle.

Les actes cognitifs fondamentaux de l'expérience posent le réel de manière individuelle, ils le posent comme un existant (Daseinendes) spatio-temporelle, comme quelque chose qui est à cette place temporelle déterminée, qui possède cette durée propre⁵⁵³.

Ainsi, il convient de souligner que toute vérité empirique est intrinsèquement liée à un contexte façonné par des croyances, des souvenirs, des anticipations, ainsi que des croyances validées intersubjectivement, entre autres éléments. En réalité, pour émerger en tant que contenu d'une croyance, une vérité individuelle doit être cohérente avec les autres vérités individuelles présentes. Cette règle fondamentale englobe également les spécifications idéales, tout en tenant compte des autres vérités

⁵⁵¹ « Die einzelne empirische Wahrheit ist wie empirisches (reales) Sein eine Idee im Kantischen Sinn, aber nicht eine Idee im Sinne einer spezifischen Einheit ». *Hua XX/1*, 265

⁵⁵² « Aber sowie wir reine Ideation vollziehen, also den Boden der individuellen Thesis verlieren, haben wir keine Welt mehr, sondern nur die Idee einer Welt, kein wirkliches Ding mehr, sondern die Idee eines wirklichen Dinges, und keine empirische Wahrheit mehr, sondern bloß ideal mögliche empirische Wahrheit bzw. (die) Idee einer Wahrheit überhaupt von einem bestimmten Sachgehalt: der dann selbst seine Individuation verloren hat ». *Hua XX/1*, p. 265.

⁵⁵³ *Idées I*, p.23.

individuelles. « Le monde, tout monde possible, est l'ensemble total des réalités parmi lesquelles nous comptons tous les objets individualisés dans la spatio-temporalité, qui est la forme du monde, par leur localisation spatio-temporelle »⁵⁵⁴.

Il s'agit de la totalité des phénomènes et des vécus polarisés dans les évidences parfaites. Ainsi, les individualités doivent être appréhendées du point de vue de leur évidence. En effet, un état de conscience peut engendrer un autre état en fonction de la tendance à l'évidence et des nécessités essentielles qui en découlent. Par exemple, en nous appuyant sur les « circonstances réelles de la perception » du premier chapitre de la deuxième partie, nous pouvons envisager qu'une perception puisse être motivée par une autre, une causalité qui peut être décrite en termes cognitifs plutôt qu'en termes physiologiques, tels que l'enrichissement de l'information ou la volonté d'éviter une erreur. Ainsi, une individualité psychique, un acte individuel, se manifeste. Pour caractériser, décrire et comprendre les particularités de ces actes, il est nécessaire de les aborder d'un point de vue transcendantal, à travers une réflexion logique sur les fonctions des vérités.

Ainsi, nous entamons la réflexion avec une approche psychologique axée sur faits individuels de la conscience, puis nous passons à une réflexion transcendantale pour appréhender et décrire leurs individualités. En premier lieu, il s'agit de les considérer comme des spécifications d'une catégorie supérieure : la *cogitatio* en général, puis en fonction des vérités empiriques. Par exemple, un livre que je tiens en main est un phénomène perceptible grâce à ma vision et ma capacité à le rendre présent à travers mon orientation spatio-temporelle. C'est dans ce contexte que Husserl souligne que la manifestation d'une chose réelle nécessite la présence d'une conscience réelle, soulignant ainsi que l'individuation de l'objet requiert l'individuation de la conscience. Lorsque nous explicitons cette perception, cette évidence, nous formons le jugement selon lequel ce livre est d'une couleur particulière, voire plus précisément, que la couverture du livre, vue de mon point de vue, présente telle ou telle couleur. L'objet de la perception, l'objet transcendant n'est pas « proprement donné, dans la considération de l'essence de son essence individuel »⁵⁵⁵. L'essence complète reste à toujours ouverte aux déterminations ultérieures, elle demeure toujours ouverte à de

⁵⁵⁴ *EJ*, p. 214.

⁵⁵⁵ *CE*, p. 39

futures déterminations. Chacune de ces déterminations comporte une orientation qui dépend à la fois de ce qui a déjà été établi dans l'expérience et des règles d'évidence en vigueur. Comme le formule R. Bernet, d'une manière assez rigoureuse, « loin d'être une idée au sens d'une essence, l'idée au sens kantien est donc l'idée d'une réalité particulière. Et c'est cette idée qui règle le progrès infini de mon expérience de la chose »⁵⁵⁶.

Dans le chapitre suivant, nous focaliserons sur le rôle de cette règle, en précisant que les règles ou les normes qui fonctionnent dans ce progrès infini sont, de ce fait, les conditions d'individuation d'un vécu, dans la mesure où cette idéal forme « l'horizon dans lequel s'inscrivent toutes les expériences effectives de la chose réelle et toutes les possibilités réelles qui s'y rapportent »⁵⁵⁷. Comme toutes les expériences sont font partie d'une expérience continue et toutes les expériences s'inscrivent à cette totalité selon les lois qui les individuent, et se forme au sein de celle-ci, l'idée au sens kantien est le principe d'individuation des vécus.

Il convient de souligner ici le caractère cognitif (gnoséologique) de ce processus. Cette expérience, décrite de cette manière et particulièrement sous l'égide de la réduction transcendantale telle que précédemment exposée, constitue une totalité formée de manière téléologique dans le dessein de la connaissance. En d'autres termes, et notamment en contraste avec la conception de Brentano, le concept d'expérience est initialement perçu comme le vécu du jugement, à l'origine de son unité dans les règles qui se résument finalement dans les règles d'évidence et, par conséquent, de vérité. La description transcendantale consiste en la mise en lumière de l'émergence de la vérité dans l'expérience, résultant de la position réelle d'une entité individuelle et de la formation d'une croyance en tant qu'acte individuel consécutif à cette position.

Selon Brentano, l'unité de la conscience (et de l'expérience) repose sur l'unité de son objet, conçue comme une unité de forme substantielle. L'objet, dans sa forme, est un principe de différenciation sans toutefois constituer un principe suffisant en soi. Husserl, quant à lui, considère le contenu intentionnel quasiment toujours comme une vérité en soi. Lorsque je m'intéresse à la correction d'un acte, une chose a le pouvoir

⁵⁵⁶ Rudolf Bernet, *Les modes d'être des objets et la conscience intuitive*, p. 242.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

de réguler les modalités de mon intention. En effet, je souhaite croire en ce qui est véritable et rejeter ce qui ne l'est pas. La chose, en tant qu'idée au sens kantien, représente le principe d'individuation de l'acte. L'acte individuel, quant à lui, constitue le principe d'individuation du contenu instantané, correspondant approximativement à l'intensité chez Brentano.

Les vécus sont des réalités singulières conditionnées, par le biais d'une chaîne de motivations, par les idées individuelles. Il existe différents types d'idées, et chaque type d'idée correspond à un type d'intuition. L'idéalité mathématique est une idée qui trouve une instance intuitive dans un acte de construction. Effectivement, un objet fictif est une forme d'idéalité à laquelle nous nous référons toujours en faisant implicitement ou explicitement allusion à son origine créatrice. De même, un objet empirique est également considéré comme une idée, car il se présente à travers des caractéristiques distinctives qui se manifestent dans les vécus, mais sans jamais être complètement donné de manière adéquate. Lorsque Husserl évoque une idée, il évoque également l'idée d'une adéquation qui n'est jamais réalisée dans le cas d'une perception transcendantale. Cependant, même dans cette impossibilité, l'idée conserve sa force sous la forme de motivation, qui devient une force productive. Comme Husserl l'a souligné dans la *sixième Recherche*, la représentation actuelle d'un objet perçu n'est qu'une partie incomplète d'une représentation idéale qui constitue une idée dans le but de la connaissance. Ainsi, l'idée au sens kantien chez Husserl diffère de la conception kantienne dans la mesure où l'idée n'est pas simplement la chose sensible en question.

Ainsi, parmi les idées, les objets transcendants se caractérisent par cette infinité de perceptions possibles. Il est possible d'entretenir une relation appropriée avec un objet sans pour autant en avoir une connaissance directe. L'utilisation de n'importe quel nom générique peut servir d'exemple, mais la perception reste toujours la norme pour cette référence effectuée. En effet, dans de tels cas, notre relation est déterminée par une chaîne causale, comme Husserl l'exprime de manière directe. La nécessité d'établir une telle relation, qu'elle soit directe ou indirecte, est une contrainte épistémique que Husserl a notablement nommée « le principe des principes ». Lorsqu'une telle relation est vécue, anticipée, mémorisée ou exprimée, nous avons de véritables pensées singulières. Toutes ces formes de réalisation nous permettent de former des croyances et de créer des contextes où de nouvelles croyances peuvent

émerger. L'idée au sens kantien est l'objet individuel posé dans le contexte des croyances. Dans chaque croyance, un contexte se met en place où une représentation singulière émerge. L'individuation de cette représentation ne constitue qu'une partie de la croyance individuelle. Cette représentation individuelle n'est pas un contenu abstrait ou une entité sémantique générale et individuelle, mais plutôt le contenu spécifique déterminé par une identification intuitive.

« La perception », comme nous avons déjà retiré, « se rapporte à l'objet tout entier, mais elle ne peut le viser, cet objet multiple, déterminé et constitué de telle ou telle façon, que par le fait que l'unité de l'appréhension implique et confond en elle une pluralité des composantes, qui correspondent à ses parties . *Et à chaque détermination de telle sorte correspond la possibilité idéale d'une perception possible* »⁵⁵⁸. Husserl parle ici des parties de la croyance et de la représentation individuelle en tant que parties de la croyance individuelle. La différence fondamentale entre la conception de Husserl et celle de Brentano réside dans la façon dont ils conçoivent ces parties. Pour Brentano, les parties sont définies principalement comme des parties du continuum, impliquant que l'on ne peut pas percevoir la chose dans ses parties infinies. Brentano considère que chaque partie du continuum correspond à une perception possible qui se distingue en tant qu'acte en fonction de cette partie, conformément à la règle qui en fait la totalité de la chose. Une représentation adéquate, selon Brentano, serait une représentation individuelle complète de la chose, où une perception évidente, vue dans sa pureté phénoménologique, forme une partie de cette perception intégrale. Par opposition, Husserl met l'accent sur l'individuation de la représentation et de la croyance et souligne que la représentation individuelle ne se réduit pas à une entité abstraite ou une entité sémantique générale et individuante, mais plutôt à un contenu spécifique déterminé par une identification intuitive. Cette approche de Husserl met en lumière l'importance de la conscience intentionnelle et de sa capacité à synthétiser des parties multiples en une représentation cohérente et complète de l'objet⁵⁵⁹. Une perception évidente, vue dans pureté phénoménologique

⁵⁵⁸ *PhA*, p. 66.

⁵⁵⁹ Afin de mieux définir la notion d'avoir une intuition appropriée nous pouvons faire l'usage de ce que Gareth Evans avait appelé l'idée fondamentale de la chose. Selon une telle définition d'avoir une intuition appropriée reviendrait à la capacité de concevoir la différence qui distingue la chose d'autres chose de la même région au sens husserlien du mot. Par exemple, nous ne pouvons pas bien sur connaître les choses idéales ou imaginaire dans une perception, mais, dans qu'il s'agit d'une identification (au sens des *Recherches logiques*), nous aurions une idée de qui en fait cette chose individuelle.

fait une partie de cette perception intégrale. Par une analogie mathématique, nous pouvons dire que « cette » perception fait un élément de l'ensemble que définirait une perception adéquate de « cette » chose⁵⁶⁰.

Le cas est radicalement différent lorsqu'il s'agit d'une idéalité. L'objet idéal n'est pas dans le temps au sens strict. En effet, dans le cas d'un objet idéal, il n'y a qu'une relation accidentelle entre la reprise temporelle de l'acte et le contenu idéal.⁵⁶¹ Je peux penser au théorème de Pythagore quand je le veux, mais je ne peux évidemment pas voir une chose réelle à chaque moment où je le désire, car elle a sa propre détermination temporelle dans le temps objectif. En plus, ma reprise du théorème n'enrichit pas ma connaissance de celui-ci, tandis que, dans le cas des choses réelles, la variation dans le lien perceptif, l'approfondissement de ce lien font une grande différence en ce qui concerne l'objectif de la connaissance.

Les objectivités irréelles font leur apparition spatio-temporelle dans le monde, mais elles peuvent se présenter simultanément en plusieurs places spatio-temporelles, et être pourtant numériquement identiques en tant que les mêmes. Il appartient par essence à leur surgissement qu'elles soient des formations subjectives, localisées donc dans la (spatio-temporalité) mondanéité par la localisation des sujets⁵⁶².

L'objet idéal est invariable à chaque reprise, tandis que l'objet réel change constamment avec chaque perception. Plus rigoureusement, chaque perception révèle une nouvelle facette de l'objet. Autrement dit, chaque perception a un contenu différent, et cette différenciation fait partie intégrante de l'essence de la modalité de présence de cet objet. Ce qui est encore plus important, c'est que chaque expérience individuelle liée à l'objet réel ne peut être complètement identique à une autre, car, par une nécessité essentielle, chaque vécu aborde l'objet sous une perspective différente, et dévoile une vérité individuelle propre. C'est avant tout à cette vérité individuelle, du point de vue transcendantal, que se rattache le vécu. La possibilité que deux perceptions soient complètement identiques est exclue par cette ultime différence de leur contenu, et cela non pas parce que nous serions des substances différentes auxquelles les vécus seraient inhérents, mais parce que chaque perspective différente nous présente un aspect unique de l'objet. Chaque aspect fait partie de l'intégralité

⁵⁶⁰ Nous reviendrons sur cette analogie qui est d'ailleurs formulée par Husserl lui-même dans un contexte logique dans *Logique formelle et logique transcendantale*.

⁵⁶¹ *EJ*, p. 314.

⁵⁶² *Ibid.*

infinie des perspectives, et chaque partie s'intègre à cette totalité de manière « idéale ». Nous avons des perceptions numériquement distinctes, et à travers elles, nous accédons à des vérités empiriques diverses, qui ne perdent rien de leur statut idéal dans leur individuation eidétique et variable. En cela, on pourrait même dire que, par principe, chaque vécu individuel mériterait un nom propre, tout comme un objet transcendant. Et si l'on peut dire que le vécu intentionnel est une individualité réelle, c'est parce qu'il est perçu dans une perception interne (ou par une réflexion psychologique) comme une production réelle de l'idéal dans le flux de la conscience.

Dans le cas des objets imaginaires, l'identification perceptuelle est absente. Il est donc juste d'affirmer que l'identification perceptuelle fait défaut aux objets imaginaires. Cependant, sans entrer dans une discussion approfondie qui nécessiterait un examen approfondi, il est important de noter la distinction entre l'identification des objets imaginaires et celle des objets de la réalité objective. Il est crucial de se rappeler que la validité d'un nom propre imaginaire repose sur le moment de sa création (de manière similaire à la construction mathématique) et sur sa reconnaissance intersubjective. Suivant également la pensée de Brentano, il découlerait que le nom propre imaginaire renvoie à l'acte d'une autre personne réelle. Dans tous les cas, étant donné que la vérité ou la fausseté d'un nom imaginaire n'est pas établie dans le temps, dans le souvenir, il n'est pas possible d'y percevoir une identification perceptuelle.

En suivant le concept de l'idée au sens kantien, on peut observer dans l'analyse husserlienne de toutes les modalités de relation au présent une démarche de pensée d'inspiration kantienne, selon laquelle la constitution de l'objet vise à mettre en lumière un ordre spécifique propre à cet objet, en lien avec l'ordre de l'intuition interne. Cette approche fait écho à ce que Kant avait exprimé dans les *Analogies de l'expérience*. Effectivement, si la pensée d'un objet réel est soumise à une règle d'usage spécifique, si une distinction de clarté et de précision est opérée entre les actes, ou entre la connaissance directe de la chose et sa connaissance médiate et descriptive, si des transitions et des évolutions régulières s'observent entre ces différents actes, alors un acte se conforme à un ordre distinct de l'ordre psychique de mes représentations. Ainsi, les règles visant à unir le sens objectif et l'identification individuelle de l'objet sont les mêmes pour la cohérence de l'acte. Par exemple, si la perception concerne un arbre spécifique, elle en offre pour ainsi dire une définition prédicative.

L'essence structurelle de la raison désigne un ensemble d'Idées régulatrices qui prescrivent à l'acte de connaissance des voies de perfectionnement - progression vers la clarté de l'évidence donatrice ; dégression vers l'évidence immédiate, retour à l'évidence apodictique donatrice de lois eidétiques; enfin, progression dynamique vers la complétude des déterminités de l'objet⁵⁶³.

Il existe des vérités qui appartiennent au sujet concret en raison de sa position spatio-temporelle, tout en préservant l'aspect idéal de cette vérité. En effet, à chaque vérité possible correspond un acte potentiel. Lorsqu'il s'agit d'une vérité empirique ou matérielle, cela implique intrinsèquement la nécessité d'une telle situation spatio-temporelle. De même, une vérité formelle ou mathématique, selon la conception de Husserl, définit également un ensemble infini d'actes qui la conçoivent.

Il est essentiel qu'il existe un présent qui soit continuellement influencé de façons infiniment variées, et qui demeurerait présent indépendamment des circonstances. Sans ce présent vivant, ce conditionné inconditionnel, il n'y aurait ni individuation, ni identification, ni objet. Tout contenu réel ou idéal possède sa propre constitution, et cette constitution est toujours, comme le souligne le texte cité d'*Expérience et jugement*, un « surgissement », une « formation subjective » pour le sujet inscrit dans ce présent. De plus, chaque type d'objet engage un mode particulier de relation avec ce présent.

3.5. Motivation : légalité de la conscience transcendante.

Le concept de tendance dans sa forme plus exacte donne lieu, dans *Idées I*, au concept de motivation. Au concept de l'évidence correspond donc le concept subjectif de la *motivation*. Avant de tirer au clair l'importance du concept de la motivation dans la formation de concept du contenu intentionnel et son individuation par rapport à l'idéal de la vérité, il nous faut rappeler le trait commun de tous les contenus intentionnels. Tout contenu, y compris le contenu empirique (l'objet individuel) est idéal. Cela veut dire que la force de la vérité individuelle comme principe d'individuation réside en ceci qu'elle donne à l'intention son orientation. L'idée individuelle en tant que vérité individuelle est le principe d'individuation des croyances qui portent sur lui. L'objet individuel, malgré sa réalité matérielle n'est pas

⁵⁶³ Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, p. 236-237.

exempte de cette règle globale de l'individuation. Ainsi, il est l'objet dans la mesure où il est une source de motivation pour tous les actes qui aspire à sa vérité. Et pris dans ce sens, autant qu'une construction mathématique, une perception est un acte, individué par un principe en quelque sorte idéale.

Or, pour faire sens d'une phénoménologie en tant que science descriptive de la conscience, il ne suffit pas de *proposer* que les règles de la raison sont valides parce qu'elles dirigent l'intention vers son but de remplissement. Il faut aussi bien montrer que les normes ont une effectivité réelle sur la conscience. Autrement dit, il s'agit de montrer que les règles de la raison sont les conditions d'individuation des individualités immanentes et réelles. Une règle de la raison qui fonctionne dans la formation d'une croyance, d'un acte individuel est nommé par Husserl une motivation. En cela, il est lieu de constater la familiarité suivante des concepts :

-Les règles de la pensée ont une validité autant qu'ils sont des règles d'évidence en tant qu'identification individuelle (individuation du contenu).

-Les normes valides de pensée est une source réelle de motivation et donc font les principes de leur occurrence individuelle (individuation d'intention elle-même).

Le concept de motivation est donc le concept qui exprime la « causalité » intrinsèque de la conscience. Cette forme de causalité nous explique comment l'idée d'une vérité individuelle peut assumer les fonctions d'une théorie causale de la perception et de la référence.

Dans quel sens pouvons-nous parler d'une théorie de la référence dans la phénoménologie de Husserl ? Comme Husserl se rallie aux théories causales de la perception, une phénoménologie transcendantale ne semble être réconciliable avec une théorie causale de référence. Dans cette perspective nous nous retournons au concept de motivation en tant qu'une fonction qui puisse former une intention et une croyance reliée exclusivement à objet. Donc, ce chapitre propose que, dans le cadre d'une phénoménologie transcendantale, le concept de motivation pourrait servir à fixer la référence alternativement à une explication causale.

Dans les derniers paragraphes du deuxième volume des *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl parle des lois d'évidence en tant que des lois

motivationnelles. Pour Husserl le concept de la motivation définit une « causalité » rationnelle. L'effet d'un objet n'est pas, comme le dit Frege également, un effet naturel, mais celui de motivation. Cette légalité propre à la conscience nous permet de penser à l'objet de la perception comme le point de fixation de référence. La chaîne des évidences dit Husserl aboutit à l'objet qui est à la source des motivations rationnelles. C'est par cette chaîne motivationnelle qu'une comme « maître de Platon » se relie à un nom propre tel que « Socrate », puisque le deuxième suppose une relation directe à l'objet. La perception comme fixation de référence et la chaîne des descriptions historiques sont toutes des motivations pour la conscience. La perception étant définie en tant que l'évidence individuelle, c'est grâce à ce concept que l'objet réel individuel se contient dans l'intention. Car les lois de son évidence individuelle sont les conditions d'individuation d'une intention. Husserl définit la vie de la conscience en tant qu'individuation absolue.

Les expériences sont des actes ou des états de conscience de sa propre vie; les expériences sont des formes de conscience individuelle qui portent en elles un sens et qui constituent un sens en elles-mêmes, appartenant toujours à l'unité de la vie individuelle, de telle sorte que l'individu ait toujours conscience d'une unité de sens et pourtant d'une unité d'un sens harmonieux, approprié et adapté à lui - et de nouveau de telle sorte que l'individu y soit toujours dirigé vers la création active d'un sens global harmonieux, etc. Corrélativement : de telle sorte que l'individu soit en un avec la constitution d'un sens objectif du monde et avec l'aspiration à le constituer⁵⁶⁴.

La conscience n'est-elle pas une fonction, donc finalement quelque chose de complètement différent du mode de réalité, donc « l'analyse » des expériences en tant qu'intentionnalité est quelque chose de complètement différent d'une analyse réelle, qui est possible avec un sens complètement différent pour la nature que pour les expériences, mais subordonnée à l'autre analyse primaire en tant qu'analyse fonctionnelle ? L'analyse réelle des expériences, fugaces, jamais récurrentes, jamais "substances", un être persistant avec des faits fondant des vérités individuelles en soi, ne donne pas lieu à un sujet scientifique propre. Que faut-il donc ? Ce sont des expériences intentionnelles; les *expériences doivent être considérées comme des fonctions* et comme *des fonctions relativement closes*, les revivre en les considérant, les revivre de manière nouvelle, accomplir des actes et les répéter en les accomplissant à nouveau, se questionner sur ce qui est « accompli » en elles, quel sens y réside et se perpétue, ce que l'on fait et ce que cela accomplit en termes de sens dans la transition vers les connexions globales dans l'unité de la vie, comment une fonction se synthétise, téléologiquement, avec une autre fonction pour former une unité de fonction, etc.⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴ « Erlebnisse sind Ichakte oder Zuständlichkeiten seines, eines ichlichen Lebens; Erlebnisse sind ichliche Bewusstseinsgestalten, die Sinn in sich tragen und Sinn in sich konstituieren, die immerfort zur Einheit des Ichlebens gehören, derart, dass darin das Ich in gewisser Weise immerzu Einheit des Sinnes bewusst hat und doch Einheit eines einstimmigen, ihm passenden, ihm gemäßen Sinnes – und wieder derart, dass das Ich darin immerfort tendierendes, auf aktive Gestaltung eines einstimmigen Gesamtsinnes gewisser Gestalt gerichtet(es) ist usw. Korrelativ: derart, dass das Ich in eins mit der Konstitution einer Welt gegenständlichen Sinnes und dem Streben, sie zu konstituieren. » *Hua XLIII-1*, p. 494.

⁵⁶⁵ « Ist nicht Bewusstsein Funktion, also schließlich etwas ganz anderes als Realitäts- modus, also (ist nicht) „Analyse“ von Erlebnissen als Intentionalitäten etwas ganz anderes als eine reelle Analyse, die mit einer ganz anderen Bedeutung als für eine Natur auch für Erlebnisse möglich ist, aber untergeordnet

Dans les deux chapitres précédents, nous avons exposé le concept de validité et celui de l'évidence, de donation intuitive de la chose et nous sommes arrivés à l'affirmation par Husserl de la structure téléologique d'intentionnalité. Nous avons donc établi que les normes de la raison sont effectives en tant que règles pour l'évidence, pour l'identification individuelle de la chose. Les formes de l'identification individuelle peuvent être différentes, mais dans chacune de ces formes, l'élément commun est la formation d'une représentation propre qui suffit à différencier l'objet individuel d'autres objets du même type. Des types de penser (noèses) sont à distinguer des types de leurs contenus (noèmes). Donc, il y a une typification descendante des vécus jusqu'à leurs différences spécifiques ultimes. C'est dans ce sens que la phénoménologie veut être une science eidétique. Néanmoins, elle ne peut pas se présenter en une géométrie des vécus. En effet, elle ne peut pas déduire l'individuation du vécu intentionnel, comme s'il s'agissait de la construction d'une figure sensible géométrique. En science descriptive, la phénoménologie doit partir des vécus individuels, que la conscience saisit toujours sur le mode d'une croyance (d'une apodicticité cartésienne) et parvenir à déductions ascendantes de ses conditions d'individuation. Elle ne peut pas construire en images les vécus, elle ne peut que les reconstruire en idées. Donc, les normes de pensée sont les règles pour cette identification fondamentale. Elles ont une validité dans la mesure elles contribuent à la spécification de l'intention. Le concept de validité est donc le concept élargi de l'espèce idéale telle qu'il est proposé dans la *Deuxième recherche*. En résumé, selon toute apparence, la conception husserlienne d'intentionnalité, se transforme de plus en plus en une théorie normative d'intentionnalité, à l'intérieure de laquelle deux concepts fondateurs, ceux de vérité et d'individuation se réconcilient.

Dans *Recherches logiques*, l'essence intentionnelle, surtout dans la *Sixième recherche*, est posée dans sa relation à la vérité, puisque l'aspiration à la vérité fait un

der anderen primären Analyse als Funktionsanalyse? Reelle Analyse der Erlebnisse, flüchtiger, nie wiederkehrender, nie „Substanzen“, verharrendes Sein mit individuelle Wahrheiten an sich begründenden Tatsachen, ergibt kein eigenes wissenschaftliches Thema. Was ist also notwendig? Es sind intentionale Erlebnisse; Erlebnisse sind als Funktionen und als relativ geschlossene Funktionen (zu) betrachten, sie betrachtend nach(zu)leben, neu (zu) durchleben, Akte (zu) vollziehen und sie wiederholend nach(zu)vollziehen und sich dabei (zu) befragen, was darin „geleistet“ wird, was für Sinn darin liegt und sich fortgestaltet, was man dabei tut und was dadurch für Sinnesleistung geleistet ist im Übergang zu den umfassenden Zusammenhängen in der Einheit des Lebens, wie Funktion mit Funktion sich zur Einheit einer Funktion synthetisch, teleologisch einigt usw. » *Hua XLIII-1*, p. 494.

moment essentiel de la signification et qu'aucune signification ne veut pas rester une « pure » signification, ou simplement un vouloir-dire⁵⁶⁶. Mais la représentation, définie dans une pure contingence et en tant qu'une réalité psychique présupposée, resterait en dehors de l'essence. La vérité serait quelque chose qui arrive à l'acte. D'après une théorie normative, que nous essayerons d'exposer dans le chapitre suivant, l'individualité empirique n'est pas présupposée comme un fait brut, qui atteint par une sorte de magie la vérité. En effet, du point de vue d'une réduction gnoséologique, nous nous intéressons à ce vécu intentionnel en tant qu'il est une fonction de la vérité. Mais cette « vérité » n'est non plus une valeur ou un sentiment abstrait, elle est la chose dont l'évidence se propose comme une norme pour la raison. L'idée au sens kantien est la chose qui propose son évidence en tant que norme. En cela, Husserl met en avant dans les cours de Hua XXX une description des actes de la conscience, du point de vue la justesse et l'injustesse, en tant qu'activités normatives⁵⁶⁷.

Et à la fin de cette constitution, une régulation du flux de conscience est mentionnée, grâce à laquelle la perception (connaissance) et le jugement sont possibles en lui, conformes aux normes (lois de motivation) fondées dans la nature de la conscience, et en le faisant, ils portent en eux une validité selon laquelle ce qui apparaît et ce qui est pensé "est ce qu'il est" et peut toujours maintenir et préserver son identité ? ⁵⁶⁸.

La question fondamentale de toute intentionnalité réelle réside dans la question suivante :

Donc, le problème est partout : comment les objets peuvent être perçus, "donnés", déterminés, compris dans la pensée, dans les *cogitationes*, dans la conscience, sans être quelque chose dans

⁵⁶⁶ Nous sommes convaincus ces propos de Frege vont dans le même sens : « Mais si l'on voulait s'en tenir aux pensées, il serait superflu de pousser l'analyse jusqu'à la dénotation du nom ; on pourrait se contenter du sens. S'il s'agissait du seul sens de la proposition, de la seule pensée, il serait vain de s'inquiéter de la dénotation d'une partie de la proposition ; car si l'on veut déterminer le sens de la proposition, seul entre en compte le sens de cette partie, nullement sa dénotation... Mais pourquoi voulons-nous que tout nom propre ait une dénotation, en plus d'un sens ? Pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas ? C'est dans l'exacte mesure où nous importe sa valeur de vérité. Et tel n'est pas toujours le cas. Si l'on écoute une épopée, outre les belles sonorités de la langue, seuls le sens des propositions et les représentations ou sentiments que ce sens éveille tiennent l'attention captive. A vouloir en chercher la vérité, on délaisserait le plaisir artistique pour l'examen scientifique. De là vient qu'il importe peu de savoir si le nom d' « Ulysse », par exemple, a une dénotation, aussi longtemps que nous recevons le poème comme une œuvre d'art. C'est donc la recherche et le désir de la vérité qui nous poussent à passer du sens à la dénotation. » (Frege, *Sens et dénotation, Écrits logiques et philosophiques*, trad. Fr. Claude Imbert, Seuil, Paris, 1994, p. 109).

⁵⁶⁷ Hua XXX, p. 16

⁵⁶⁸ « Und besagt am Ende dieses Konstituieren eine Regelung des Bewusstseinsflusses, vermöge deren in ihm App(erzeption) (Erkenntnis) und Urteil möglich sind, die den im Wesen des Bewusstseins gründenden Normen (Motivationsgesetzen) entsprechen und, indem sie es tun, eine Geltung in sich tragen, der gemäß das Erscheinende und Gedachte „ist, was es ist“ und seine Identität immerfort erhalten und bewahren kann? » Hua XXXVI, p. 40-41

la pensée, et comment la connaissance doit être compréhensible lorsque les objets ne se réduisent pas aux particularités ou aux liens de la conscience elle-même, et comment, d'autre part, si c'est le cas, la connaissance ne doit pas être une simple illusion⁵⁶⁹.

Et la réponse, selon toute évidence, se trouve dans le fait que la conscience, comme une tendance globale vers ce qui est vrai, comme une tendance normale, du point de vue transcendantal est une totalité des motivations. C'est au sein de cette totalité que la chose individuelle, la vérité individuelle et la pensée individuelle trouvent leur validité.

Si les diversités de la conscience sont réelles et les contextes motivationnels associés, alors tout être est « inclus » en ce sens objectif et pourtant pas réellement contenu en lui et n'existant d'aucune manière en dehors de celui-ci. Il n'est pas réellement en lui, mais inclus en tant qu'unité de validité essentiellement incluse ; et l'unité de validité est ce qu'elle est, seulement en relation avec le contexte dans lequel la validité se « fait »⁵⁷⁰.

Les règles ne sont pas simplement des règles d'une application arbitraire. Car, les motivations créent des unités et individualités réelles. La validité logique a un effet réel sur la conscience. La conscience est le domaine dans lequel, non les choses en tant que des causes réelles mais la validité de leur existence crée des formations réelles, des vécus réels, les perceptions, les jugements, les croyances.

La conception de l'idéal pris en tant que l'espèce de l'acte n'est dérobée que dans la mesure où intervient un concept plus global de validité. La synthèse est désormais conçue, à la suite d'un prolongement de l'ontologie des parties, mais aussi à la suite d'une reprise très profonde du concept du domaine de validité, comme celui d'univers des croyances. Le concept de validité, qui était déjà un concept opérant dans *Recherches*, comprend non seulement le domaine des concepts, mais aussi tout un domaine des motivations et des modes de conscience qui en découlent. Une perception peut valider une autre ou peut être en contradiction avec une autre. En fait, une illusion s'avère en tant qu'une illusion par le témoignage d'une perception contrairement à une

⁵⁶⁹ « Also überall das Problem: wie Gegenstände im « Denken », in den *cogitationes*, im Bewusstsein wahrgenommen, « gegeben », bestimmt, erschlossen werden können, ohne im Denken etwas zu sein, und wie Erkenntnis verständlich werden soll, wenn Gegenstände sich nicht reduzieren auf Eigentümlichkeiten oder Zusammenhänge des Bewusstseins selbst, und wie andererseits, wenn sie das tun, die Erkenntnis nicht bloße Illusion sein soll. » *Hua XXXVI*, p. 26

⁵⁷⁰ « Sind Mannigfaltigkeiten des Bewusstseins wirklich und die zugehörigen Motivationszusammenhänge, so ist alles Seiende im objektiven Sinn darin « mitbeschlossen » und doch nicht etwa als darin reell enthalten und außerhalb desselben irgendwie noch existierend. Es ist nicht darin reell, aber darin beschlossen als wesentlich beschlossene Geltungseinheit; und Geltungseinheit ist, was sie ist, nur mit Beziehung auf den Zusammenhang, in dem sich das Gelten « macht ». » *Hua XXXVI*, p. 28

autre. La chose que l'on prend pour une personne peut s'avérer être un vêtement suspendu. Cela revient à dire qu'une perception est déclarée invalide par une autre.

La suite des perceptions fait un continuum motivé selon ces lois de validité. Une perception motive une autre perception. Le fait que chose perçue soit perçue avec cette validité revient à dire que la chose est posée en tant qu'existant dans une croyance à son être et avec sa manière d'être. Rigoureusement parlant, la chose est perçue dans les perceptions multiples de la chose. Ces perceptions multiples motivent de nouvelles perceptions non parce qu'une perception soit la cause d'une autre, mais parce que la totalité anticipée de la chose motive la nouvelle perception. C'est sous l'effet réel d'une adéquation, qui n'est pas supposée mais anticipée en tant qu'une totalité idéale, et à travers les perceptions multiples, l'on reconnaît l'individualité de la chose en tant que le principe d'individuation de chaque perception.

En retenant cette description pratique de la connaissance, il est possible de comprendre le concept de motivation en termes d'une liberté. C'est en anticipant la totalité de la chose, et en le prenant pour le motif que l'on choisit la prochaine perception, et on effectue un acte et un autre aspect de la chose se vérifie dans ce dernier acte. Dans un tel cas, la perception ultérieure n'est pas causée par la perception précédente, ou elle ne se forme pas en tant qu'une nouvelle croyance sur le seul fondement des données visuelles, elle est formée sous l'anticipation de l'objet comme détermination complète et par l'idéal d'une connaissance adéquate de celui-ci. Cet effet réel de l'idéal sur le flux d'expérience en termes normatif est assez précisément expliqué par Rudolf Bernet, dans un texte qui porte sur l'idéalisme transcendantal de Husserl :

Il faut d'abord essayer de mieux comprendre en fonction de quel critère l'expérience effective choisit de réaliser telle possibilité réelle particulière de préférences à toute les autres... Pour Husserl, le critère de sélection dans la réalisation des possibilités réelles ne peut, en effet être autre qu'une meilleure connaissance de l'objet réel. Et ce progrès de la connaissance d'une chose se mesure à l'aune de l'idéal d'une connaissance adéquate de cette même chose. Il s'agit donc d'une relation de type normatif, mais telle, que la norme n'est pas imposée de l'extérieur au processus de la connaissance. La norme est, tout au contraire, inhérente au cours effectif et harmonieux de l'expérience, et cela dès son origine, car elle n'est rien d'autre que cette anticipation de la chose « en soi », adéquatement donnée qui - sous forme d'un principe téléologique - régit le cours de cette expérience. Mais il reste à comprendre plus précisément comment l'idée d'une telle donation adéquate de la chose - malgré le fait qu'elle ne soit pas seulement irréalisable mais aussi contraire à l'essence de la chose qui veut qu'une chose ne

puisse se donner que sous forme d'esquisses (Abschattungen) - peut, néanmoins, gouverner le cours effectif de l'expérience de la chose⁵⁷¹.

La motivation est donc « la prescription normative vers la donation incarnée »⁵⁷². La forme de rationalité qui se laisse décrire comme formations des croyances individuées en fonction de la modalité d'être de l'individualité inachevée et donc en fonction de sa vérité est loi de *motivation*.

L'univers des vécus, qui constituent *le réel contenu* d'être de l'ego transcendantal, n'est un univers compossible que dans l'universelle forme unitaire du flux, en laquelle *toutes les singularités s'ordonnent* comme y étant elles-mêmes fluantes. Cette forme, la plus générale de toutes les formes particulières de vécus concrets et des formations qui, fluantes, sont constituées au sein de son flux, est déjà *une forme de motivation* qui articule tout, et *qui règne notamment en chaque singularité*; nous pouvons aussi la considérer comme une normativité formelle d'une genèse universelle selon laquelle passé, présent et avenir se reconstituent sans cesse unitairement en une certaine structure formelle noético-noématique des modes fluants de donation. Mais, au sein de cette forme, la vie se déroule comme le cours motivé de constitutions particulières accompagnées de motivations et de systèmes de motivation particuliers et multiples qui, selon les lois générales de la genèse, produisent une unité de la genèse universelle de l'ego⁵⁷³.

Si Husserl dit que cette normativité des lois de motivation « règne en chaque singularité », cela revient à dire que chacune des représentations singulières qui contribuent à l'identification de la chose peuvent être décrites, sans exception, du point de vue du vrai ou faux. L'appartenance à moi est réaffirmé dans la mesure où je suis un centre de vérification, et la représentation singulière une manière de vérification et d'identification.

Le concept de motivation, d'un point de vue psychologique, exprime une loi d'organisation des vécus. Dans ce sens, il est presque synonyme avec le concept d'association, au sens où les vécus se rassemblent dans les groupes de similarités. Certes, au-delà de ce sens psychologique du mot, elle indique aussi le contenu idéal de cette association comme une condition derrière cette loi. L'on pourrait dire que la loi psychologique prise en tant que telle est le fonctionnement de la signification. Or, au sein d'un acte de jugement, on peut parler d'un processus de motivation, un cours motivé par la relation de tout-partie entre le prédicat et le sujet, puisque le sujet représente la totalité individuelle et le prédicat représente une partie dépendante de cette individualité.

⁵⁷¹ Rudolf Bernet, *Les modes d'être des objets et la conscience intuitive*, p. 238.

⁵⁷² Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, p. 243.

⁵⁷³ CM, p. 123.

De plus, le concept de motivation résume, d'un autre côté, une continuité entre les domaines du sensible et de l'intelligible, entre la perception et le jugement. Et l'univocité du concept qui nous permet de parler d'une motivation dans le jugement et dans la perception tient à ce que les tous et les parties, il existe une relation de détermination. Et, ce qui est plus éclairant, aussi bien dans la perception que dans le jugement, chaque nouvelle détermination nous rapproche de l'idéal de l'adéquation.

Rigoureusement parlant, le concept de motivation traduit le fait que toute activité de la connaissance a en quelque sorte un sens pratique. Il traduit l'effet réel d'un idéal sur le flux de la conscience, le fait que le contenu transcendant y opère comme une règle, et en cela l'ordre et connexion des vécus font un niveau radicalement différent de la description.

Nous pouvons résumer les acquis de sous-chapitre en proposant que, chez Husserl, dans les cas des objectivants, les croyances acquises, les perceptions actuelles, les ressouvenirs, les anticipations et les croyances en l'existence d'autre personnes que nous prenons pour rationnels, créent un contexte doxique. Et le « hic et nunc » de la conscience, de la conscience perceptive, est toujours dotée de ce contenu crée par ce contexte, dans sa tendance vers ce qui est vrai de l'actuellement existant et son aspiration à la vérité de celui-ci.

Puisqu'il s'agit du terme du contexte, il nous incombe de faire une remarque à ce propos, et non pas forcément, en termes proprement husserlien. D'un point de vue phénoménologique, qui veut que les différences que nous mettons en milieu, soient des différences descriptives, pour pouvoir parler d'un contexte doxique, il ne suffit pas que la conscience percevant soit dans une relation d'information avec son environnement. En effet, pour pouvoir former une tendance, les choses doivent nous former des croyances. Seulement des croyances, plus au moins intenses, peuvent créer le contexte pour d'autres croyances. De ce fait, même si le contexte spatio-temporel fait une partie intégrante et indissociable d'un tel contexte, ils doivent également y fonctionner en fonction des croyances. (Les derniers sous-chapitres se focaliseront sur cet aspect de la question plus en détail) Il y a pour Husserl, sans doute des croyances

perceptives, mais c'est en tant que croyances qu'elles créent un domaine de validité, non par une causalité.

La perception d'une réalité individuelle est aussi un fait individuel qui, comme chaque fait, peut être pensé sous les lois eidétiques. Ma vision du chien, et ma croyance d'avoir trouvé le chien que nous venons de chercher qui se fonde sur cette première est en un fait. Or, si je veux décrire en quoi se singularise cette croyance, cette position individuelle à l'égard de l'identité du chien, je dois penser aux lois de motivations qui vont au-delà du spécifique, au-delà du prédicatif, jusqu'à arriver la position individuelle de ce chien connu. La conscience perceptive, ou l'identification perceptive⁵⁷⁴, exige l'existence de la chose, même une rencontre directe avec celle-ci. En plus, comme nous avons évoqués à maintes reprises, « un individu pris absolument est l'individu existant »⁵⁷⁵. Autrement dit, une identification au sens non-dérivé du terme, est l'identification perceptive, la position de la chose dans la perception.

La motivation est nom pour le genre suprême de toutes les unités fonctionnelles prédictives ou non prédictives. Si l'identification perceptive n'était pas motivationnelle, si elle ne représentait que les qualités éparpillées discrètement dans l'espace, il serait impossible de trouver une continuité entre la perception et le jugement. L'affinité entre la perception et le jugement est dans cette motivation. Une position individuelle peut être effectuée dans le jugement ou dans la perception. La différence entre les psychologies descriptive et génétique était déjà établie dans les *Recherches*. De ce fait, si Husserl dit que la phénoménologie transcendantale n'est plus psychologie descriptive, il nous faut demander en quoi cette nouvelle nomination affecte réellement la méthode de la phénoménologie. Pour l'expliquer encore mieux, il vaudrait mieux de répéter ce que nous avons exposé comme les deux incertitudes des *Recherches*, à savoir, l'exclusion de l'objet transcendant et l'indétermination de l'acte en tant qu'individualité empirique.

Ces deux incertitudes parviennent du fait que dans les *Recherches*, malgré le rôle fondateur du concept de la vérité, l'individuation a été pensée uniquement comme

⁵⁷⁴ Tant qu'il s'agit généralement de l'identification individuelle, nous croyons qu'une reprise des termes plus contemporaines, que nous devons à Gareth Evans plus que tous les autres, serait utile pour remettre les propos de Husserl dans le contexte d'un débat actuel.

⁵⁷⁵ *EJ*, p. 420

spécification, et la description, sous le sillage Brentano, en tant que classification. L'individu transcendant fait partie de la description seulement en tant qu'elle spécifiquement déterminée.

Le concept d'un vécu comme l'avènement d'une vérité, et concevable en fonction de cette vérité et même comme une fonction de celle-ci, rend accessible la conception de l'individuation pure et rationnelle du vécu. Or, pour cela, pour rendre phénoménologiquement accessible l'empirique subjectif, pour rendre descriptible le vécu dans sa détermination complète objective, il faut aller dans la direction de l'objet et cela à le conclure. En effet, les déterminations plus fines que les déterminations spécifiques ne sont pas seulement au côté de l'objet pris au sens abstrait. Il s'avère tout au contraire que, dans la mesure où l'on cherche la détermination complète de l'objectivité individuelle, on retourne à ce qui donne à la perception son trait fondamental subjectif, c'est-à-dire, à la présence *hic et nunc*.

La transcendance de l'objet pris au sens abstrait prolonge la pensée dans un formalisme abstrait et la met sur la voie d'une déduction descendante où les règles de la pensée sont extérieures à celle-ci. Or, si l'on pense à l'objet avec toutes ses déterminations complètes, les exigences pour sa réalité comprennent également les exigences subjectives. L'objet dans sa vérité n'est pas un devoir abstrait, il fait une norme pour la pensée en tant qu'il se présente dans le contexte où je m'installe, en tant que ce qui remplit et forme mon présent. « Le concept méthodique de la phénoménologie... n'implique aucune mise en cause du statut ontique des vécus de conscience »⁵⁷⁶.

La nouvelle forme de la description phénoménologique a aussi pour point de départ les choses elles-mêmes en tant qu'elles sont données dans les vécus de la conscience. Certes, les vécus pris dans leurs individualités doivent être repris comme des exemples, le phénoménologue doit en quelque sorte renoncer à leur individuation, mais cela est juste pour en mettre en évidence les conditions⁵⁷⁷. Si la description s'en tient à une classification des actes, ces individualités ne peuvent pas servir des

⁵⁷⁶ Jean-François Lavigne, *La prétendue 'neutralité métaphysique' des RL*, 193. « Le vécu intentionnel a le statut ontologique d'un fait empirique », *Ibid.*, p. 194.

⁵⁷⁷ Voir *Idées I* §75, p. 217-218.

exemples des vécus qui portent à l'intuition les choses réelles ou idéales. Pour une telle classification est faite, d'après Husserl, sous le préjugé d'une science naturelle, une science qui classifie les phénomènes avant de les expliquer. Le préjugé d'une science qui se propose en tant que la classification des actes de la conscience coïncide avec un préjugé méthodologique, dont, nous pouvons juger que Husserl a été victime même à l'époque où il écrit les *Recherches*, selon laquelle l'essence intentionnelle d'un acte serait à chercher dans la spécification de la matière. Ayant dépassé ce préjugé méthodologique des *Recherches*, Husserl prône une analyse fonctionnelle qui nous propose d'analyser par exemple une intuition en fonction de l'idée au sens kantienne et en fonctions des motivations des croyances et toute sortes d'autres intentions qui sont impliquées en elle et qui se forment autour d'une individualité anticipée. C'est dans ce sens que Husserl écrit, dans sa deuxième esquisse de 1913 pour une nouvelle préface aux *Recherches logiques*, « une méthode intuitive faisant appel aux « choses elles-mêmes » est une méthode qui fait appel à la connaissance elle-même.

L'acte est individué en fonction de l'objet pris en tant qu'idée, l'acte est individué en fonction de la connaissance de cet objet. Le principe méthodologique de la description, dans sa forme élargie non seulement avec l'inclusion de l'objet transcendant mais aussi de l'individualité phénoménologique de l'acte, se recouvre avec la prise de position idéaliste. Faire justice à l'individualité du vécu rendre nécessaire de faire justice au rôle de l'idéal dans la formation de celle-ci. C'est le vrai sens de penser l'objet en tant qu'idée, comme l'objet réel et comme l'objet de la connaissance.

Selon cet idéalisme méthodologique de Husserl, aux circonstances réelles qui sont pensées comme responsables de l'individuation de la perception momentanées, il faudrait substituer les circonstances noétiques, c'est-à-dire circonstances des prises de position doxiques, comme les contextes qui individuent un acte. Parallèlement, le contenu individuel de la perception doit être pensé en tant qu'un moment de la totalité individuelle qui est idée individuelle de la chose.

CHAPITRE 4 : THÉORIE NORMATIVE D'INDIVIDUATION

4.0. L'introduction et la formulation de la thèse husserlienne : L'évidence en tant que la norme et l'effectivité intentionnelle.

Dans une lettre adressée à Natorp, et datée du 29 juin 1918, Husserl a écrit lignes suivantes : « Je dois ajouter que j'ai dépassé depuis plus d'une décennie le stade du platonisme statique et que j'ai placé au cœur de la phénoménologie l'idée de la genèse transcendante. »⁵⁷⁸ Même s'il est difficile de fixer le moment précis de l'émergence d'une phénoménologie génétique dans les années mentionnées par Husserl,⁵⁷⁹ son affirmation est pertinente, comme nous l'avons expliqué, en ce qui concerne le dépassement d'un « platonisme statique ».

De même, dans les chapitres précédents, il a été souligné que Husserl, après avoir examiné la méthode conduisant à la représentation individuelle par une approche descendante, y a finalement renoncé. L'individualité de la représentation tient à sa description individuante dans le contexte de l'*être vrai*, de la tendance et de la motivation qui le forme⁵⁸⁰. Plus précisément, cela s'explique par le fait que l'intention en elle-même contient un objet présomptif, est donc déjà une inclination à croire, et qu'elle prescrit un vécu bien défini de transition, permettant ainsi à la réalisation de s'imbriquer dans l'acte entièrement déterminé. Les noms, les concepts, les règles, les lois de pensée sont tous issus d'une norme fondamentale qui est l'évidence. Comme Husserl l'a écrit très explicitement, l'évidence est « norme fondamentale effective ». Les espèces idéales comme les concepts ne sont que les formes de la réalisation.

⁵⁷⁸ Lettre à Natorp, le 29 juin 1918 dans *Briefwechsel V, Die Neukantianer*, p. 137.

⁵⁷⁹ Selon Rudolf Bernet et Dieter Lohmar, les éditeurs des *Manuscripts de Bernau*, on peut la suivre au moins jusqu'aux années 1917-1918, à la période où Husserl a rédigé les dits manuscrits. Voir Bernet et Lohmar, *Introduction des éditeurs*, p. 24.

⁵⁸⁰ *RL 2-II*, p. 259.

Certes, comme nous l'avons déjà souligné à l'aide des formulations rigoureuses de Cavailles, l'évidence est toujours nouvelle. La conscience a une structure téléologique suivant la norme originelle de l'évidence. Il faut encore une fois souligner que cette norme ne fonctionne pas comme une règle générale ou abstraite, par la simple raison que l'évidence ne l'est pas. Husserl écrit : « nous n'entendons pas par-là que la structure de l'évidence est semblable dans tous les cas »⁵⁸¹. L'évidence est un vécu particulier dans une synthèse de recognition. Comme dans l'attitude ontique l'intention se dirige vers l'objet avant de thématiser la vérité du jugement, l'évidence est d'abord l'identification individuelle. Cette identification de l'objet, autrement dit identification de l'idée individuelle est ce qui crée les opérations ou effectuations de la raison. A la différence du concept de la chose comme chez Brentano, et à la différence du concept de la vérité dans des reprises dans les écoles néokantiennes, elle est toujours reliée à ce contenu de la conscience.

Ainsi l'évidence est un mode de l'intentionnalité universel, rapporté à la vie entière de la conscience ; grâce à elle la vie de la conscience a une structure téléologique universelle, elle a une disposition à la « raison » et même une tendance constante vers elle, elle a donc une disposition à fournir les preuves justificatives de l'exactitude (et alors ensuite à acquérir celle-ci comme une habitude) et à biffer les inexactitudes (biffage par lequel elles cessent de valoir comme bien acquis).

Ces recherches concernent déjà le caractère général de l'évidence en tant que vécu particulier auquel appartient la singularité mentionnée plus haut que dans toute conscience évidente d'objet est inclus en même temps un renvoi intentionnel à une synthèse de la recognition⁵⁸².

A. Contenu

Ici, il nous semble que nous sommes au point de pouvoir formuler une réponse à notre question en forme d'un argument :

L'évidence est la norme fondamentale de l'intentionnalité, elle contient des règles, des normes de pensée identifiante et elle est toujours individuelle. De la sorte :

Les normes de l'évidence sont les principes d'individuation du contenu.

⁵⁸¹ *LFLT*, p. 219.

⁵⁸² *LFLT*, p. 218.

Il s'ensuit que la conscience pure n'est pas la conscience sans contenu empirique, mais la conscience qui s'approprie un contenu empirique par les lois qui sont au service de la norme fondamentale d'évidence.

Selon toute apparence, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl pense l'intentionnalité en termes de l'aspiration (*Streben*) à l'évidence trop généralement ; et cette aspiration à l'évidence crée et reconnaît ses propres règles. De la reconnaissance et l'usage de ces normes et formations (en tant que croyances acquises) sont nées des évidences particulières. Et cela revient enfin à dire que la norme d'évidence a une force effective et même pratique sur la production des actes individuels et des pensées individuelles.

B. L'acte

Toutefois, on peut parler de l'évidence en espèce, d'un point de vue noétique et formel, de la même manière que l'on parle de l'objet en général en tant que catégorie formelle. Les typifications des vécus, des évidences particulières se conforment aux typifications des objets dans leur différenciation propre, soumise aux règles de ce que Husserl appelle une conscience pure, c'est-à-dire, conscience purifiée des lois naturelles et autonome.

Et le point culminant de la pensée transcendantale de Husserl, et son propos en ce qui regarde notre questionnement est de trouver dans l'évidence la norme que se pose la conscience elle-même, donc une source des règles qui puissent être productrices des actes de la conscience. « Ainsi, les data psychiques, ceux de l'expérience « interne », sont saisis par cette expérience comme des data qui ont une temporalité immanente, donc comme des data intentionnellement identiques dans le flux des modes temporels subjectifs. »

Les vécus intentionnels sont individualisés par les mêmes règles d'évidence. Ils appartiennent, en tant que vécus, à l'ego individuel en ce sens que les règles d'une évidence individuelle sont les conditions suffisantes de l'individuation de la pensée. Autrement dit, une vérité individuelle est la raison suffisante pour individualiser un acte. Ainsi, Husserl propose une autre solution pour tenir compte de l'individualité de

l'acte, qu'il retrouve avec la réduction sous les règles d'une intentionnalité visant à l'évidence. C'est la seule hypothèse husserlienne par rapport à notre problématique. Et comme elle se fonde sur une conception de l'intentionnalité, elle est en quelque sorte toujours en vigueur depuis les textes de l'année 1894. Elle trouve sa première expression systématique avec la redécouverte des vécus purifiés de la conscience par la réduction, et explorés dans ses lois propres, selon les normes de la genèse spirituelle, à partir de la mise en avant de l'idée d'une phénoménologie génétique. Un des passages que nous trouvons très éloquent à cet égard exprime la vérité individuelle comme condition suffisante pour avoir une expérience individuelle privativement accessible se trouve dans ses cours sur *Nature et esprit* :

En dernière analyse, il est clair que, si je ressens des couleurs comme ce qui étranger à moi-même, tout sujet connaissant n'a pas nécessairement à ressentir des couleurs du tout. Une vérité-en-soi est telle qu'il a en tout cas un élément étranger à soi-même, au fond des données de sensations sensibles. La « sensibilité » ainsi comprise appartient au domaine de l'en-soi pour tout sujet possible, mais les vérités dans lesquelles un sujet quelconque, ressentant des couleurs, décrit l'être et le devenir de ces données, ne sont accessibles qu'à ce sujet. Seulement à lui. Car même si un autre sujet ressent des couleurs, les données singulières de couleurs sont bien sûr différentes pour chacun, et en tout cas, perceptuellement, elles ne peuvent être données que pour celui qui a ces données individuellement. Et ainsi pour toutes les expériences individuelles appartenant au flux d'expérience immanent du moi respectif. Peut-être peuvent-elles être accessibles à un autre, même si ce n'est pas perceptuellement, alors sous une autre forme d'expérience, par une sorte d'empathie. Mais il est clair que pour une telle connaissance indirecte, des conditions de possibilité sont d'abord tracées, qui limitent tout le type de sujets connaissants⁵⁸³.

Il est donc d'une importance majeure de remarquer que la temporalité immanente, mise au côté, les questions épineuses que soulève le concept, n'est pas une temporalité linéaire des data hylétiques, elle fait une forme de temporalité entrelacée par mes des représentations qui sont produits des règles et de l'idée de l'évidence qui se trouve à l'origine de celles-ci.

⁵⁸³ « In letzter Hinsicht ist es ja klar, dass, wenn ich unter dem Titel des Ichfremden Farben empfinde, nicht jeder Erkennende überhaupt Farben empfinden muss. Eine Wahrheit-an-sich ist, dass er überhaupt irgendwelche Ichfremdheiten, zuunterst irgendwelche sinnlichen Empfindungsdaten, hat. "Sinnlichkeit" so verstanden gehört in das Reich des An-sich für jedes mögliche Subjekt, aber die Wahrheiten, in denen irgendein Subjekt, das Farben empfindet, das Sein und Sosein dieser Daten beschreibt, sind nur diesem Subjekt zugänglich. Nur diesem. Denn wenn auch ein anderes Subjekt Farben empfindet, so sind die singulären Farbdaten selbstverständlich für einen jeden andere, und jedenfalls wahrnehmungsmäßig gegeben können sie nur dem sein, der diese Daten individuell hat. Und so für alle zum immanenten Erlebnisstrom des jeweiligen Ich gehörigen individuellen Erlebnisse. Vielleicht können sie einem anderen, wenn auch nicht wahrnehmungsmäßig, so in anderer Erfahrungsform, durch eine Art Vergegenwärtigung zugänglich sein, durch Einfühlung. Aber klar ist, dass für eine solche indirekte Kenntnisnahme allererst Bedingungen der Möglichkeit vorgezeichnet sind, welche den ganzen Typus der erkennenden Subjekte einschränken. » *Humat IV*, p. 204-205.

Si le type du vécu fait une idée universelle de la raison, évidence est toujours l'évidence de quelque chose, et ainsi évidence d'un vécu singulier qui identifie la chose individuelle. L'évidence en tant que « mode universel » fonctionne dans chacun des cas comme « l'évidence en du vécu singulier » parce qu'elle renvoie par son essence. Sous la force de l'idée et des règles qui en découlent la conscience se constitue sous la forme de « ce vécu » individuel. Ou bien, il y a bel est bien un critère d'avoir « cette sensation » qui est la synthèse d'identification ou de recognition. Et c'est exactement dans ce sens précis pour Husserl que ce vécu individuel, considéré en tant qu'il est un produit de cet « intellect agent », est un individu pur. Autrement dit, son individualité n'est pas un effet d'une « cause extérieure ». L'objet transcendant est dans la conscience par les normes de son évidence. Le contenu est normativement individué parce qu'ils portent en eux-mêmes « vérités en soi », les actes sont normativement individués en tant que « les vécus subjectifs d'évidence »⁵⁸⁴. En cela, dans sa théorie de l'individuation mentale, Husserl suit la voie de la perception, sans pour autant se rallier à une conception causale de la perception, qui trouverait l'individuation de l'acte dans sa cause. De fait, le concept opératoire de l'attitude naturelle est causalité de la perception, c'est, en mots précis de Husserl « l'apriori naïf »⁵⁸⁵.

Il est lieu de rappeler que cet usage téléologique des règles dans ce domaine normative explique aussi bien normativité du sensible. En cela, les circonstances réelles d'une intuition, que nous avons évoquées dans le premier chapitre de cette deuxième partie peuvent être expliquées en termes de la normativité de la perception. Ainsi, pour chaque intuition particulière, il existe une nouvelle présomptivement mieux. D'avoir une sensation, d'être dans un état mental est de se trouver dans une circonstance normative qui implique une position objectivante. C'est ainsi que l'aspiration à la vérité s'infiltré dans l'orientation de mon corps, que l'intellect agent, la conscience acquise présumée affecte mon corps et ma conscience perceptive et a son influence sur le flux de conscience.

C'est exactement ainsi que le dernier Husserl définit la sensibilité en tant que « le fonctionnement égologique du corps ». Car, l'expérience « typique » ou normale

⁵⁸⁴ *LFLT*, p. 288

⁵⁸⁵ *LFLT*, p. 306.

s'étend jusqu'à mon expérience de mon corps propre en tant que puissance de s'affecter pour dévoiler des aspects non perçus de la chose individuelle. D'une manière abrupte, nous pouvons dire qu'il peut y avoir une description normative et individuant de mon abaissement de mes yeux, mon tournant au dos. En effet, chaque mouvement fait partie d'une expérience valide intégrale formée par les lois d'essence de la perception externe. Cela implique, comme nous avons déjà expliqué, la différence entre les perceptions intersubjectivement partagée. En effet, pour chacun, et pour « chaque intuition individuelle déterminée » il y a un niveau des parentés et de différences des règles qui sont valides pour un moment donné⁵⁸⁶.

Par conséquence, Je ne suis pas un ego pur au sens de la conscience formelle. L'ego transcendantal est toujours « cet ego ». Mais, je ne suis pas « cet égo » comme si j'étais une présupposition pour moi, je le suis en fonction d'une variété infinie des vérités empiriques. Entre un contenu individuel et l'autre, s'il y a une différence réelle, cela implique une différence entre des règles. Et si Husserl parle d'une expérience normale (l'expression que l'on rencontre dans les manuscrits qui forment le texte d'*Expérience et jugement*), cette normalité pour lui n'a rien formelle. La conscience normale husserlienne est d'abord une prise de conscience de sa norme fondamentale qu'est l'évidence, et ensuite une conscience relevant de cette norme. En cela, une déduction des normes est serait-elle une voie ascendante, plutôt qu'une déduction descendante.

Une lecture même assez globale du paragraphe §98 de Logique formelle et logique transcendantale ne laisserait pas de doute que Husserl rend compte de la constitution des intentions particulières, et donc de l'individuation de la conscience, comme une constitution parallèle aux objectivités transcendentes. « Cette constitution, il précise encore, en effet doit se particulariser en corrélation avec chaque particularisation du « quelque chose » et avec chaque catégorie ontique qui est substituée à ce quelque chose. » Le propre de la position Husserl relève de ceci que, cette particularisation s'effectue dans la conscience pas uniquement par une spécification formelle mais par les lois d'évidence qui se croisent pour donner naissance aux vécus multiples individuels, au sens presque mathématique du terme.

⁵⁸⁶ LFLT, p. 288.

De ce point de vue, le vécu concret est au moins comparable à une multiplicité mathématique. D'où la pertinence de la question de savoir si la phénoménologie transcendantale est une géométrie du vécu ou non. Et si la réponse est non, c'est parce que le vécu individuel ne se laisse pas déduire dans concrétude des axiomes définis au nombre finis. Cela montre la nature pour ainsi dire « régressive » de la description phénoménologique, au sens où elle commence toujours avec des faits concrets, des évidences, pour en retourner aux conditions de possibilités.

En supposant que notre argumentation soit légitime, nous sommes confrontés à une nouvelle interrogation concernant la pertinence de parler de tendances, ou de tendances en tant qu'intentions. Si, depuis le début, notre préoccupation a porté sur l'individuation des contenus et des actions qui y sont liés, il est donc crucial de se pencher sur la question des principes d'individuation d'une tendance, d'une inclination à croire.

Dans le cadre de la phénoménologie de Husserl, ou dans tout autre contexte, est-il réellement possible d'identifier une *aspiration* (Streben) à la vérité ? De plus, une autre difficulté semble se rattacher à la même problématique. Dans une démarche analytique régressive, notre objectif est de mettre en lumière que les intentions, en tant qu'elles font partie intégrante de la vie de conscience, sont vécues comme des inclinations. Cependant, leur principe d'individuation explicite ne se révèle pas au sein des expériences de la conscience immanente. Cette situation méthodologique n'entre pas en contradiction avec les positions de Husserl. Au contraire, elle démontre de manière plus concrète que l'analyse noétique et noématique sont inextricablement liées. Les tendances, les capacités sont les équivalents des essences, des formes platoniciennes. Certes, pour pouvoir montrer qu'elles fonctionnent en tant que les essences dans les intentions individuelles, il faut élucider leurs origines dans une enquête phénoménologique. Si, en effet, Husserl réussit à montrer que la tendance de croyance en l'existence de l'objet individuel et la tendance de croire à la validité d'une proposition sont équivalents, nous pouvons parler des tendances comme si elles étaient vraiment des concepts, dont les fonctions précises dans le jugement.

Autrement dit, s'il est établi que les vécus intentionnels dans le contexte téléologique visant l'objet en tant qu'une idée au sens kantien, il nous faut montrer

qu'une telle structure téléologique est véritablement productrice des formes. Une telle enquête est nommée une généalogie de la logique, est entretenu par Husserl dans son dernier grand ouvrage, publié de son vivant en entier, *Logique formelle et logique transcendantale*. La démarche méthodique de l'œuvre est donc la suivante : toute proposition générale est fondée sur les propositions individuelles, qui sont à leur tour fondées sur les choses singulières. Cette démarche, en tant que nous la résumons ici, semble être en contradiction avec une proposition qui a guidé notre recherche depuis les débuts de notre travail, selon laquelle toute identification individuante s'effectue dans une aspiration à la vérité, et dans un type de jugement. Si l'on est engagé à une telle proposition, comment pouvons-nous dire que la saisie de la chose est à l'origine du jugement ? Cette contradiction apparente ne peut être résolue que quand nous aurons pu montrer que la contradiction n'est que dans l'apparence. En effet, dans chaque perception, en effet, il existe une orientation qui aspire à la vérité. Cette aspiration est à l'origine de l'intensité de la perception. Or, la vraie individuation n'est atteinte que dans l'identification dans le jugement.

Dans un vécu intentionnel évident, en tant que prise de la conscience de la chose individuelle, la conscience ne reconnaît pas forcément les règles de sa différenciation d'une manière explicite, elle en a cependant une connaissance implicite. En effet, Husserl prend soin de rappeler que la fonction d'évidence est en œuvre avant la forme propositionnelle -et avant l'attitude apophantique- dans le jugement en tant que motivation et aspiration à la vérité.

4.1. Jugement individuel.

4.1.1. L'attitude ontique, l'attitude apophantique

L'identité individuelle de l'objet est vue donc dans l'évidence intuitive. L'évidence dépend d'un usage des règles qui dépasse le seuil du spécifique. Elle est la position d'une réalité individuelle. L'identification individuelle, croyance en l'existence de la chose est l'affaire de l'attitude ontique. Par exemple, dans la perception de ce cahier bleu, j'ai une croyance déterminée en l'existence de ce cahier dans cette détermination. Si nous voulons modifier ou exprimer cette croyance comme

une croyance à la vérité d'une proposition en formant la structure de « Je crois que p » nous sommes désormais dans l'attitude apophantique.

Ainsi la forme la plus fondamentale dans l'intentionnalité effectuant dans l'attitude apophantique est un jugement individuel, un jugement qui implique un terme indexical ou un nom propre (qui implique en dernière analyse un terme occasionnel). Donc, c'est un jugement individuel du type prédicatif, comme « ce cahier est bleu ».

Dans cette section du quatrième chapitre nous nous limitons alors à montrer que, dans son analyse de jugement prédicatif, Husserl arrive au point de distinguer l'objet en tant que le sujet des prédications, l'objet de vue dans l'attitude qu'il appelle apophantique, et l'objet intentionnel tout court, vu dans une attitude ontique. Tout en nous gardant le droit d'expliquer de l'expliquer plus en détail, on peut dire, grossièrement, que l'attitude apophantique, comme l'exprime le choix du mot *apophansis*, signale une attitude propositionnelle, au sens Russellien, c'est-à-dire une attitude de croyance à l'égard d'un contenu idéal d'un jugement, ou en termes encore plus abrupts, une attitude de « croire que p ».

Commencer la généalogie de la logique avec le jugement individuel est cohérent avec l'idée d'une déduction à partir de l'évidence. En effet, pour reconstituer le vécu individuel comme une pure effectuation (*Leistung*) nous devrions considérer évidence réflexivement⁵⁸⁷. A ce titre, comme l'évidence est toujours individuelle, la forme essentielle logique de l'évidence est le jugement individuel évident. « Les exemples », écrit Husserl, sont là comme des produits achevés d'une genèse⁵⁸⁸. Ils sont des unités acquises avec les manières de leur acquisition. Ces manières d'acquérir une position individuelle sont des normes de la raison. « Les unités constitutives acquises sont des normes »⁵⁸⁹. Certes, il faut d'abord mettre le poids sur l'évidence, parce qu'elle est la norme fondamentale, le but de l'application des normes et donc « norme fondamentale effective »⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ *LFLT*, p. 238.

⁵⁸⁸ *LFLT*, p. 289.

⁵⁸⁹ *LFLT*, p. 244.

⁵⁹⁰ *LFLT*, p. 253.

Dans l'attitude naturelle nous sommes dans l'attitude ontique, dans l'attitude qui croit en la chose. Car, les choses individuelles sont des substrats, les objets ultimes du monde sur lesquels porte toute activité de jugement. « Un individu pris absolument est un individu existant (ou pouvant exister) »⁵⁹¹. L'expérience perceptive a une détermination individuante. Le jugement est la fixation de cette individualité en formations (Gebilde) de pensée. Donc, chaque fois que nous voulons nous rendre compte de l'existence effective d'une tendance parmi nos capacités d'identification, nous ne pouvons que répondre en formes de jugement. La tendance, l'aspiration, l'opération en forme du nom et du prédicat est règle définie ou acquise de pensée.

Le rôle du jugement est de fixer cet étant⁵⁹². La fixation de l'étant sous forme d'un jugement prédicatif, fait du concept (par exemple, le concept de chien) une condition d'individuation de cette croyance. Une telle croyance prend la forme d'une adhésion à la vérité d'une proposition. Au niveau le plus fondamental, les choses, dans leur façon d'être, sont les motivations des croyances perceptives. Ce chien, avec sa figure, sa couleur, etc., avec tout ce qui le détermine en tant qu'individu dans ma vision, constitue le principe d'individuation de ma croyance perceptive. C'est déjà un acte positionnel, une croyance en l'existence d'une chose. Le jugement est l'acte de transformer cet acte positionnel en une affirmation d'identité.

Si nous avançons dans l'expérience, d'abord jusqu'à tel ou tel chien individuel, nous trouverions finalement toujours constamment du nouveau, n'appartenant pas seulement à ces chiens, mais aux chiens en général et déterminé par les notes typiques que nous leur avons attribuées jusqu'alors. Ainsi surgit, dépassant le concept réel qui a été à chaque fois acquis dans l'expérience réelle une *idée présomptive* (*präsumptiv*), l'*idée d'une généralité* à laquelle appartient, à côté des notes déjà acquises, un horizon encore indéterminé et ouvert de notes inconnues (de déterminations conceptuelles) ; et cela au sens de la présomption continue, de la certitude empirique continue selon laquelle ce qui se confirme comme chien à travers les notes connues aura également, dans l'induction empirique de chiens donnés et examinés plus précisément, des notes nouvelles qui *se révéleront conformes à la règle*, et ainsi de suite. C'est ainsi qu'évoluent les concepts empiriques/ par l'appréhension continue de notes nouvelles, mais conformément à une idée empirique, à l'idée d'un concept ouvert et toujours à confirmer qui, en même temps, *contient en soi la règle de la croyance empirique et est institué sur le progrès de l'expérience réelle*⁵⁹³.

Dans une identification perceptive, la chose présomptive est posée comme étant telle ou telle. Les moments de l'identification et de la croyance perceptives jouent le

⁵⁹¹ *EJ*, p. 420. «Ein Individuum schlechthin ist ein existierendes (oder möglicherweise existierendes). »

⁵⁹² « La position ferme de l'étant (*Feststellung des Seienden*) » écrit Husserl dans *EJ*, « dans son comment et dans son quid, tel est le sens de toute activité de connaissance. » *EJ*, p. 237.

⁵⁹³ *EJ*, p. 404.

rôle de fonction sous forme de jugement prédicatif. Ainsi, les sens de l'idée au sens kantien s'unifient dans le concept de *Leistung* comme la fonction fondamentale et les formes logiques qui sont issues d'elle et qui forment les normes de la vérité.

La thèse fondamentale de cette distinction se prolongera, comme nous verrons dans ce qui suit, dans la thèse que, les jugements, les significations, les théories sont tous des objets (d'un deuxième ordre) issus de l'acte d'identification qui pose la chose individuelle. Autrement dit, les significations que Husserl avait identifiées aux espèces intelligibles des actes, sont formations des fonctions, que l'on a déjà baptisé avec le nom de « fonctions d'évidence » dans le chapitre précédant. Husserl semble être donc convaincu que les objets de l'entendement doivent leur identification à cette individualité perceptive. Cela signifie que l'individuation du contenu est désormais le lieu de naissance de toutes des formations « sémantiques », qui se gardent la puissance d'être les conditions d'individuation d'un acte qui en retire une conscience explicite.

C'est dans ce sens également que Husserl écrit que « le moment de la croyance (belief) n'est pas un donné pur de la sensibilité interne, il est le produit d'un chaîne de motivations. Et ce qui est plus éloquent à propos de notre interrogation tient à ceci que, Husserl y évoque dans la même ligne d'argument l'inconvenance de l'idée d'une science des phénomènes de l'expérience interne, autrement dit, de la psychologie de Brentano. Cette dernière est marquée, selon Husserl, par « une cécité pour la fonction objectivante de l'intentionnalité »⁵⁹⁴. Car, la croyance n'est pas faite de l'expérience interne comme l'est un objet de la sensibilité externe. En tant qu'un produit de la motivation, l'acte de croyance est individué par les mêmes fonctions objectivantes.

Ainsi, dans l'attitude apophantique, les objets individuels sont pensés par les formations qui ont une direction de justesse et qui nous approche de la réalité individuelle. Et par une prise en conscience et de l'usage « intentionnel » de ces formes nous formons les croyances individuelles. En fin de compte ; le critère d'avoir un contenu individuel, n'est pas un fait psychique ou un état mental, mais dépend de condition de vérité, en tant que la justesse d'intention. L'acte individuel considéré purement autant qu'il est résultat cette orientation de justesse est un donné

⁵⁹⁴ *Ibid.* p. 284.

phénoménologique pur, et la mise en parenthèse de toute autre « cause » s'appelle la réduction transcendantale. En tant qu'expliquée par David Woodruff Smith :

Quand je vois ce chien, le sens de mon expérience est un contenu perceptif, qui prescrit un objet individuel. En revanche, quand je vois que ce chien est un border collie, le sens de mon expérience est un contenu perceptif propositionnel.

Un acte propositionnel est donc un acte dont le sens implique une prédication, tandis qu'une expérience pré-prédicative est, pour Husserl, attributive (voir « ce chien qui saute ») plutôt que prédicative (voir que « ce chien saute »)⁵⁹⁵.

C'est dans ce sens que l'expérience implique déjà un jugement antéprédicatif. Le concept élargi du jugement ne fait qu'indiquer le fait qu'une croyance se forme suivant un certain style de l'expérience qui valide cette croyance. Trop généralement, l'on peut dire que pour Husserl, le propre de l'attitude naturelle qui se pose en une théorie de l'expérience est de faire de la croyance un fait créé par l'existence d'une cause extérieure. L'individuation de la croyance (et de fait de toute attitude propositionnelle au sens russellien du mot) vient de l'extérieur. Pour une théorie transcendantale de l'expérience, c'est l'inclusion de l'objet dans l'expérience (le fait d'avoir un contenu empirique) et l'individuation de la conscience effectuant (ou des opérations de celle-ci) fait un fait unique.

Tout jugement en tant que tel a sa genèse intentionnelle, nous pouvons dire aussi ses fondements essentiels de motivation sans lesquels le jugement ne pourrait exister tout d'abord sous le mode primitif de la certitude et sans lesquels il ne pourrait être ensuite modalisé⁵⁹⁶.

La différence entre le mode primitif de la certitude et le jugement tient à ce que la première a une tendance vers la chose en tant qu'anticipée, le deuxième identifie la chose dans son concept. « La position ferme de l'étant, dans son comment et dans son quid, tel est le sens de toute activité de la connaissance »⁵⁹⁷. Chaque jugement individuel évident constitue le point de départ d'une description phénoménologique, qui débute par une réflexion sur un tel jugement. Après avoir exploré la démarche descendante pour déterminer l'objet individuel de la science transcendantale suivant le modèle d'une science mathématique, Husserl était définitivement venu à l'idée que l'évidence exemplaire devrait faire le modèle de la science de la conscience. Car, comme nous l'avons suggéré en plus haut, il implique également les règles aprioriques

⁵⁹⁵ David Woodruff Smith, *Husserl*, Abingdon, Oxon, Routledge, 2006, p. 265.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁹⁷ *EJ*, p. 238.

générales qui donnent le concret individuel ultime. C'est pour cela que le jugement individuel évident fait le point de départ. « Nous tirons de l'individuel qui est pris à titre d'exemple *la teneur qui lui est essentiellement propre* et nous obtenons *les genres, les espèces et les lois essentielles* se rapportant au concret »⁵⁹⁸. Ces lois appartenant d'abord aux jugements, la question qui se pose avant la question d'individuation des représentations est la question d'individuation des attitudes propositionnelles.

4.1.2. *L'individuation des attitudes propositionnelles*

La thèse, selon laquelle, chez Husserl, les actes sont individués en fonction des vérités a été déjà proposée par Smith et McIntyre. Nous y ajoutons simplement qu'une telle conception de l'intentionnalité peut être complétée par une théorie générale de l'individuation normative, qui n'est pas limitée à la rationalité logique mais s'étend à une théorie normative de la sensibilité et par conséquent, à une esthétique transcendantale⁵⁹⁹.

Nous commençons dans cette section avec l'individuation normative des attitudes propositionnelles avant d'exposer par la suite une esquisse de l'individuation normative du contenu sensible, ou du contenu non conceptuel.

Dans le chapitre précédant en s'appuyant la théorie noématique de l'objet des *Idées I*, nous avons établi la proposition fondamentale d'une phénoménologie de la raison de la manière suivante : l'objet empirique ou plus précisément ce que Husserl appelle « le noème perceptif » fait une condition suffisante de l'individuation d'un acte comme vécu intentionnel. Dans le but de mieux comprendre l'idée d'individuation en fonction de l'évidence particulière ou de la vérité empirique dans un contexte plus général, nous voulons explorer ici une pensée de Gareth Evans. Dans son texte intitulé *La compréhension des démonstratives*, Evans défend une théorie frégéenne des particuliers égologiques de Russell (c'est-à-dire les termes occasionnels de Husserl) et nous semble partager une position assez proche de celle de Husserl. Celui-là écrit : « Il y a des pensées que l'on ne peut avoir que parce qu'on occupe une position particulière

⁵⁹⁸ *Ibid.* p. 287.

⁵⁹⁹ Voir D.W. Smith et R. McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Kluwer, 1984, p. 354.

dans l'espace, le temps, ou parce qu'on perçoit actuellement un objet »⁶⁰⁰. Evans soutient, contre les critiques de la théorie frégéenne de la référence, la pensée frégéenne a les sources pour peut faire état des pensées individuelles, même privées, en disant que ses dernières sont seulement des pensées qui demandent une certaine relation perceptive. Ainsi, Evans écrit de la manière suivante :

Le sens d'un terme singulier est une manière de penser à un objet particulier : quelque chose qui évidemment ne pourrait pas exister si cet objet n'existait pas pour être pensé. Si nous prenons au sérieux la métaphore de Frege selon laquelle le sens est un mode de présentation de la référence, nous ne devrions pas nous attendre à ce que des spécifications du sens nous soient fournies autrement que par des spécifications de la référence⁶⁰¹.

Selon cette manière de pensée, les pensées individuelles sont des pensées perceptives. Il les appelle p-pensées. Et elles sont incluses dans « l'état épistémique » de la personne comme « les objets des attitudes propositionnelles »⁶⁰². Entre l'identification perceptive et le jugement existe donc une continuité. « Le concept d'identification est un concept lié aux concepts de pensée et de jugement »⁶⁰³.

La question de savoir alors quelles sont les conditions d'individuation des attitudes propositionnelles, aux lointaines du débat de leur statut ontologique, peut se réduire à la question de conditions d'identification perceptive. Comme le remarque Smith en suivant Tyler Burge, « la possession des attitudes phénoménologiques demande la possession de « *de re* » attitudes »⁶⁰⁴. (Pour ne pas évoquer le débat sur les attitudes *de re* et *de dicto*, nous pouvons seulement substituer l'expression avec le concept d'identification perceptive.) Les « objets » de l'évidence interne se constituent également dans les mêmes contextes. Autrement dit, leur évidence est aussi soumise aux lois qui doivent être mises en fonction pour toute identification individuelle. Une perception, telle qu'elle est conçue par la théorie de la connaissance, n'a pas une évidence directe, parce qu'elle appartient au même sujet psychique, elle est saisie en fonction de « ce livre », de l'évidence de l'objet sur lequel elle porte. Les objets de la

⁶⁰⁰ Gareth Evans, « *Understanding demonstratives* », dans *Collected Papers*, Oxford New York, Oxford University Press, 2002, p. 316.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 295-296.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 317.

⁶⁰³ Gareth Evans, *Varieties of Reference*, p. 145; trad. Fr., p.82. Une traduction partielle de ce livre est publiée *Perception et content. Le conceptualisme en question*, édité par R. Brisart et C. Gauvry, C., Bruxelles, Éditions Ousia, 2016.

⁶⁰⁴ Tyler Burge, « *Belief de re* », dans *Forming the Mind*, Great Clarendon Street, Oxford University Press, 2007, p. 53.

perception dite interne ne sont donc pas posés d'une manière immédiate, en tant que des objets « comme si c'était des objets pour ainsi dire achevés »⁶⁰⁵.

Donc, on peut résumer tout ce que nous avons expliqué sur l'évidence interne en précisant que, du point de vue de la connaissance, qui est celle de la réduction transcendantale, l'individualité d'un acte n'est plus immédiatement donnée que l'individualité d'un objet « extérieur ». Tout comme ce dernier, il est le « résultat » des fonctions intentionnelles qui l'individuent. Donc, ici, il est lieu de reprendre l'idée de la réduction transcendantale, comme la méthode d'une description des individualités de la conscience du point de vue de leur formation normative. Ainsi, une perception, d'autant qu'elle remplit la fonction d'identification d'un objet présomptive, est en elle-même un objet de la perception interne qui s'individue en fonction des règles mises en œuvre dans la même identification.

On peut résumer que, depuis les textes de l'année 1894, Husserl a soutenu la thèse que les concepts de l'acte de jugement et de la vérité ont été les concepts opératoires de l'intentionnalité. Certes, en expliquant l'individuation du contenu, il a essayé de suivre d'abord la voie brentanienne puis la notion d'une science déductive pour expliquer l'individuation des vécus intentionnels. Pourtant, avec la découverte du concept de l'idée au sens kantien et la réduction transcendantale, une idée individuelle Husserl a proposé une nouvelle conception de l'individuation en tant que l'individualité valide. L'idée fonctionne dans les motivations du sujet, les actes se différencient, selon les dernières pages d'*Idées I*, en suivant l'idée de la vérité individuelle, l'évidence, la donation en personne de la chose, ou plus simplement, la perception.

La perception en tant que position de l'objet est le cas normal de l'intentionnalité. En cela, elle n'est pas en dehors des capacités et des motivations légitimes de la conscience. L'évidence demande l'identification, elle ne présuppose pas une identité individuelle.

Mais dans l'intériorité immanente de l'ego il n'y a pas non plus à l'avance d'objets, il n'y a pas d'évidences qui ne font que saisir ce qui existe déjà à l'avance. *Les évidences en tant que fonctions constituant l'existant* (fonctions s'unissant à l'ensemble des fonctions et des facultés

⁶⁰⁵ LFLT, p. 379

qui jouent là un rôle qu'il faut dévoiler) accomplissent l'*effectuation* (Leistung) dont le résultat s'appelle alors objet existant⁶⁰⁶.

La théorie traditionnelle de la connaissance et la psychologie traditionnelle considèrent l'évidence comme *un datum spécial tout à fait singulier* qui entre dans la texture d'une intériorité psychique selon une légalité empirique quelconque, *inductive ou causale*.

Donation des choses elles-mêmes (en tant que remplissement), confirmation, vérification, biffage, fausseté, erreur pratique et toutes ces formes sont *des formes structurelles appartenant a priori à l'unité d'une vie et la recherche* de cette unité qui les prend en considération et qui les éclaire est le thème immense de la phénoménologie⁶⁰⁷.

L'évidence comme le datum phénoménologique par excellence et le but de l'enquête réfléchie peut donc être décrite en forme d'un contenu du jugement individuel. Le jugement individuel faisant partie de la totalité de la conscience découle de tendance habituelle ou dispositionnelle de la conscience formée par d'autre croyance. C'est ce que nous pouvons nommer un contexte de croyance. Ainsi, « les évidences sont des fonctions qui fonctionnent dans leur contextes intentionnels »⁶⁰⁸.

Les perceptions comme des actes individuels positionnels et les attitudes propositionnelles qui sont individués en prenant ceux-ci pour leur objet dans une transformation logiques sont individués dans ce contexte. Husserl s'approche donc d'un rationalisme, qui voit dans la perception « une manière d'exercer des capacités conceptuelles ».⁶⁰⁹ Et une telle enquête qui cherche l'individuation des croyances dans un « contexte intentionnel », est loin du projet brentanien qui voit dans la perception « une croyance sans motivation », et explique l'individuation de cette perception par la différenciation spécifique de son contenu⁶¹⁰. Dans son compte rendu téléologique de l'intentionnalité, Husserl se rapproche d'un rationalisme qui voit « la formation de la croyance intelligible comme rationalité en œuvre »⁶¹¹. Rationalité tout simplement est pour Husserl une prise de conscience des normes de pensée objective, et cela prend son appui sur la norme fondamentale de l'évidence.

⁶⁰⁶ LFLT, p. 380.

⁶⁰⁷ LFLT., p. 383.

⁶⁰⁸ LFLT, p. 378.

⁶⁰⁹ Arnaud Dewalque, « *Expérience perceptuelle et contenus multiples* », Bulletin d'analyse phénoménologique VII-1, 2011/4, p. 155.

⁶¹⁰ Brentano, PPE, p. 421.

⁶¹¹ John McDowell, « *Les capacités conceptuelles dans la perception* », dans Perception et content. *Le conceptualisme en question*, édité par R. Brisart et C. Gauvry, C., Bruxelles, Éditions Ousia, 2016. p. 163.

4.1.3. Les règles formelles d'identification dans l'évidence

Pour pouvoir parler des règles d'une manière phénoménologiquement justifiée, il faut donc suivre leurs origines subjectives dans les actes individuels, comme le demande toute démarche phénoménologique. Cela nous a renvoyé au concept de motivation, car c'est par une motivation qu'une acte valide vient à l'existence à partir d'un autre. En outre, à propos du concept de motivation nous avons constaté qu'une connaissance adéquate de la chose en tant qu'idéal a un effet « réel » sur la formation des croyances et des représentations contenus par celles-ci. Cette proposition nous incombe de se poser la question suivante : le nom dénomme-t-il cette représentation actuelle ou la représentation en tant que dans une connaissance adéquate ? Ou bien existe-t-il un troisième niveau occupé par les noms propres ? Plus brièvement, quel type de représentation fait le contenu du nom propre : la représentation momentanée (motivée et formée dans cette aspiration de la connaissance) ou l'idée au sens kantien, qui est, comme nous avons souligné avec beaucoup de force, une idée de la chose individuelle ?

En conséquence de tout ce que nous avons établi jusqu'à ce point, pour expliquer comment les normes de la raison peuvent être fonctionnent comme des « causes » à la fois dans le jugement et dans l'expérience, il faut tenir compte de la généalogie du jugement. Ainsi, il faut souligner que, même si une perception de la chose transcendante implique toujours des lacunes, des vides à remplir par les perceptions ultérieures, elle n'est pas une intention symbolique.

Dans le cas d'un objet réel, l'identification perceptive fait la norme de l'usage correcte du nom ou d'un terme de la référence directe. Ainsi Husserl écrit, dans *Expérience et jugement*, de la manière suivante :

Le « cela » est pris ici pour ainsi dire comme le point 0 de l'attribution dans cette série (c'est là sa signification logique. Sa signification complète est naturellement plus que cela. Il lui appartient le caractère « déictique » du viser, du faire attention à, de l'exigence de connaissance)⁶¹².

⁶¹² *EJ*, p.283.

De l'autre côté, il est évident que Husserl pense que les noms propres veulent dire quelque chose, c'est-à-dire, ils expriment une pensée. Mais pour Husserl, de dire quelque chose, cela revient à dire quelque chose de vrai ; et cela implique déjà une description identifiante de la chose.

Le nom propre n'est-il pas déjà porteur d'une représentation de la pensée, d'un acte de compréhension, de sorte que chaque acte de signification est une « pensée », une « compréhension » ? L'unité de l'expression dans la phrase correspond à une unité de compréhension, et à chaque mot, dans la mesure où il est vraiment significatif, correspond un morceau ou un moment de cette compréhension. D'où la possibilité et la nécessité du concept bolzanien de « représentation en soi »⁶¹³.

Cela veut dire que, le primat ontologique de la chose de la perception, comme la conscience individuelle en générale, n'élève rien au fait que l'essence de la perception est la croyance. En effet, à en juger de près, les noms, y compris bien évidemment les noms propres, sont pour Husserl positionnels⁶¹⁴. Qu'il s'agisse d'une identification perceptive ou prédicative, la fixation de la référence est toujours fonctionnelle et elle renvoie, encore une fois, à la capacité subjective de dire « ceci ».

En s'appuyant sur la distinction essentielle entre l'attitude ontique et l'attitude apophantique, nous voudrions encore souligner les propositions husserliennes suivantes :

- Les croyances portent d'abord sur les choses.
- Toutes description phénoménologique s'effectue du point de vue du vrai et du faux. En effet, c'est en tant qu'elles appartiennent à la position d'une chose qui existe véritablement que les représentations sont individuées.

Un terme linguistique peut également adresser à la chose réelle par un nom propre ou par la voie de quantification. A chaque quantification possible aussi correspond une spécification de l'intention. Le nom, du point de vue logique, n'est qu'un index réalisé d'une telle correspondance. Or, chacune de ces fonctions n'a de

⁶¹³ « Ist nicht schon der Eigename Träger einer Denkvorstellung, eines begreifenden Aktes und so jeder bedeutungsgebende Akt ein „Denken“, ein „Begreifen“ ? Der Einheit des Ausdrucks im Aussagesatz entspricht eine Einheit des Begreifens, und jedem Wort, soweit es wirklich mitbedeutend ist, entspricht ein Stück oder Moment an diesem Begreifen. Daher die Möglichkeit und Notwendigkeit des Bolzanischen Begriffs „Vorstellung an sich“. » *Hua*, XX/2, p. 68.

⁶¹⁴ Denis Seron, *Objet et signification*, Paris, Vrin, 2003, p. 195.

valeur que dans un contexte établi par l'évidence perceptive, fixé dans le jugement. C'est pour cela que, une théorie de la raison normative, guidée par la méthode de la phénoménologie, peut être d'abord une théorie de la raison qui juge et ensuite une réflexion sur l'évidence. C'est ce qui entraîne que Husserl écrit, en expliquant le concept d'entendement selon sa méthode, que « nous exerçons une réflexion sur la conscience de l'acte de juger »⁶¹⁵. Ainsi, pour voir comment une référence se réalise par le moyen d'un propre, il faut retourner, d'abord, à la conscience qui juge que les choses de telles et telles manières, en ensuite, à la conscience qui croit en ceci ou cela. Dans ce sens on peut dire qu'une intention au sens très précise est une croyance de se référer à quelque chose. Rigoureusement formulé, le nom propre est un index des normes d'évidence propre à cet objet dans le jugement, alors qu'une identification démonstrative ou perceptive, par son évidence, en constitue la règle. Cela est même valide pour les objets imaginaires. Mais l'objet réel, dont une connaissance directe et intuitive est une possibilité réelle, exige un *critère d'identification* qui n'est que l'identification démonstrative et directe de la chose. Il constitue la règle pour chaque jugement possible d'identification.

De plus, autant que la capacité de dire « ceci » est une capacité subjective mise en œuvre dans des circonstances ou des contextes complètement déterminés, que son usage est éventuellement déterminé par l'individuation de la chose qui fait le but de la connaissance, l'acte individuel doit son individuation à l'individuation de son objet en tant que l'objet de la connaissance.

Ce qui est paradigmatique dans les noms propres pour toute intentionnalité réside en ceci que l'identification individuelle nous fixe des règles de l'évidence des pensées à propos de la chose individuelle. Les noms sont les expressions des représentations singulières qui s'individuent, dans le cas normal, dans l'avènement du sens remplissent. « L'intérêt théorique au sens spécifique est l'intérêt pris à la fondation, à la norme à laquelle se conforment la position ferme, la fixation dans une expression durable, l'imprégnation par le Je de cette fondation »⁶¹⁶. La norme découle de la fixation de l'objet dans un acte positionnel. Si l'usage du nom, avec son contenu de la signification doit sa validité à son histoire, c'est parce que ce cette fixation

⁶¹⁵ *Humat IV*, p. 90.

⁶¹⁶ *EJ*, p. 380.

originnaire est dotée d'une évidence. Ce n'est pas l'acte de nommer mais l'évidence qui fait la norme de toutes les références valides à l'objet nommé. Ainsi, l'usage du nom en tant que représentation suppose, re-présente cette présentation originnaire, et, de ce fait il est déterminé ou même formé par la norme établie par cette présentation originnaire. Si le nom « Perceval » a une modalité, l'usage d'un nom demande alors une certaine connaissance de l'occurrence originnaire de celui-ci. Sans une telle connaissance aucun usage d'un nom propre ne fait pas un acte de penser en tant que position de l'étant conformément à son mode d'existence. (Penser à une chose est au sens très précis est de la poser sous un mode d'existence propre à cette chose).

Dans ses expositions sur les noms propres, Husserl manifeste toujours son inclination fixe d'unir le mode d'existence et les déterminations objectivantes de la chose. L'être et le mode d'être ne sont jamais réellement distingués. Aucun acte de position est exempté d'un point de vue particulier. Aucune prise sur un étant n'est jamais purement causale sans être en même temps identifiant. Or, il n'est pas non-sens de dire que cette première identification fonde la règle de jeux. Et il y a pleine de manières de faire référence à une chose. Le nom propre comme chaque concept est un transport pour arriver de l'une à l'autre.

Le modèle que propose Husserl ici, même dans un texte assez tardif, n'est pas dans son essence très différent que celui de Brentano, en tant qu'il est exposé dans la *Kategorienlehre*. Sauf, Husserl pense que,

- la fixation d'une telle individuation n'est jamais explicite que dans le jugement,
- certes, l'intérêt théorique du jugement, celui de fixer des individualités et toujours déjà en œuvre dans la perception (dans l'expérience ante-prédicative) en tant qu'une norme de l'évidence, une norme de la prise sur l'existence individuelle.

L'individu est, pour Husserl, d'abord saisi dans la réceptivité suivant un scénario prévu dans une aspiration à la vérité et il est fixé dans un jugement dans lequel nous formons le concept de l'individu comme ce que Husserl appelle le noyau de jugement. *Fixation de l'individu dans le jugement est d'explicitement le seuil de la position individuelle au-delà des formes conceptuelles, des prédicats.* Le jugement catégorique est donc en dernière analyse une explicitation de la perception de cette chose-ci perçue avec ses qualités réelles et crée un contexte d'anticipation et de similitude autour

d'elle. Certes, le jugement est en quelque sorte déjà là par la plus simple raison que la perception, comme toute intentionnalité cognitive, est une croyance et aspire à une vérité comme le fait le jugement.

En plus, en comparaison avec Brentano, il faut souligner le fait que chez Husserl tous les autres jugements se réduisent d'abord aux jugements individuels. Certes, lorsque chez Brentano l'individualité du jugement vient de l'individualité de la représentation, chez Husserl le cas est l'inverse. Et cela donne pour une conclusion très importante ceci que l'individualité d'une représentation tient au contexte du vrai ou du faux, c'est-à-dire au contexte normatif.

De ce fait, la distinction principale établie par Brentano entre la science descriptive, à savoir la psychologie, et la science normative, néglige en quelque sorte le véritable fonctionnement de l'intentionnalité de la conscience. En effet, en dissimulant les fonctions du jugement dans chaque « pulsion particulière de la vie psychique », elle occulte les principes idéaux de la différenciation des vécus, qu'elle s'efforce de décrire. La description elle-même n'est possible que si elle est normative. En effet, une science descriptive de la vie concrète de la conscience doit avant tout comprendre, avant même de classer les « phénomènes » de la perception interne, comment la conscience peut se motiver dans le but de parvenir à l'évidence, et comment les normes d'évidence, qui relèvent de cette finalité, ont la force de motiver les attitudes individuelles de la conscience. Ce sont ces attitudes qui constituent en fin de compte le domaine d'une science descriptive.

Si la méthode morphologique de Brentano n'est pas suffisante pour analyser les singularités phénoménologiques de la conscience, c'est parce qu'elle repousse d'abord cette normativité au nom d'une description normativement neutre. « Aussi longtemps que faisaient défaut ces découvertes » écrit Husserl, « ni la psychologie ne les disciplines philosophiques idéales (« normatives ») qui avaient besoin d'une élucidation « psychologique » : la logique, l'éthique, l'esthétique, ne pouvaient arriver à un développement sûr de son but ni à une vraie méthode » ⁶¹⁷. En effet, si l'on veut faire économie de cette aspiration à la vérité, nous nous privons de l'opération

⁶¹⁷ *LFLT*, p. 351.

démonstrative de la conscience. Les particularisations de l'objet en général, « quant à leur matière », « restent complètement indéterminés ». Le moment de la conviction, comme dans notre exemple de l'énoncé « ce cahier est bleu » est représenté en effet dans le mot fluctuant. Cette fluctuation est désormais conçue par Husserl comme *Leistung*, comme opération intentionnelle par excellence.

La différenciation spécifique des activités de la conscience est toujours en œuvre. Néanmoins, cette différenciation formelle provient « des différences normatives de la vérité et fausseté ». C'est pour cela que Husserl ne cesse de souligner, dans *Logique formelle et logique transcendantale* qu'il s'agit pour lui de proposer une critique de la raison en tant qu'activité de juger. Car les formes de penser n'ont pas en elle-même la force de créer des différences réelles dans l'activité de pensée, elles ne sont pas, pour ainsi dire, productrices en elles-mêmes. C'est la fonction de la norme fondamentale de l'évidence qui leur emprunte leur force. C'est exactement le point expliqué dans le passage suivant :

L'intentionnalité n'est pas quelque chose d'isolé, elle ne peut être considérée que dans l'unité synthétique qui relie *téléologiquement* toutes les pulsations particulières de la vie psychique qui se réfèrent de façon unitaire à des objectités, ou plutôt dans la double polarisation du pôle constitué par le moi et du pôle constitué par l'objet. L'effectuation « objectivante », à laquelle coopèrent tous les vécus intentionnels particuliers, à des niveaux divers et en référence à des objets multiples mais qui se rattachent par leur sens les uns aux autres pour former des « mondes », fait qu'on doit avoir en vue finalement toute l'universalité de la vie psychique en corrélation avec l'universalité ontique (l'universalité de l'ensemble des objets, cet ensemble ayant en soi une unité). Cette *structure téléologique de la vie intentionnelle*, en tant que structure objectivante universelle, a son index dans la concordance de l'objet et du jugement pris au sens le plus large et dans l'universalité avec laquelle n'importe quel objet déjà donné au préalable peut être soumis librement à des actions catégoriales. C'est précisément par-là (et en tant qu'index de cette même téléologie) que le jugement prédicatif, lui aussi, acquière une signification universelle pour la vie psychique. »⁶¹⁸

4.2. L'intentionnalité comme *Leistung*

Nous avons déjà établi le concept téléologique de l'acte intentionnel dirigé vers l'évidence en tant que norme. Dans le jugement individuel les noms propres, représentent, selon ce que nous avons retenu de la section précédente, la norme appliquée, les prédicats représentent des fonctions. Ainsi se présente une normalité de

⁶¹⁸ *LFLT*, p. 350.

l'acte prédicatif. De ce fait Husserl écrit que la logique est la science des normes de pensée, et de fait, les normes d'évidence.

Ainsi, l'activité de la conscience est dans sa forme plus originaire est une aspiration à l'évidence. Dans le jugement, la conscience veut fixer, en formes des règles ce qu'il s'est déjà approprié sous le mode d'évidence. Ainsi, une effectuation conforme à la singularité de l'existant est une *Leistung*. Assurément, cela présuppose un fonctionnement téléologique et historique de la conscience. Car, pour s'orienter justement vers son objet, la conscience doit user de ses prises de conscience antérieure afin de se reformer dans le but de se conformer à l'existant posée en tant qu'un « ceci », elle doit créer pour ainsi dire ses propres activités. De ce point de vu, toutes les formes, et toutes les règles établies de la pensée sont des *Leistungen* :

Tout ce qui pour le philosophe doit être et doit être ceci ou cela, donc tout ce qui doit pouvoir avoir pour lui sens et validité, est forcé d'être présent à sa conscience sous la forme d'une *effectuation intentionnelle* propre, correspondant à la singularité de cet existant, et cela de par une donation de sens propre (comme je le disais aussi dans mes *Ideen*). On ne peut pas en demeurer à la généralité vide de l'expression : conscience ou aux mots vides : expérience, jugement, et autres de ce genre, et à la rigueur abandonner le reste, comme si cela ne relevait pas de la philosophie, à la psychologie⁶¹⁹.

Autrement dit, même s'il y a bel et bien, les genres et les espèces de l'activités conscientes, les types de l'acte, la conscience effectuant ne peut se conformer par un copiage des formes des choses dans leurs images, elle doit effectuer ses propres lois pour son propre individuation. C'est pour cela que la raison est le nom pour une conscience normative et l'intentionnalité est fonction téléologique.

Toute objectité constituée immédiatement, par exemple un objet de la nature, d'une manière correspondante à son type d'essence (chose physique en général) renvoie à une forme qui lui est corrélatrice et qui est la forme essentielle de l'intentionnalité multiple, réelle ou possible (dans l'exemple donné : de l'intentionnalité infinie) et qui est constitutive pour cette objectité. La multiplicité des perceptions possibles, des souvenirs possibles, disons de tous les autres vécus intentionnels en général qui se rapportent ou peuvent se rapporter d'une manière « concordante » à une seule et, même chose, a, malgré la complication énorme qui peut se présenter, un style essentiel tout à fait déterminé, identique pour toute chose en général et se particularisant seulement en passant d'une chose individuelle à une autre ⁶²⁰.

⁶¹⁹ *LFLT*, p. 327-28.

⁶²⁰ *LFLT*, p. 329.

4.2.1. Fonctions et formations

Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl utilise le couple de concepts de fonction et de formation d'une manière systématique. Il est donc nécessaire, surtout dans le contexte du concept de *Leistung*, de mettre en avant ces concepts. Cette distinction trouve son explication très claire dans un texte de Stumpf intitulé *Phénomènes et fonctions psychiques*. Dans ce texte, Stumpf reprend une distinction déjà établie par Brentano, entre un acte et son contenu.

Dans son texte classique sur le sujet, Stumpf lui-même souligne les ressemblances entre les formations et les moments d'unité chez Husserl :

Les formations ne peuvent pas être saisies sans les fonctions, et inversement... Lorsque nous pensons conceptuellement une formation, par exemple un état de choses dans l'expression d'une proposition subordonnée isolée, la fonction en question, ici l'acte de juger, doit ainsi nécessairement, suivant son concept général, être pensée avec la formation ; elle n'a pas besoin d'avoir lieu réellement, et nous n'avons pas besoin de la penser avec l'*acte individuel*⁶²¹.

Stumpf envisage les fonctions psychiques comme les phénomènes psychiques de Brentano et comme les actes individuels de Husserl dans ses *Recherches logiques*. Ce qui est spécifique à la conception husserlienne, après la mise en place de la méthode de réduction, est de développer une conception non psychologique des fonctions psychiques.

La conception de Husserl demeure statique dans les *Idées*, car il se contente de poser l'objet en tant qu'idée en maintenant les formations logiques dans leur stabilité. C'est pourquoi Husserl écrit que la phénoménologie statique est une phénoménologie du *Leitfaden*⁶²². En revanche, contrairement à cette conception des formes logiques, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, il propose l'idée d'une « libre création des formes »⁶²³. Si l'on considère que, par liberté, Husserl n'entend que la capacité de s'élever vers l'idée.

⁶²¹ Carl Stumpf, « *Phénomènes et fonctions psychiques* » dans *Renaissance de la philosophie*, trad. fr. Denis Fisette, Paris, Vrin, 2006, p. 161. *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Berlin, 1907, p. 32-33.

⁶²² *Hua XIV*, p. 41. Voir Rudolf Bernet, Iso Kern et Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989, p.182.

⁶²³ Voir *LFLT*, p. 98 et p.129.

L'une fois que les formations sont établies, acquises ; elles ont le potentiel de créer de nouvelles fonctions. Contrairement aux fonctions psychiques qui sont liées aux formations de manière contingente (comme suggéré par Stumpf dans le texte mentionné précédemment), les actes individuels de Husserl sont également des formations dans leur genèse individuelle. C'est pourquoi la vie spirituelle a ses propres lois de formation. Les conditions d'individuation d'un acte individuel, du point de vue de la réduction transcendantale, sont radicalement différentes des conditions d'individuation des choses dans le temps objectif. Ainsi, un réalisme métaphysique concernant les actes, qui était prédominant chez Brentano, Stumpf et même chez le premier Husserl des *Recherches logiques*, a été dépassé au nom d'une prise de conscience des lois inhérentes propres à la vie spirituelle.

Nous pouvons illustrer cette idée par une analogie : décrire l'activité de marcher implique la description du mouvement physique. Cependant, seule la description de l'activité achevée inclut également la description du chemin. Ainsi, distinguer entre les fonctions et les formations sans retomber dans le psychologisme, comme le fait en fait Twardowski dans son texte, n'est possible qu'en décrivant l'activité comme une aspiration vers le point d'aboutissement. Cet aspect téléologique et pragmatique garantit une différenciation des vécus du point de vue de l'objet.

Ce n'est pas simplement qu'une formation acquise est le résultat d'une fonction. En réalité, ce qui confère au concept de formation son sens non psychologique est le fait que la formation, une fois acquise, peut influencer sur la fonction. Si la fonction est le verbe, le substantif qu'elle contient a une influence sur la formation de la fonction. C'est pourquoi Husserl suggère de partir du vécu de l'évidence. Une évidence vécue établit une formation acquise. En effet, dans l'évidence perceptive, nous avons fonctions dans la perception et la formation individuelle de la chose ; et dans la pensée prédicative nous avons fonction de juger sur l'objet (déjà posé dans la perception) et la formation de la vérité individuelle.

Cela ne modifie pas l'ontologie des choses individuelles. En fin de compte, Husserl, fidèle à l'ontologie de Brentano, pense le monde comme étant construit par les choses individuelles, chacune avec leur propre style. En dernière analyse, le monde de Husserl est le monde des individus. « Le monde est un monde des réels « concrets »

en lesquels les propriétés, rapports, parties n'ont qu'un être abstrait, dépendant »⁶²⁴. En cela, l'ontologie phénoménologiquement fondée est fondée sur une phénoménologie d'individuation. Certes, la validité des formations est retrouvée en tant que les conditions d'identification de ces individus réels dans leurs vérités individuelles.

Nous avons déjà constaté que pour Husserl une vérité individuelle, qui porte sur un aspect individuel d'un objet, peut bien être *une condition suffisante* pour individuer un acte intentionnel⁶²⁵. En cela, le point de vue de la description husserlienne est le point de vue du vrai et du faux, du point de vue normatif que Husserl a exploré notamment dans les cours des années 1917-1918⁶²⁶, et non seulement dans ses analyses sur la synthèse passive mais également sur les formes logiques issues d'une synthèse active. La phénoménologie génétique n'est pas une phénoménologie de la sensibilité brute. En elle, l'acte individuel n'est pas simplement opposé, comme une réalité présumée, aux formes logiques ; les formes de pensée se révèlent être les normes productrices des actes. Du point de vue de la logique transcendantale, il y a d'abord la vérité individuelle qui influence la conscience pour former « les fonctions ». Les fonctions, considérées elles-mêmes comme des formations par une conscience active ou un intellect agent, sont des vécus intentionnels purs et individuels.

Dans ce sens, la science pure de la conscience pour Husserl est la réflexion sur les fonctions évidentes. Cette réflexion est donc une sorte de réflexion logique sur les formations, qui se posent comme les normes évidences, des formations qui forment à leur tour les fonctions. La différence entre une phénoménologie et une psychologie génétique consiste donc dans l'attestation de la première une force productrice aux formations elles-mêmes. La conscience transcendantale est une sphère de validité et la vie de la conscience se maintient en formant des nouvelles validités individuelles

⁶²⁴ *RP*, 358 ; *Hua XXXIV*, 434.

⁶²⁵ Permettons-nous de qualifier cette idée de *l'hypothèse finale* par rapport à notre problématique.

⁶²⁶ Notamment dans les cours sur *Logique et théorie générale de la science*, Husserl présente les lois de la logique en tant que « les normes du vrai ». La description phénoménologique est normative dans la mesure où elle assume le point de vue de ces normes, du vrai et du faux. Voir *Hua XXX*, *Logik und allgemeine Wissenschaftslehre*, p. 13. « Es gibt sich dann in den Urteilsinhalten, in den logischen Sätzen und näher in deren Formen, allgemeine Bedingungen der Evidenz liegen ». Et *Ibid.*, p. 324. Les normes sont les normes de l'évidence et la description phénoménologique en tant qu'une théorie de la connaissance est « une théorie de l'essence des actes des jugements et des d'évidence ». Et *Ibid.*, p. 327.

toujours à partir des validités acquises⁶²⁷. La faute majeure du psychologisme réside dans le fait qu'il voit cette productivité d'une seule direction et qu'il reste ignorant de la productivité des formations.

Le schème encore psychologisant de Stumpf et de Twardowski peut résumer de la manière suivante :

Fonctions passagères - formations durables

Tandis que le schème peut se résumer par une activité secondaire des formations en tant que ceci :

Fonction - formation - fonctions (en tant que formations)

Les objets nommés par un nom propre, les contenus et les formes des jugements, les théories, les hypothèses sont tous des formations, qui sont également des règles pour la formation de nouvelles fonctions intentionnelles. En ce qui concerne la nomination, la règle n'a pas besoin de revêtir une forme substantielle pour constituer le contenu de l'acte, mais c'est la substance qui doit prendre la forme d'une règle pour former l'acte. La règle de penser correctement constitue le contenu d'un acte individuel de jugement. Une proposition est une règle pour un acte individuel d'évidence. Étant donné que toutes les fonctions psychiques s'individuent en fonction de leurs contenus, c'est parce que les contenus spécifiques du jugement se transforment en règles. L'individuation de l'acte est implicitement contenue dans la pure possibilité d'un vécu dans le contenu du jugement, dans la règle. Prise en tant que telle, elle n'est qu'une pure possibilité, mais par sa réalisation dans un acte individuel, elle devient une capacité subjective infinie. Cela implique que le sujet transcendant possède la capacité de former un acte individuel en suivant n'importe quelle règle.

Si Husserl considère la conscience transcendantale comme une conscience normale, c'est dans le sens d'une prise de position vis-à-vis d'une vérité individuelle. En cela, la conscience normale est une individuation normale. Un vécu intentionnel se forme comme singularité normative et intentionnelle. Autrement dit, ce n'est pas une règle de la conscience qui cherche à suivre les règles générales de la vérité par rapport à un contenu sensoriel individuel. Ainsi, du fait que la genèse spirituelle est normative,

⁶²⁷ Voir *RP*, p.375-6 ; *Hua XXXIV*, 461-2.

le domaine de l'esprit se distingue du domaine de la nature. C'est le vrai qui définit l'acte individuel, la connaissance qui définit l'expérience.

À considérer les choses plus précisément, c'est l'expérience qui appartient avant tout à la possibilité de la connaissance, à tout étant en tant que tel.

Comment peut-il y avoir expérience d'une infinité ? Seulement si c'est à chaque fois une composante finie qui vient directement à l'expérience tout en étant simultanément porteuse d'une présomption d'horizon, d'un renvoi à une poursuite subjective possible en direction de nouvelles expériences etc. Il faut ajouter cependant qu'« être connaissable » ne peut pas signifier « pouvoir simplement être donné dans l'expérience », mais pouvoir accomplir, à partir des données de l'expérience effective, des jugements susceptibles de déterminer, de fonder et par lesquels l'être véritable et l'être-tel se déterminent.

En poursuivant ainsi, on peut parfaitement mettre en évidence des conditions formelles de possibilité d'une multiplicité infinie connaissable, c'est-à-dire prouver qu'une telle multiplicité doit posséder a priori une forme ontologique légale - et pas n'importe laquelle - en tant que corrélat nécessaire de la possibilité de sa connaissance⁶²⁸.

Le monde de la vie nous propose des fragments perceptifs sur le fond d'une légalité normale et toute référence à une réalité empirique s'effectue à travers cette légalité. Les choses individuelles dans le monde sont formées comme source de légalité de l'expérience qui l'individualise. Comme nous l'avons suggéré depuis le début de la deuxième partie, cette idée de la vérité a toujours été en circuit chez Husserl. Même dans les *Prolégomènes*, il écrit que « le fait qu'il est tel est une vérité devenue actuelle, singularisée dans le vécu du jugement évident »⁶²⁹. Le développement de la pensée de Husserl, pour le moindre du point de vue de la phénoménologie de la connaissance, est marqué par une prise en compte de la relation formatrice de l'évidence en tant que norme. La norme d'évidence qui règle sur la perception, et c'est dans ce sens que « l'expérience appartient à la possibilité de la connaissance ». Autrement dit, c'est cette possibilité de la connaissance qui détermine l'expérience. C'est l'individuation du sensible qui détermine l'individuation du vécu, dirait peut-être Brentano. Certes, cela est avec une telle différence que l'individuation pour Husserl est l'affaire d'une légalité. C'est « la chose normale de la communauté normale »⁶³⁰.

L'objet individuel, ce qui est réel, est reconnue dans un fragment des prises de positions formées par l'idée d'une vérité individuelle. En cela, nous suivons Steven

⁶²⁸ NE, p. 133.

⁶²⁹ RL I, p. 253.

⁶³⁰ NE, p. 101.

Crowell dans sa caractérisation de cet aspect de la pensée de Husserl comme une démarche quasi-inférentielle⁶³¹. Selon cette perspective, l'objet n'est pas postulé comme une cause de l'individuation de la perception ou de l'intention portée sur lui ; la pensée se particularise d'abord par les règles inférentielles dont l'acte positionnel constitue un fragment.

Pour mettre en relation cette idée avec ce que nous avons proposé sous le nom du réalisme inductif de Brentano, on peut dire, et c'est simplement pour clarifier les idées, que l'idéalisme transcendantal de Husserl peut contenir un réalisme inférentiel. En effet, une induction, pour Husserl, s'effectue sur le fond de normalité préalable du monde ; elle est, dans ce sens, déjà inférentielle, car la perception, contrairement à ce que pensait Brentano, est toujours motivationnelle. Cela implique que la position individuelle de la chose dans un jugement d'existence se réalise sur le fond des croyances établies, et que la représentation individuelle se forme dans le contexte des jugements individuels. Enfin, l'individuation de la représentation suppose l'individuation des croyances. C'est par ce biais que Husserl écrit que « la description de l'individuel comme description le conduisant à son intuitivité sous des concepts serait donc une description au moyen des concepts tirés de l'intuition »⁶³².

Ce type de distinction n'est pas possible pour une psychologie qui se contente principalement de la classification, en faisant abstraction de l'intentionnalité en tant qu'effectuation, réalisation, prestation (traductions possibles du mot « Leistung »). C'est ce que, à notre avis, Brentano a fait, en faisant l'économie de l'être en tant que vrai, dans sa conception du contenu intentionnel. En prolongeant l'analogie établie par Brentano entre la psychologie descriptive et l'anatomie d'une part, et la psychologie génétique et la physiologie de l'autre, Husserl remet en question la méthode de classification à maintes reprises, y voyant même un résidu du naturalisme :

Mais jamais ne parvint à se former une science descriptive de la vie psychique ainsi que des personnalités qui ait autant de richesse et de succès ; et il est remarquable que quelle que soit l'intensité avec laquelle on y aspira épisodiquement, elle ne semblait pas vouloir réussir. Quoi

⁶³¹ « La percée de Husserl » écrit Crowell, « est de voir que cet aspect est une structure normative ou quasi-inférentielle, et non pas "psychique". L'objet intentionnel implique quelque chose comme des conditions de satisfaction qui doivent être remplies par l'objet visé si la revendication inhérente à l'acte est véridique ». Steven Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 36.

⁶³² *NE*, p. 228.

qu'il en soit, ce qu'elle cherchait à promouvoir était bien pauvre. Qu'on compare en effet, par exemple, les prestations d'une zoologie et d'une botanique, l'impressionnante richesse des classifications des espèces permises par une admirable méthode descriptive ainsi que le progrès, grâce à une analyse toujours plus fine; de tout ce qui a été établi à propos de la constitution anatomique des organismes, à propos de la genèse évolutive - qu'on compare tout cela avec les classifications vides et peu instructives des soi-disant facultés de l'âme, avec les tentatives toujours insatisfaisantes pour développer quelque chose comme une anatomie de la vie psychique : il y a assurément de quoi avoir honte pour la psychologie.

Dans un texte, publié en annexe de *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl décrit d'une manière tranchée la genèse des idées au domaine spirituel, en utilisant un vocabulaire de la raison pratique :

Chacun de nous, les « gens normaux », pense occasionnellement et a conscience qu'il peut penser, a la certitude de pouvoir penser de manière pratique. Bien sûr, il sait qu'en réalité il ne peut pas tout faire, mais il a quand même une certaine capacité et a toujours un domaine ouvert de pensée pratique. Il peut effectuer des opérations de pensée, former des objets de pensée. Bien sûr, il y a des obstacles qui empêchent la réalisation pratique, la concrétisation des possibilités pratiques de ce domaine, ne permettant pas le possible de devenir réellement. Une brique nous tombe sur la tête et nous devenons impuissants, nous devenons fatigués et nous endormons. Nous sommes effrayés par un bruit et nous sommes distraits. Nous sommes menacés dans la vie, nous fuions, etc.⁶³³.

Husserl se permet ainsi à penser à un acte comme une opération de pensée qui découle de la normalité du vrai. La norme fondamentale de la raison est l'évidence. Dans le chapitre précédant nous avons formulé une hypothèse husserlienne en ce qui concerne notre problématique en précisant que pour Husserl, une vérité individuelle fait la condition suffisante pour individuer l'acte. Ainsi, ayant indiqué la normativité du vécu de la vérité individuelle, nous pouvons la reformuler en termes de la norme fondamentale de la raison : *Les normes de l'évidence sont les conditions suffisantes de l'individuation d'un acte*. La section suivante se donne la tâche exposer cette hypothèse.

⁶³³ « Jeder von uns « normalen » Menschen denkt gelegentlich und hat das Bewußtsein, daß er denken kann, hat die Gewißheit des praktischen Denken-könnens. Natürlich weiß er, daß er in Wirklichkeit nicht alles hier kann, aber er hat doch einen gewissen und hat immer einen offenen Bereich von praktischem Denken-können. Er kann Denkoperationen vollziehen, Denk-Gegenständlichkeiten bilden. Natürlich gibt es da Hemmnisse, die die praktische Ausführung, die Realisierung von praktischen Möglichkeiten dieses Bereichs aufheben, das Mögliche nicht wirklich werden lassen. Ein Ziegelstein fällt uns auf den Kopf, und wir werden ohnmächtig, wir werden müde und schlafen ein. Wir erschrecken durch einen Knall und werden abgelenkt. Wir werden im Leben bedroht, laufen davon etc...» *Hua XVII*, p. 383.

4.3. L'hypothèse finale husserlienne : Les règles d'évidence sont les règles d'individuation de l'acte

Suite à la relation qu'elle entretient avec la psychologie aristotélicienne et aux sillages de Brentano, la phénoménologie était définie dans les *Recherches logiques*, comme une psychologie descriptive, elle avait repris la méthode de classification pour remettre en relation l'individualité psychique réelle et contenu spécifique idéal. Pourtant, dans une telle manière de trancher les choses, deux sujets restent hors du domaine de la description phénoménologique : l'individuation ultime de l'acte (le contenu de cette représentation individuelle, et l'individuation ultime de l'acte lui-même. Ainsi, *Recherches logiques*, tout en proposant un programme de l'élucidation de la théorie de la connaissance en s'appuyant sur le concept de l'être-vrai, avait en même temps hérité le même problème avec les concepts de l'espèce et de l'individualité. En cela, le point de vue d'une phénoménologie transcendantale y manquait.

L'évidence, prise d'une manière tout à fait générale, n'est précisément pas autre chose que le mode de conscience qui... offre son objectité intentionnelle sous le mode du "cela lui-même" original. Cette activité de conscience qui rend évident est la "constitution originelle", pour parler d'une manière plus significative, la constitution fondant primitivement les objectités idéales de l'espèce logique⁶³⁴.

Par conséquent, après avoir formulé le rôle d'identification dans un jugement individuel, nous retournons à la fonction de l'idéalité dans l'individuation de l'acte. Il nous reste à saisir, comment, dans une expérience normale les actes se produisent en fonction des normes qui toutes tendent vers la norme fondamentale de l'évidence. En termes absolus, nous essayerons de montrer que pour Husserl une théorie normative de la raison et aussi une théorie transcendantale de la conscience, qui consiste à saisir les faits de la conscience en fonction des normes. A cet égard, en effet, comme le dit Husserl « toute analyse constitutive est à cet égard créatrice ; les unités constitutives acquises sont des normes »⁶³⁵.

Partant, en passant par deux pensées, selon laquelle l'évidence est une donation individuelle sous la forme de « ceci » et que la constitution est une activité créatrice

⁶³⁴ *LFLT*, p. 228.

⁶³⁵ *LFLT*, p. 244.

des formations et des croyances, nous arrivons à la thèse constitutive de ce dernier chapitre, ainsi à la thèse centrale de notre travail, non seulement à l'égard de la pensée de Husserl, mais aussi à l'égard de la question générale de l'individuation des contenus dans les *contextes doxiques*. *Les principes d'individuation d'un acte, du point de vue phénoménologique et cognitif, sont les normes d'une évidence.*

Le titre « être intentionnel » ne signifie rien d'autre que certains contextes de conscience actuels et possibles, coordonnés les uns avec les autres, mis en unité par des lois essentielles de la conscience, selon lesquels une conscience déterminée a ses règles et peut nécessairement procéder de telle manière que ce que s'y déroule, ce que nous appelons « percevoir », « juger » et enfin « cognition justifiée » de choses de telle ou telle sorte, est « dirigé » vers l'objet qui existe de telle ou telle manière⁶³⁶.

La perception, c'est-à-dire, *une* perception, se forme en fonction de ces règles. Les règles sont celle de la position évidente de la chose individuelle en tant que vraiment existant. Ainsi, la chose qui n'est pas réellement dans la conscience, qui n'y entre pas par une porte ouverte, y existe intentionnellement, parce que l'intention elle-même s'individue suivant les règles de la tendance globale de la conscience vers son évidence. Quand Husserl dit, et cela à plusieurs reprises, qu'un vécu de la conscience se détache sur le fonds d'une totalité, il évoque cette régularité pour de la spécification et individuation du contenu et de l'intention.

Dans les contextes directement référentiels, la règle ne dépend pas de l'interprétation ou d'évaluation, parce qu'ils donnent directement l'objet. Le besoin d'évaluation ne suggère pas puisque ces contextes, comme ils suffisent à directement indiquer leurs objets sont essentiellement donateurs. Du point de vue husserlien on peut les qualifier de contextes d'évidence. La signification ne fait pas la finesse ultime du contenu, elle est une fonction par laquelle le contenu est individué, puisque c'est le véhicule par laquelle l'intention aspire à trouve son évidence. Nous pouvons nous demander si le concept d'une règle est valide pour les termes indexicaux que Husserl avait appelés les occasionnels, il faudrait répondre en disant qu'ils font les règles des règles, comme le principe d'individuation fait le principe des principes.

⁶³⁶ « Unter dem Titel „intentionales Sein“ nichts weiter zu setzen haben als gewisse aktuelle und mögliche Bewusstseinszusammenhänge, miteinander koordiniert, in Einheit gesetzt durch Wesensgesetze des Bewusstseins, denen gemäß bestimmtes Bewusstsein seine Regeln hat und notwendig so verlaufen kann, dass in ihm das statthat, was wir „Wahrnehmen“, „Urteilen“ und schließlich „berechtigtes Erkennen“ von Dingen der und der Art nennen und „gerichtet“ auf gerade den so und so seienden Gegenstand. » *Hua XXXVI*, p.32.

En cela, du point de vue méthodologique, l'exposée de *Recherches logiques* a manqué le but, puisqu'elle commence en posant l'espèce comme l'essence idéale et veut en déduire par la voie d'une individuation déterminante, l'acte de signification individuelle. La réduction transcendantale commence par l'individuation évidente des vécus, les posent comme individualités motivées et produites dans le but de la connaissance et veut en expliciter les conditions d'individuation par une description fonctionnelle. Elle ne pose pas donc ; d'une manière encore naïve, les essences idéales de signification, mais se demande en fonction de quoi cette individualité est individuée. La réponse est toujours une règle, et une idéalité, mais ce n'est pas forcément une idéalité spécifique, elle est plutôt une idéalité individuelle.

Pour récapituler, nous pouvons résumer la phénoménologie transcendantale en tant que la science de l'expérience normale. Pour chaque espèce d'objet, il y a une expérience spécifique appartenant à la vérité individuelle de cet objet. Autrement dit, c'est la vérité individuelle de l'objet qui définit une expérience normale. Et comme l'évidence est la saisie directe de la chose dans son individualité, expérience normale est l'expérience identifiante ou individuant. En cela, à chaque domaine d'objectivité, il appartient des règles d'individuation. (Les objets idéaux, les nombres entiers, les objets imaginaires, les objets institutionnels, les choses spatiales etc.) A chaque objet identifié correspond un type de vécu identifiant. Chaque vécu identifiant a donc ses règles d'identification de son objet. Et les vécus sont différenciés selon les manières dont ils effectuent une telle identification. Chaque vécu lui-même est donc identifié selon son type d'identification d'un objet. « Ce qu'est la chose et qui se dévoile dans l'expérience, c'est en relation avec des circonstances qui sont soumises aux formes stylistiques du normal et de l'anormal ; ce sont des formes qui déterminent en même temps les voies qui conduiront au dévoilement dans une intuition possible... Ici, le normal est ce qui est intuitionné de la chose sensible »⁶³⁷.

Quelle est le rapport de cette normativité d'expérience au jugement ? Pour commencer à répondre à une telle question en disant que c'est dans un jugement individuel que la conscience connaît ses normes d'évidence d'une manière explicite.

⁶³⁷ EJ, p. 442.

C'est en identifiant par sa fonction du nom propre, un ceci, que l'acte de la conscience fait ressortir son principe d'individuation. En effet, le principe d'individuation de l'acte est vérité individuelle en tant qu'idée, pas l'objet en tant que cause réelle qui pourrait entrer dans la conscience, pour ainsi dire, par la porte, ni même la chose perçue d'une manière explicite. Le jugement est donc ce moyen par lequel la conscience arrive à une prise de conscience, tout au moins, primordiale de ces règles.

La conscience non seulement existe, devient ; une norme absolue lui est pour ainsi dire innée pour chacun de ses souvenirs et pour l'ensemble clos de des souvenirs. Cette norme resterait en fin de compte cachée, et le moi aurait pour ainsi dire l'esprit aveugle à l'être vrai de cette sphère, s'il vivait seulement dans la passivité⁶³⁸.

Cela ne signifie pas que toute fonction soit à chercher dans le jugement. La chose avec sa relativité à un contexte, avec les anticipations qu'elle crée, avec sa forme visible etc. prescrit des conditions de normalité, pose des règles pour la continuité normale de l'expérience, exclut des possibilités et en propose de nouvelles. D'être réel et individuel, c'est d'être une source des régularités prescrites, des anticipations de l'expériences et des modalités de conscience. Et par l'expérience normale nous ne comprenons qu'une telle expérience qui prend mesure de ses règles, qui se laisse diriger par elles. De définir l'expérience normale comme une suite des règles et de la définir, très généralement, comme une donation individuelle veulent dire donc l'une et la même chose. C'est d'autant que la chose individuelle est là, elle propose une certaine continuité de l'expérience et c'est dans une continuité formelle et fonctionnelle qu'elle apparaît. Il y a des fonctions en vigueur, même au niveau de la passivité. Et prédication est une détermination de l'idée concrète.

C'est l'objet identifié et toujours déterminable, c'est l'idée individuelle au sens kantien qui est l'objet de la connaissance qui a sa réalité dans la passivité de la conscience mais sa valeur et ses critères dans l'activité du juger. Ce n'est rien d'autre que Husserl appelle *Besinnung*, au début de son dernier grand œuvre accompli, *Logique formelle et logique transcendantale*. L'objet qui apparaît dans une prise de conscience de ces déterminations est le sujet de jugement prédicatif, c'est-à-dire, l'objet au sens logique. En toute rigueur, l'objet au sens propre naît dans le jugement.

⁶³⁸ SP, p. 268 ; Hua XI, p. 210. (La traduction légèrement modifiée).

A présent que l'individuation d'un acte est posée en termes normatifs, nous pouvons repenser un acte individuel, comme l'effet d'une vérité empirique ou idéale. Autrement dit, l'expérience normale est une suite motivée des actes qui se produisent en tant qu'en effet de la vérité. Nous pensons que l'on peut emprunter une formulation à Windelband pour décrire la situation comme une « détermination de la conscience empirique par la conscience normale »⁶³⁹. Car le fait même qu'une vérité soit simplement anticipée, comme la fin de l'enquête, a ses effets sur ce vécu qui se forme et transforme au milieu des tendances. De la sorte, nous pouvons faire l'idée d'une science complète qui est d'une « conscience acquise » qui serait dans la possession d'une telle science. Certes, on ne croit pas à l'existence d'une telle d'une telle conscience comme l'on croit à l'existence d'une réalité individuelle.

Or, quelle serait le sens d'une telle idée d'une conscience transcendante ? Pour Husserl s'engage à une telle position sinon métaphysique, pour le moins idéaliste, au lieu de simplement dire, d'une manière quasi-pragmatiste et réaliste que les règles d'évidence sont les normes de rationalité ? En suivant les propos de Husserl sur l'individuation inconditionnelle de la conscience, que nous avons déjà exposée plus haut, nous pouvons faire état de cette affirmation, par une conversion. Cela dit que, selon la thèse de corrélation, comme il n'y a pas de croyance individuelle vraie qui ne soit en fonction d'une vérité (empirique ou idéale), il n'y a pas de vérité qui ne puisse pas créer une différenciation réelle et individuelle dans une conscience.

Enfin, cette constitution, elle signifie une régulation du flux de conscience, au moyen de laquelle sont possibles l'ap(ception) (connaissance) et le jugement, qui correspondent aux normes (lois de motivation) fondées dans l'essence de la conscience et, ce faisant, porte une validité en soi qui, selon ce qui apparaît et ce qui est pensé, « est ce qu'elle est » et peut toujours maintenir et préserver son identité⁶⁴⁰.

Chaque objet individuel que nous supposons exister exige immédiatement l'existence réelle d'une conscience. a) Si l'objet individuel lui-même est une expérience consciente, alors la phrase est une tautologie. Tout au plus pourrait-on aller plus loin et dire que l'expérience individuelle exige tout un courant de conscience, qu'elle n'est pas concevable en tant qu'individu et que ce qui est requis ici et partout, c'est tout le courant et le soi qui y est continuellement associé. b) L'existence d'une donnée de sensation immanente est alors facilement résolue⁶⁴¹.

⁶³⁹ Voir Windelband, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad.fr. Éric Dufour, Paris, Vrin, 2002. p. 147.

⁶⁴⁰ « Und besagt am Ende dieses Konstituieren eine Regelung des Bewusstseinsflusses, vermöge deren in ihm App(erzeption) (Erkenntnis) und Urteil möglich sind, die den im Wesen des Bewusstseins gründenden Normen (Motivationsgesetzen) entsprechen und, indem sie es tun, eine Geltung in sich tragen, der gemäß das Erscheinende und Gedachte „ist, was es ist“ und seine Identität immerfort erhalten und bewahren kann? » *Hua XXXVI*, p. 40-41.

⁶⁴¹ « Jeder individuelle Gegenstand, den wir als existierend ansetzen, fordert alsbald die wirkliche Existenz eines Bewusstseins. a) Ist der individuelle Gegenstand selbst ein Bewusstseins Erlebnis, dann

Pourtant, l'existence de la chose est toujours une idée pour la conscience actuelle, mais une idée non pas au sens d'un être purement idéal, comme un nombre, une espèce, mais une idée (multidimensionnelle) au sens kantien, on pourrait même utiliser le mot d'idée régulatrice, ce qui aurait évidemment modifié son sens. Ce qui est vécu comme tel prescrit de manière régulatrice, un certain style pour des expériences ultérieures ; Ils doivent se dérouler de telle manière que ce qui a été vécu concorde avec ce qui a été vécu ultérieurement, et dans cet accord, l'unique réalité spatio-temporelle est constituée dans une affirmation fluide et une définition plus étroite⁶⁴².

Nous voyons que dans l'idéalisme transcendantal de Husserl, trois idées qui s'unifient pour rendre possible une connaissance de l'être. Nous voudrions les constater sans suivre pour autant l'ordre de proposition de Husserl :

1. La chose est une idée individuelle.
2. En cela elle propose des règles pour penser.
3. En cela à chaque être véritablement existant peut correspondre un vécu individuel de vérité.

Ainsi, l'idée de l'individuation normative sert à affirmer que toutes les croyances et les actes individuels, même les croyances telles que « ici, maintenant bleu », ne sont pas des simples données de sensation, elles sont toujours individuées dans la conscience normale en fonction de l'idée individuelle. Et cela nous renvoie à l'idée d'un flux de conscience, d'un continuum dont les fragments se forment sous l'influence verticale des règles. Nous y reviendrons sur cette idée dans un sous-chapitre qui se concentra sur l'individuation temporelle dans les *Manuscripts de Bernau*. A présent, il nous faut d'abord faire sens de l'idée de l'acte en tant que fonction d'une vérité.

ist der Satz eine Tautologie. Höchstens könnte man da weitergehend sagen, das einzelne Erlebnis fordere einen ganzen Bewusstseinsstrom, es sei als einzelnes nicht denkbar und so sei das Geforderte hier und überall der ganze Strom und das kontinuierlich ihm zugehörige Ich. b) Leicht erledigt sich dann auch der Existenzfall eines immanenten Empfindungsdatums. » Hua XXXVI, p. 74.

⁶⁴² Freilich, die Existenz des Dinges ist für das aktuelle Bewusstsein immerfort eine Idee, aber eine Idee nicht im Sinn eines rein idealen Seins, wie einer Zahl, einer Spezies, sondern eine Idee (eine mehrdimensionale) im Kant'schen Sinn, wir könnten sogar das Wort von der regulativen Idee verwenden, das freilich seinen Sinn modifiziert hätte. Das jeweilig Erfahrene als solches zeichnet regulativ den weiteren Erfahrungen einen gewissen Stil vor; sie müssen so laufen, dass Erfahrenes mit weiter Erfahrenem stimmt, und in diesem Stimmen konstituiert sich in frei laufender Bekräftigung und Näherbestimmung die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit. Hua XXVI, p. 77.

4.4. L'acte individuel en tant qu'une fonction de la vérité.

Dans ce sens expliqué ci-dessus, nous avançons que selon Husserl, une croyance peut être saisie comme une aspiration à l'évidence de la chose. Du point de vue logique, un acte de tenir pour vrai est une activité par laquelle nous acquérons une proposition validée. Cette activité d'acquisition reconnaît, autant qu'elle veut acquérir la vérité, les lois d'être vrai en tant que ses propres lois et s'individue dans l'application de ces lois, les faisant ainsi principes d'individuation. En résumé, la conscience normale a une influence réelle sur la conscience empirique.

D'un point de vue logique, dans l'attitude apophantique, tout acte de jugement peut être considéré comme un élément d'un ensemble formé par des jugements vrais portant sur le même objet individuel. En revanche, c'est le seul sens qui nous permet de former une relation subsomption entre l'acte individuel et le contenu identique de l'acte, sans retomber dans la théorie de l'espèce, qui demeure, en fin de compte, une forme de naturalisme.

Cependant, qu'il s'agisse d'une croyance ou d'un jugement, l'intentionnalité est une activité thétique qui pose son objet comme existant véritablement ou qui confère une vérité à un contenu de jugement individuel. En fin de compte, l'intentionnalité consiste avant tout en la conscience thétique de son objet ; la conscience est consciente de quelque chose, d'un objet potentiel. C'est dans le contexte de la vérité que la représentation s'individualise.

Ainsi, contrairement à la théorie de la perception et du jugement de l'école de Brentano, Husserl explique que :

Selon Brentano et son école, à laquelle appartient également *Meinung*, il doit exister une représentation de la perception propre de l'objet qui représente celui-ci en chair et en os, puis, il doit venir s'y ajouter, un jugement qui est tantôt de reconnaissance, tantôt de rejet, une affirmation ou une négation du représenté. Principiellement cependant, il n'est pas nécessaire que ces jugements viennent s'ajouter ; nous aurions alors *une simple représentation*. Nos analyses ont cependant clairement montré que de simples représentations de perception n'existent pas et ne peuvent exister, ni comme vécus propres, ni comme formant seulement des sous-couches réelles (reell) fermées sur elles-mêmes dans les vécus. Une représentation de perception serait quand même conscience, conscience originalement (originaliter) donatrice d'un objet. Une telle conscience ne serait cependant rien d'autre que ce système d'intentions du système décrit et serait absolument impensable autrement. Un tel système est cependant nécessairement soit un système dans lequel les intentions se déroulent dans une concordance originaire et ce mode s'appelle alors justement croyance de perception et l'objet étant, soit une rupture a lieu et nous avons alors les autres possibilités préfigurées, *les intentions elles-mêmes connaissent encore et encore une transformation interne de leur accord*, alors même que la construction systématique qui constitue la présence en chair et en os reste identique. *La*

*croissance et la variation de la croissance n'est pas quelque chose qui vient s'ajouter aux intentions*⁶⁴³.

Ainsi, Husserl pense que, chez Brentano, la représentation empirique soit d'abord en dehors de ce contexte doxique et ait son individualité du contenu indépendamment de la normativité de la conscience qui cherche la vérité. Une lecture historique des textes nous a convaincus que les efforts de Brentano pour expliquer l'individuation du contenu se déroulent de cette manière. Il nous semble que toute la première partie de notre travail a suffisamment établi cela.

Si l'on quitte pour l'instant le domaine de la logique pour entrer dans le domaine d'une psychologie de la connaissance, on poserait la question de la même manière que Husserl le fait, dans *Psychologie phénoménologique*. Parce qu'il s'agit de savoir, comment est-ce que l'idéal peut pénétrer dans le réel ?⁶⁴⁴. La réponse rigoureuse husserlienne consisterait à dire : en suivant la règle. Et il est lieu de souligner que les règles prescrites par l'évidence individuelle de la chose et la vérité empirique sont les conditions suffisantes pour former *cette* individualité phénoménologique, c'est-à-dire, l'acte individuel. Nous pouvons également dire que c'est en fonction de telles ou telles règles que l'acte est individuel. De la sorte, tant qu'il s'agit de se demander quels sont les critères d'avoir un tel ou tel vécu (un tel ou tel état mental) nous en avons des critères pour ainsi dire « extérieurs » mais idéaux. Ainsi, toute intériorité, du point de vue transcendantal, n'existe que par l'individuation réelle à la suite d'une règle qui prescrit la condition d'une pensée véritable de la chose en question.

La fameuse corrélation apriori dont se plaide Husserl jusqu'à ses derniers écrits, est selon une telle hypothèse, dans son sens le plus profond, la corrélation entre l'individuation de l'objet dans ses déterminations et l'individuation de l'acte par une prise sur ces déterminations comme les fonctions de vérités, et donc par une formation de croissance. Dans ce sens, la constitution transcendantale, même si elle est une interprétation de la corrélation intentionnelle, en est la correcte interprétation.

L'attitude apophantique, d'où proviennent les formes logiques, est la réinterprétation de la morphologie statique des *Idées I* au sein de la genèse

⁶⁴³ *SP*, p. 280 ; *Hua XI* p. 226. Nous soulignons.

⁶⁴⁴ *PP*, p. 188.

transcendantale de l'ego. Dans la morphologie statique, les significations objectives faisaient les formes de la constitution, dont le guide est l'objet en tant qu'idée au sens kantien. Or, selon la genèse dynamique proposée dans la période de *Logique formelle et logique transcendantale*, c'est l'évidence de l'objet qui fait la fin et le guide de toute formation intentionnelle, y compris les concepts en tant que règles objectivées en objets. Certes, au sein de cette généalogie même, il est encore possible de proposer une description statique qui voit dans l'évidence une fonction de la vérité. C'est ce que Husserl appelle « l'attitude apophantique ».

Entre les points de vue des *Idées* et celui de *Logique formelle et logique transcendantale*, la différence est plus légère. En effet, c'est avec la mise en œuvre de la réduction transcendantale qui a ouvert la voie pour une description fonctionnelle et normative de toute singularité. Donc, afin de comprendre les traits essentiels de l'individuation objective et statique il nous faut remettre en forme la phénoménologie de la raison au sens des *Idées I*.

4.5. La raison et le contenu perceptif : la phénoménologie de la raison

Nous avons essayé jusqu'à présent de montrer que l'individuation du contenu représentationnel est liée à l'individuation d'une croyance, à l'acte de tenir quelque chose pour existant. La conscience normale n'est pas simplement dans la représentation, elle est d'abord une croyance en l'existence, et une tendance ou une aspiration à la vérité, qui consiste à considérer ce qui existe véritablement comme existant et à le connaître tel qu'il est. Nous avons montré que cela a été, depuis le début, une tendance prééminente du développement du concept husserlien d'intentionnalité, comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre de la deuxième partie. En effet, le traité sur les *Objets Intentionnels*, en dialogue avec Twardowski, met l'accent sur l'indissociabilité de l'objet et la vérité. De même, selon le point de vue des *Recherches logiques*, la chose est identifiée à travers les intentions de signification et dans le but de la connaissance adéquate. Ensuite, *Idées I*, qui a été le seul à apparaître de son vivant, Husserl est venu à l'idée d'une méthode qui veut rendre visible la manière d'individuation propre à la région de la conscience. Comme il la reprend plus tard de la manière suivante :

L'épochè rend accessible un nouveau monde de ce qui est individuel, d'individus temporels l'épochè rend accessible le règne d'une nouvelle temporalité, transcendante. L'épochè rend un tel univers accessible tout d'abord sous la forme d'une expérience transcendante qui fournit le sol où les médiatétés théoriques (et pratiques) trouvent leur validité⁶⁴⁵.

Nous considérons que ce passage, extrait des textes sur l'intersubjectivité, est particulièrement clair quant au sens de la méthode phénoménologique en ce qui concerne l'individuation du contenu. Dans ses dernières œuvres, Husserl élargit ce concept de la validité, qui explique ce nouveau monde d'individualité temporelle, à un concept global de normativité. Cette notion de raison normative, dans son développement, englobe également la subtilité du sensible, ce que Husserl désigne sous le terme d'expérience antéprédicative. Cette expérience n'est pas en dehors de l'espace normatif. Car, « déjà dans l'orientation antéprédicative objectivante vers un étant, il faut parler d'un acte de jugement, au sens large. Ainsi, par exemple, une conscience perceptive, dans laquelle un objet est devant nous comme étant, visé par nous comme tel, est un juger en ce sens-là »⁶⁴⁶. C'est dans le concept de la motivation que Husserl trouve le nom du fonctionnement de autodétermination de la perception vers son but. Et c'est aussi par la même raison que Husserl définit toute intentionnalité en tant que performance.

Cette orientation, n'est pas un mécanisme sans croyance, c'est une « orientation doxique »⁶⁴⁷. Néanmoins, il nous reste à se demander, si tout contenu intentionnel est individué dans le cadre de cette identification en tant que vérification, une telle activité jugeant peut-elle faire justice à la finesse du contenu donné par l'intuition ?

En distinguant les différents types de couples intentionnels et les exigences formelles que chacun de ces types propose, nous avons déjà mentionné ce qui est particulier dans l'identification perceptive de l'objet. En effet, un acte d'identification et un effort vers la vérité sont toujours en vigueur, pour Husserl, dans les couches les plus profondes de l'intuition de l'objet spatiale. En suivant ces distinctions typiques, nous avons proposé qu'une perception nécessite une individuation du contenu dans le temps et dans l'espace selon les règles de l'évidence, et elle implique l'unicité des points de vue pour les consciences perceptives. En d'autres termes, il est essentiel à l'essence

⁶⁴⁵ *AMC*, p. 99.

⁶⁴⁶ *EJ*, p. 71.

⁶⁴⁷ *EJ*, p. 94.

de la perception spatiale que mon corps fonctionne d'une manière encore égologique et donc unifiante en elle, et qu'un autre individu ne puisse voir la même chose du même point de vue que le mien.

En effet, l'acte de ranger ou de rassembler les choses en ensemble dans l'espace semble être lié à notre capacité cognitive à percevoir et à identifier les objets qui nous entourent. Cela rejoint la conception de l'intentionnalité comme intention dirigée vers un objet donné. Ainsi, la différenciation des contenus spatiaux peut être perçue comme une manifestation de notre capacité à orienter notre attention et notre perception dans l'espace. Et l'argument pour cette thèse peut se formuler de manière suivante : Toute orientation dans l'espace renvoie à une capacité de dire « ceci ». Cette capacité démonstrative est motivée par une croyance. Et chaque croyance peut être explicitée en concepts (concepts sont les cadres de croyances). Par conséquence, une capacité démonstrative en peut être pensée en tant qu'elle suit le scénario proposé par les capacités conceptuelles.

Le fait que la question des jugements portant sur les états mentaux soit soulevée dans ce contexte n'est pas surprenant. En effet, le concept de capacité tel qu'il est utilisé dans la philosophie du langage ordinaire n'est pas si éloigné de ce que Husserl lui-même aborde. On pourrait dire que Husserl replace ce concept dans le contexte des attitudes doxiques, car les capacités conceptuelles sont mises en œuvre avec l'aspiration à l'évidence qui les anime. Pour Husserl, toutes les capacités conceptuelles se définissent relativement à l'évidence. La capacité qui nous permet de reconnaître un chien, de le distinguer des autres, est ce que Husserl appellerait un "acquis" de la conscience. Que ce soit un nom propre (ou un terme singulier en général) ou un concept général, il est impossible de reconnaître son chien sans le penser comme un chien, la même capacité conceptuelle est alors mise en œuvre. Cependant, dans ma reconnaissance de mon chien, les règles de la pensée ne s'arrêtent pas à sa détermination spécifique.

Par exemple, le concept ce chien est, du point de vue noétique, peut bien indiquer une capacité. Les concepts de capacité et de la règle sont les corrélatifs. Dans toute intention il y a un élément non-réel qui s'individue dans l'identification de la chose. Cet élément est ce que Husserl appelle le « comment » de l'intention. Il fait la

discontinuité de la perception. Comme l'identification démonstrative d'une chose individuelle est soumise aux règles posées par la méréologie de la perception, la perception sensible a une morphologie et son fonctionnement normal réalise le scénario prévu par le concept. Dans l'*Expérience et jugement*, d'une manière évoquant le concept kantien de reconnaissance dans le concept, Husserl parle des schèmes perceptifs. Et, un schème perceptif fonctionne normalement, au sens où il permet le jaillissement d'un élément actuel au milieu des potentialités.

Pour Brentano, aux déterminations spécifiques de l'objet, y comprises les déterminations de lieu, correspondent des déterminations spécifiques de l'esprit, qui sont, en fait pour Brentano, les accidents réels d'une substance réelle. Et Brentano a vu que ces différenciations corrélatives sont d'une complexité non seulement verticale mais aussi latérale. De la sorte un contenu de la conscience ne s'individue pas selon la seule catégorie de la substance. Certes, pour Brentano, cette complexité des formes n'est que « reprise » dans la conscience, la conscience ne fait que reprendre la forme complexe de celle-ci. Je vois une telle chose étendue, de telle couleur, de telle figure etc. La continuité entre le concept, l'anticipation et la reconnaissance ne semble y jouer un rôle. Dans la perception, au dire de Brentano, il n'y a pas de motivation (et donc aucune aspiration à la vérité).

La position adoptée par Husserl diffère de celle de son maître en ce sens qu'il croit que pour tenir compte de la perception et du contenu perceptif, il faut élargir le concept de jugement à tous les contenus et retrouver dans la perception une aspiration à la vérité. Il soutient ainsi que les schèmes perceptifs renvoient à un plan, à un scénario. Par exemple, en observant le côté d'une bouteille sans utiliser une conscience de l'image, je peux anticiper la vision de l'autre côté. De même, en regardant une façade de maison, je peux anticiper la vision de l'autre façade de la maison. Ma vision de la maison ne se limite pas à cette façade. Cette anticipation est une anticipation d'une vision actuelle anticipée, et en tant qu'anticipation, elle est vécue à ce moment précis.

Chaque objet ordinaire est aussi identifié dans le cadre de cette normativité perceptive. L'intuition est identification individuelle de l'élément selon le procédé des normes d'une région. Un nombre entier est identifié par une fonction de forme vide, et une chose individuelle est individuée en fonction de la capacité démonstrative, d'une

identification démonstrative possible ou réelle. Selon son sens le plus abstrait, cette capacité est ce que Husserl appelle un présent vivant.

C'est dans les actes de la perception externe comme perception des objets spatiaux individuels appartenant au présent vivant que va être étudié, dans ce qui suit, à titre exemplaire, ce qu'est l'essence de l'opération de l'expérience antéprédicative, et comment s'édifient sur elle les synthèses prédicatives⁶⁴⁸.

La croyance de son être-là est ici une croyance en acte ; grâce à la concordance des apparitions perceptives dans l'écoulement de la présentation, de la rétention et de la protention originaires, comme concordance d'auto-confirmation continue, la croyance est une certitude continue qui a pour milieu cette originarité de l'objet dans son présent vivant⁶⁴⁹.

Comme le concept de fonction tant qu'il s'agit de définir la sensibilité, intervient ; ici le concept d'opération n'apparaît pas par hasard, et, ce qui est de plus, ni au sens différent que le concept d'opération dans l'analytique formelle. Et dans les lignes qui suivent, Husserl le reprend : « Le percevoir, l'orientation perceptive vers des objets singuliers, leur contemplation et leur explication, tout cela est déjà une *opération active du Je* »⁶⁵⁰. En cela le concept d'intensité même pour Husserl a un sens dans cet effort de la vérité :

Nous disons par exemple de ce qui, de fait de son non-analogie, s'enlève d'un arrière-fond homogène et s'en détache, qu'il nous « frappe » ; cela veut dire qu'il crée une tendance affective vers le Je. Les synthèses de recouvrement dans la fusion sans différence et le recouvrement dans la fusion sans différence ou le recouvrement dans le conflit des non-semblables, ont une force affective propre ; elles exercent sur le Je une stimulation qui le fait s'orienter, qu'il y cède ou non. S'il vient à saisir un donné sensible à l'intérieur de son champ, c'est sur le fondement de ce s'enlever-par-rapport-à. Le donné sensible s'enlève de par son intensité d'une pluralité de donnés co-affectant⁶⁵¹.

S'il s'agit ici pour Husserl de proposer une conception de l'intensité, différente que celle de Brentano qui la comprend en tant que la densité de la qualité dans un espace déterminé, c'est parce que le premier voit dans l'espace aussi la même tendance intentionnelle, qui veut toujours s'assurer de la présence et le degré de présence de la chose qu'elle prend pour « l'existant », une tendance à ce qui existe véritablement, et un dynamisme qui en résulte.

Je est alors tourné vers l'objet (Objekt), il est de soi tendanciellement orienté vers lui. Ainsi, pour le dire en général, tout cogito, tout acte spécifique du je ; est un élan-vers accompli par le

⁶⁴⁸ EJ, p. 83.

⁶⁴⁹ EJ, p.96.

⁶⁵⁰ Ibid., p. 84.

⁶⁵¹ Ibid., p. 89.

Je et issu du Je, avec des formes diverses d'effectuation [Streben]. Cette effectuation peut être empêchée ou non empêchée, plus ou moins parfaite⁶⁵².

Il vaut la peine ici d'indiquer une d'équivocité se manifeste ici dans l'usage du mot « effectuation », à cause de la difficulté de la traduction du couple des mots « *Streben* » et « *Leistung* », qui sont, en quelque sorte, centraux à l'édification de notre hypothèse. En effet, en suivant les traducteurs d'*Idées I* et de *Logique formelle et logique transcendantale*, nous avons utilisé les mots « opération » et « effectuation » pour rendre le mot allemand « *Leistung* ». Certes, dans le texte que nous retenons ici, le mot « effectuation » avait été choisi pour traduire « *Streben* ». Entre les deux mots, deux concepts, il existe bel bien une familiarité, qui empêche cette équivalence d'être tellement catastrophique. Certes, il nous faut indiquer une différence entre les mots autant que nous la voyons. En effet, il nous semble que par le mot « *Leistung* » Husserl veut exprimer une formation en fonction, une forme de la référence réussite, qui a désormais une valeur intersubjective et institutionnelle, et les opérations de la conscience qui s'y tiennent. Un acte individuel de la conscience, aussi bien qu'une découverte historique peuvent être enregistrer aux formes de *Leistung* ? Ma vision, une intuition, une construction mathématique, aussi bien que toute activité cognitive sont formes de *Leistungen*. Donc, il est essentiel, pour faire sens de la thèse husserlienne sur l'individuation normative d'un acte, de distinguer les niveaux des descriptions. D'un côté, nous avons l'aspiration qui est le nom qui exprime de la différenciation ou la performance elle-même de la conscience dans le but de former des croyances en conformité à son objet, et de l'autre côté nous avons le mot « *Leistung* » qui peut aussi bien indiquer la forme individuelle que prend cette aspiration. Donc, l'aspiration est un nom collectif pour des activités numériquement différentes. Les effectuations, donc, peuvent se laisser décrire en tant que différenciation de l'aspiration en ceci qu'elles sont toutes formées dans le but de l'évidence qui est la forme fondamentale de l'expérience transcendantale.

Ainsi, nous retrouvons ce que Husserl appelle « le concept normal d'expérience ».⁶⁵³ Et pour en revenir au concept de l'espace, on peut dire que le concept d'une espace homogène serait un espace dénué de cette orientation intentionnelle issue de l'aspiration à l'évidence. Or, du point de vue normatif, un

⁶⁵² *Ibid.*, p. 92.

⁶⁵³ *EJ*, p. 93.

mouvement de mon corps, comme ce que Husserl appelle une circonstance réelle qui fait la représentation individuelle, est motivé par une représentation momentanée actuelle qui aurait besoin d'être complété par une réorientation de mon corps. En cela la nouvelle représentation individuelle, le nouveau contenu perceptif, bien qu'il ne soit pas conceptuel, se forme toujours selon le scénario prévu du point de vue de l'évidence.

Bien sûr, il peut y avoir une dimension de pure passivité. Mais une description à ce niveau ne fait ne description phénoménologique au sens de Husserl, elle serait une répétition des équations. A ce propos, un défi lancé en disant que 'une telle description n'implique pas un je' aurait raison. Uniquement les différences qui sont les différences dans cette effectuation de la tendance font partie de la description de « l'expérience normale ».

Husserl ne confère pas une force métaphysique à l'espace ou aux choses spatiales, il ne fait qu'y voir des différences relevantes du point de vue de la perfection (adéquation) de la connaissance.

Si l'on veut considérer l'existence de la chose comme une hypothèse raisonnable, l'hypothèse selon laquelle l'une des possibilités idéales est réellement valable, il ne suffit pas d'avoir une possibilité idéale d'une conscience expérimentant la chose, mais il faut une conscience expérimentant actuellement, donc un moi réellement existant en relation d'expérience avec cette chose⁶⁵⁴.

Une phénoménologie de la raison est l'interrogation sur la question de savoir « Dans quelles conditions de nos capacités cognitives, normatives (esthétiques ou conceptuelles), une supposition ou position d'existence est rationnelle ? », cela revient à dire quelles sont les conditions rationnelles de la position d'une réalité individuelle ?

4.5.1. Les Manuscrits de Bernau

Une théorie d'individuation temporelle est donc au cœur d'une théorie de l'individuation. Il est essentiel que nous prenions en compte des théories tardives de Husserl au moins selon les lignes les plus générales. Cela nous mène à ce que Husserl

⁶⁵⁴ « Soll die Annahme der Existenz des Dinges, die Annahme, dass eine der idealen Möglichkeiten wirklich geltend sei, eine vernünftige sein, so genügt dazu nicht (die) ideale Möglichkeit eines das Ding erfahrenden Bewusstseins, sondern es ist erfordert ein aktuell erfahrendes Bewusstsein, also ein wirklich seiendes Ich in Erfahrungsbeziehung zu diesem Ding. » *Hua XXXVI*, p. 76.

appelle parfois, probablement en référence à Kant, une esthétique transcendantale. Cependant, il serait erroné de considérer que pour Husserl, une esthétique transcendantale est la description d'un contenu irrationnel. En effet, une telle interprétation négligerait tout ce que nous avons retenu du concept de motivation et d'une théorie normative de la perception. De plus, une telle lecture risquerait de manquer les principaux acquis de l'esthétique transcendantale en se laissant perturber par les questions complexes du temps.

Pour ne pas entrer dans les détails de ces questions, nous proposons de distinguer deux méthodes de lectures de ce texte, que Husserl avait évoqué, au moins une fois, en tant que son travail fondamental⁶⁵⁵. Nous pouvons dire que ces manuscrits se caractérisent au moins par trois approches :

- 1- Ils prolongent la réflexion sur la conscience du temps en prenant l'appui sur les acquis des *Idées I* et ainsi en utilisant l'inventaire conceptuel de celles-ci.
- 2- Husserl évoque lui-même ces manuscrits comme des travaux où il refonde une métaphysique ou ontologie rationnelle phénoménologiquement fondée.
- 3- Dans ces manuscrits, Husserl professe une théorie de la passivité originaire au domaine de sensible qu'il pense comme précédent à l'activité de l'ego⁶⁵⁶. Le temps objectif est constitué dans le temps phénoménologique. Cela veut dire qu'il y a des individualités objectives qui se constitue au sein du temps phénoménologique. Certes, si nous parlons des singularités phénoméniques, les objets temporels immanents comme cette perception, ce ressouvenir ; devrait-on penser que ces individualités sont également fondées dans un temps plus profond que le temps phénoménologique ? ⁶⁵⁷.

Suivant la structure de notre problématique nous pouvons dire que les deux premiers thèmes font partie d'une question de l'individuation du contenu. Le dernier thème peut être vu également comme une partie de la question de l'individuation du

⁶⁵⁵ « Lettre à Ingarden, le 5 avril 191 » dans *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 9-10.

⁶⁵⁶ Ce dernier aspect pose à Husserl, selon son propre aveu, d'énormes difficultés. En effet, l'idée d'un processus sans l'intervention égologique crée le problème d'une régression à l'infini. Selon notre perceptive problématique, l'idée d'une passivité originaire, où les normes téléologiques d'évidence ne trouvent aucune effectuation, la description du point de vue du vrai et du faux ne fait aucun sens. En laissant de côté ce thème de *Manuscrits*, nous avouons donc également que, nous faisons état seulement de l'une des orientations de la pensée husserlienne.

⁶⁵⁷ *MB*, p. 156.

vécu dans une passivité originaire. Et Husserl exprime cette division de la problématique, en termes encore plus abrupts, en disant qu'il s'agit d'une part de l'individuation dans la nature et d'autre part dans le domaine de l'esprit.

Une manière de lecture serait de trouver dans ce textes les efforts de Husserl une réponse à la question de régression infinie. La question de régression infinie, n'étant pas proprement husserlienne, est quelques fois suggéré dans le texte. Suivant les formulations de Husserl, on peut la résumer en tant que telle : Si par la réflexion, un acte de la conscience devient un objet pour une autre conscience de niveau supérieur, cet acte de réflexion lui-même peut aussi devenir un objet pour un nouvel acte de degré encore supérieur à lui, et ainsi de suite. Cette régression va jusqu'à l'infini et met en cause toute la fiabilité d'une méthode réflexive dans la philosophie.

Donc, il serait injuste de rejeter une telle lecture, que représente par exemple, Dan Zahavi entre les autres, comme infondé. Ce qui est de plus, une telle lecture fait encore du sens dans le contexte des débats contemporaines autour de conscience dans la philosophie de l'esprit. Certes, même si non négligeable, nous pensons que le but principal du texte n'est pas de répondre cette question. En effet, si l'on prend en considération toutes les tentatives que Husserl met en avant, il y a toute l'apparence que Husserl a l'intention d'aller plus loin par le moyen de concept d'intentionnalité. Selon une telle hypothèse de lecture, Husserl est dans le travail de fonder une ontologie sur le concept d'individuation. En effet, comme Husserl nous explique à plusieurs reprises, dans l'innombrable textes de cette époque, la propriété essentielle de la réalité objective, c'est d'avoir son individuation temporelle. Donc, ce que l'on doit retenir de cette hypothèse n'est rien d'étrangère à notre problématique de l'individuation du contenu. En effet, comme nous l'avons établi, dans le chapitre précédant, pour Husserl un contenu de la conscience doit son individuation aux règles d'une synthèse identifiante. Le brun est ce brun parce qu'il est le brun de cette bouteille, la sensation est cette sensation par la voie de cette synthèse qui la pose. Une telle ontologie rationnelle, pour suivre la dénomination de Denis Fisette, est donc en pleine cohérence avec les acquis de notre travail⁶⁵⁸.

⁶⁵⁸ Denis Fisette, « Individualité et individuation des objets de pensée : remarques sur les Manuscrits de Bernau », dans *Monde, structures et objets de pensée* ; édité par Jean-François Lavigne et al., Paris, Hermann, 2016.

La singularisation logique conceptuelle n'est pas une singularisation allant vers quelque chose d'identifiable objectivement; autrement dit, l'exigence logique de l'individualité comme objet, comme substrat identique pour des prédicats, ou des vérités objectives (soumises au principe de contradiction), n'est pas remplie par la singularisation d'une extension conceptuelle, mais est soumise aux exigences du temps, ce qui signifie à son tour que nous sommes soumis à l'exigence d'une possibilité d'attestation convergente dans un enchaînement « continu » d'intuitions effectives et possibles (rattachables à celles qui sont effectives). La totalité de l'extension conceptuelle n'est pas la totalité des objets (réels) dans le monde, ni une totalité empirique, une totalité dans le temps⁶⁵⁹.

Cette position individuelle de la chose demande un nouveau contenu.

Tout nouveau présent originaire qui illumine est une nouvelle « position » actuelle avec un « contenu » qui, dans le flux continu de la présentation (Präsentation) (du devenir de points de présent toujours nouveaux), peut maintenir son identité d'essence mais aussi changer continûment quant à celle-ci.

Admettons qu'il dure sans changer : le contenu d'essence identique est conscient en ce flux comme [se] différenciant constamment, comme « nouveau », comme constamment autre quoique précisément le même « dans son contenu ». En d'autres termes, un même contenu spécifique est à la conscience comme contenu qui diffère « factuellement », dans son existence, comme un individu qui ne cesse de devenir autre dans la succession. Et c'est comme tel qu'il est originairement conscient. C'est là le point d'origine de l'individualité, de la factualité, de la différence dans l'existence⁶⁶⁰.

Or, la question que nous devrions nous poser est de savoir, où se trouve l'apport de ces manuscrits en ce qui concerne l'individuation de la réalité objective. Et nous sommes enclins d'y répondre en proposant que ce texte, avec aussi des diagrammes de la temporalité, nous donne un argument, même complexe, en faveur de la thèse suivante : pour que dans le flux de conscience se forment des différenciations de contenu, la raison doit y fonctionner verticalement. Pour l'expliquer, nous pouvons faire suivre l'analogie avec la raison pratique et dire que le corps, en tant que le point zéro de toute orientation, est doté d'une qualité en fonction de cette orientation.

En expliquant cela, il faut en même temps tenir compte de l'insistance de Husserl sur le fait que «la différence individuelle. Mais la différence individuelle n'est pas [quelque chose qui] « vient s'ajouter »⁶⁶¹. Un moment d'espèce la plus basse est, si nous l'appelons moment, déjà individuel -et pas individuel en ce qu'il se lie à la généralité eidétique d'espèce la plus basse, mais en ce que celle-ci se singularise précisément individuellement, ce qui est quelque chose d'ultime⁶⁶².

⁶⁵⁹ MB, p. 263.

⁶⁶⁰ MB, p. 231.

⁶⁶¹ « Hinzutretendes »

⁶⁶² MB, p. 236.

Donc, tout en acceptant qu'une phénoménologie de l'individuation est de ce fait une phénoménologie de conscience du temps, en mettant en place le rôle du temps, il ne faut pas perdre de vue son articulation à une phénoménologie de la raison. Nous nous attachons donc à une lecture de ces manuscrits, qui sont à vrai dire, encore très difficiles à circonscrire, qui en retire une phénoménologie de la raison complète ou une théorie phénoménologique de la réalité individuelle. En effet, une phénoménologie de la raison, une théorie phénoménologique de la réalité individuelle n'est jamais complètement formée sans que l'on fasse état de l'individuation de la conscience dans ses actes, où la thèse ultime qui porte sur la subjectivité (et en plein conformité à la thèse annoncée dans *Idées II* l'unité de la conscience est dans le style de sa propre individuation.

En conséquence de cela, une théorie d'individuation en forme d'une ontologie rationnelle se fonde sur l'intentionnalité de la conscience en ceci que

- la conscience identifie l'unité individuelle de la chose dans la multiplicité de ses apparitions.

- la perception de soi-même en tant qu'une conscience individuelle est la conscience de soi-même dans l'effectuation de cette identification. Elle n'est pas une pure identité de l'acte de perception et le perçu, elle implique d'avantage les conditions d'identification. En cela, une intuition, ce vécu réel, n'est pas donné parce que son identité réelle est immédiatement conçue, mais parce qu'elle apporte une détermination positive, identificatrice (dans la synthèse d'identification) à l'intention de signification.

Et, ce qui n'est pas d'une moindre importance, cette uniformité est aussi celle du Je. L'unité réelle du Je, se reconstitue dans la réalisation, la chute et le renouveau de ses aspirations qui fait l'unité de l'expérience. Le Je est complètement déterminé et individué dans une telle vie des aspirations.

Brièvement, la conscience s'individue dans les vécus de types différents. Mais, il appartient à chaque type de vécu (du jugement, de dénomination) d'aspirer à une identification. Et donc, de s'interroger sur les principes d'individuation d'une représentation sans thématiser dans le même sens, cet aspect dynamique (tendanciel) de l'intention est une tentative unilatérale et dépourvue de force explicative. Par

exemple, la conscience de voir le chien est la conscience n'est pas une simple perception directe d'une activité psychique, elle est, du point de vue cognitif, la conscience d'effectuation des conditions d'identification de ce chien. Mon expérience visuelle n'est pas simplement événement individuel qui est perçu, en objet secondaire, dans le même acte de vision, elle fait un vécu, prévu exigé et confirmé suivant le contenu de sens de cette exigence. Ainsi, la conscience peut se saisir dans son expérience en tant qu'individuée selon les conditions d'identification d'un objet. Cette identification de soi-même dans ses effectuations s'appelle *Besinnung*.

Toute vérité est « subjective » si nous comprenons par cet adjectif le fait qu'elle se manifeste par une conscience. Or, si toute appartenance à un sujet peut se comprendre en tant qu'une fonction d'une vérité, on peut dire que même mon corps propre n'est pas purement subjectif. Il est quelque chose que je m'approprie en fonction d'une vérité, en tant qu'un moyen d'y accéder. Il s'agit d'une prise de conscience des règles et d'une saisie de sa propre expérience en fonction de cette régularité, y compris le rôle assumé par mon corps propre.

Cette conception téléologique de l'intentionnalité, qui n'est assurément pas celle de Brentano, se rapproche d'une conception kantienne de la collaboration entre concepts et intuition. Les concepts eux-mêmes, dans le langage husserlien, sont en quelque sorte les manières de se représenter l'objet et ils sont formés dans cette tendance vers l'intuition en tant que position individuelle. Cette conception néokantienne a son effet sur la formation du concept husserlien, est cela est depuis le début, comme nous avons montré à propos d'un texte sur les objets intentionnels daté de 1894, où le concept de vérité se figure en tant qu'un concept indissociable pour penser la relation à l'objet.

Certes, cette conviction que la vérité est un moment fondateur dans la formation d'intention n'est pas sans limite. Et cela est par deux raisons :

En premier lieu, Husserl n'adhère pas à un concept formel et général de la vérité. La vérité est aussi bien pour Husserl « correction » de l'intention sur quelque chose. Bien sûr, il y a pour Husserl des vérités générales. Mais, elles sont fondées sur les vérités individuelles. Et, comme nous avons exprimé à plusieurs reprises, croyance veut dire, chez Husserl, avant d'être croyance à une proposition, un tenir pour réel ou

tenir pour présent un étant. Il n'en reste pas moins évidemment que pour Husserl, les « vérités » sont des objets. Certes, elles le sont grâce à une objectivation qui n'aurait avoir lieu sans un acte d'évidence individuelle préalable. Si l'on parle de la « vérité » d'une proposition, au sens du contenu idéal, et que l'on lui reconnaît la vérité en tant qu'une propriété, on est en fait en train de parler d'un objet secondaire, issu de la justesse (ou correction) de l'acte. S'agissant donc l'ontologie des objets logiques, il nous semble que Husserl reste aux sillages de Brentano. En effet, c'est seulement dans une tournure d'attitude, dans l'attitude apophantique que la croyance à l'être se reforme en tant que croyance à une proposition.

En second lieu, encore comme Brentano, mais peut-être plus laborieusement que son maître, il veut élucider ou redéfinir le concept de vérité par le moyen du concept d'évidence.

Le concept de vérité ne va pas de soi. Pour reprendre la formulation de Brentano, il est un concept équivoque, par la raison essentielle que chaque vérité une formation propre. Tout en acceptant cette critique de Brentano, Husserl avait reposé le concept dans la formulation de sa conception de l'objet intentionnel. Loin d'être une image de la *forme* de son objet, intention veut l'exprimer la vérité particulière à cet objet. Certes, la vérité n'est pas ici une vérité déjà constituée, une pensée accomplie. La vérité de la perception, c'est dans l'expression de la perception particulière, dans l'expression active de l'impression reçue dans un jugement d'identification.

Il est incontestable que dans les *Manuscripts de Bernau* et dans d'autres textes sur la conscience du temps, Husserl a intensivement exploré l'idée d'une synthèse archétypale dans laquelle se constitue les objectivités de la conscience immanente. Certes, cette démarche de penser l'a amené parfois même aux incertitudes. Le cadre de notre problématique nous force en quelque sorte à explorer à la limite la corrélation essentielle entre l'individuation du contenu et l'individuation de l'acte. Et nous pensons qu'on peut mieux faire sens de la constitution des objectivités de la conscience, des actes en tant qu'objets dans le temps phénoménologique, si l'on s'entient à la découverte principale de la vérité empirique comme un principe suffisant pour individuer l'acte. En cela nous ne faisons que mettre en avant une stratégie de Husserl qui part de « l'expérience qui appartient avant tout à la possibilité de la

connaissance, à tout étant en tant que tel »⁶⁶³. Nous pouvons dire, sans tenir un jugement sur la portée d'une phénoménologie de conscience du temps, qu'une description non objectivante de l'expérience reste en dehors de notre problématique dans la mesure où nous pouvons nous y limiter. En cela suivons une stratégie de Husserl qui écrit que « la phase temporelle (*Zeitstelle*) immanent n'individue pas les objets intentionnels des expériences »⁶⁶⁴. Comme l'expérience appartient à une vérité individuelle, elle s'individue par rapport à elle et individue la phase temporelle. En effet, la différenciation du flux temporel n'explique pas la différenciation du contenu, c'est le contenu intentionnel qui différencie le flux. En cela le temps phénoménologique est marqué par une légalité propre au contenu intentionnel.

4.6. L'individuation normative et la doctrine transcendantale de la conscience

Auprès d'une théorie normative de la conscience, dont la norme fondatrice reste l'évidence et la vérité, prise d'abord en tant que justesse de l'acte, il est essentiel d'ajouter que l'évidence n'est pas une propriété de l'acte qui provient de l'identité, comme le tenait Brentano. Donc, il reste à souligner avec toute l'insistance possible que, en plus de la différence de leurs conceptions de jugement, et en relation à celle-ci, la différence entre les deux conceptions d'évidence nous est très parlante. En effet, pour Husserl si l'évidence est une norme et peut fonctionner en tant que telle dans toute intentionnalité cognitive comme aspiration, c'est parce qu'elle n'est pas un cas d'identité. L'évidence demande une synthèse d'identification mais elle ne la suppose jamais. Si je saisis mon acte avec une évidence, cela ne vient pas de l'identité numérique de l'acte et son appartenance à mon âme, présumées. Bien au contraire, c'est par rapport à une évidence, cela veut dire sa conformité à la règle fondamentale que l'acte a son individualité numérique. L'évidence fait la forme originaire, les acquis de l'intentionnalité comme *Leistung* et les formations qui en sont les corolaires sont aussi des normes. Et, du point de vue transcendantal, un acte est individué en fonctions

⁶⁶³ NE, p. 133.

⁶⁶⁴ Die immanente Zeitstelle individuiert nicht die intentionalen Gegenständlichkeiten der Erlebnisse. *Hua XLIII/1*, p. 479

de ces normes. Tous ces normes font un contexte de croyance où se situe chacun des vécus intentionnels en s'individuuant.

La multiplicité des perceptions possibles, des souvenirs possibles, disons de tous les autres vécus intentionnels en général qui se rapportent ou peuvent se rapporter d'une manière « concordante » à une seule et, même chose, a, malgré la complication énorme qui peut se présenter, un style essentiel tout à fait déterminé, identique pour toute chose en général et se particularisant seulement en passant d'une chose individuelle à une autre⁶⁶⁵.

Ainsi au lieu de classifier les actes dans une sorte de formalisme, sinon naturaliste tout au moins naturel, Husserl adhère à une conception téléologique de l'intentionnalité.

*Brentano n'est pas allé au-delà d'une considération extérieurement classificatrice et descriptive des vécus intentionnels ou, ce qui revient au même, des modes de la conscience. Il n'a jamais vu ni entrepris la grande tâche de questionner-en-retour, à partir des catégories fondamentales d'objets en tant qu'objets possibles de la conscience, toute la multiplicité de modes possibles de la conscience par lesquels de telles objectités nous deviennent conscientes et peuvent par principe devenir conscientes, afin d'élucider, à partir de là et tout en continuant la recherche, la fonction téléologique de ces modes de conscience en vue de la réalisation synthétique de la vérité rationnelle*⁶⁶⁶.

La solidarité des concepts téléologiques avec une certaine psychologie guidée par une réduction transcendantale se manifeste ainsi :

La conscience n'est pas seulement un avoir-conscient vide bien que multicolore, mais un faire (*Leisten*) s'accomplissant dans des multiples formes attestables grâce à des synthèses qui en font partie, de part en part intentionnel, orienté vers des buts (*zielgerichtet*), et orienté vers des idées de la vérité »⁶⁶⁷.

Toutes ces activités de la conscience rationnelle sont des *bewahrenden Leistungen*. Ainsi, après avoir converti les énoncés qui portent sur les choses, en énoncés sur les propositions, nous pouvons dire que mon acte de perception est individuel parce qu'elle est individuée par cette vérité individuelle. C'est pour cela que c'est une manière de parler radicalement tranchée.

L'on pourrait se demander si une vérité, dans ce sens logique établi plus haut, soit une condition suffisante pour l'individuation d'un acte, si elle puisse réellement et numériquement différencier un acte, tous les actes du même type ? La réponse

⁶⁶⁵ *LFT*, p. 329.

⁶⁶⁶ *PP*, p. 38.

⁶⁶⁷ *PP*, p. 39.

husserlienne, même affirmative, devrait être nuancée, parce qu'elle dépend aussi des modes des objet, et que concept d'évidence, n'a rien de monolithique.

Une intuition par exemple d'une intention de signification s'individue suivant la forme de l'objet attendu. Par exemple, une conclusion mathématique est une fonction de la conscience. Cela veut dire plus précisément qu'une forme de la conscience produit en fonction d'une autre. Je reviens à la conclusion 5 en fonction de la $2 + 3$. Ce vécu individuel doit son individuation aux formes précédentes. Ce sont les nombres de 2 et 3 et leur mode de relation bien défini qui distingue l'intuition du nombre 5 d'autres intuitions.

La forme de l'attente, de signification, du concept est la forme d'individuation de l'intuition qui se forme dans la conscience transcendantale suivant les formes. En cela, il mérite de souligner encore une fois que la conscience transcendantale n'est pas une intuition interne ou la suite des intuitions. Elle est la forme totale des formations qui se formes suivant des formes précédentes. Comme l'intuition, en tant qu'un vécu individuel se forme toujours suivant le concept -ou la totalité des concepts précis- elle implique toujours en tant qu'un principe d'individuation une quasi-totalité des concepts. En cela, la relation entre une sensation et un acte de penser est plus complexe et étroit que l'on pourrait élucider dans une analyse qui a pour fondement la classification des vécus.

Si nous nous permettons alors d'illustrer cet entrelacement des actes de conscience, nous pouvons dire que quand l'acte de vision est motivé par une image remémorée de quelqu'un, du point de vue transcendantal, cette vision est individualisée par la pensée individuelle qui m'oriente vers cet objet particulier. Et dans la mesure où le caractère de l'intention se modifie dans ce remplissement, l'objet lui-même est également contenu dans cette nouvelle pensée. C'est dans ce sens que les objets sont intentionnels contenus dans les actes, pas par leurs images sensibles ou intellectuelles. Les lois de la conscience sont des lois de motivation et le motif principal est la vérité, qui est, par sa nature même, est la vérité de telle ou telle chose individuelle.

Sur ce point, il reste à évoquer que ces différenciations possibles et motivées du contenu sont ici prises en considération en tant que l'avènement d'une nouvelle

vérité individuelle, plutôt qu'un changement des circonstances réelles de la perception, circonstances réelles dans le monde présupposé. En fait, dans les premiers écrits où Husserl s'interroge sur le contenu représentatif de la perception, les dites circonstances réelles étaient traitées en tant que des contingences réelles qui se surajouteraient à l'essence du contenu d'une manière secondaire pour la fournir de la finesse de la perception et pour l'individuer. Certes, il s'ensuit que *ce* contenu individuel resterait hors du domaine du réel. Avec une théorie de l'espace comme le milieu des perceptions possibles motivées, d'un espace qui n'est pas neutre du point de vue fonctionnel de mon corps, il s'avère également que ces « circonstances » qui différencient une intention d'une autre, sont toujours soumises aux lois de l'identification dans la saisie individuelle de la chose.

Entre ce que Husserl appelle les-idées-jugements (les propositions) et les actes de jugements en tant que des événements réels et temporels, il se tient une relation normative. Et cela est bien valable pour toutes les sortes de jugement, y comprises les jugements occasionnels. Le fait que pour la compréhension ou vérification d'un jugement, il faut être situé dans un contexte défini ne change pas le principe plus général selon lequel l'acte réel doit son individuation à son contenu idéal. Et les jugements empiriques n'y font aucune exception. Car, chaque jugement empirique a son contenu idéal en tant qu'une individualité idéale. Dans ce sens l'acte individuel est formé en se formant dans son orientation à arriver à cette individualité idéale qu'est la vérité. Cette dernière fait la norme de l'acte individuel et à ce titre même elle en est le principe d'individuation. Une théorie des normes de la pensée est en soi-même une théorie de l'individuation de l'acte en suivant ses règles.

Husserl va même jusqu'à affirmer que la conception de Brentano demeure encore naturaliste⁶⁶⁸. Sans avoir à prendre parti sur le point de cette désignation, nous nous croyons d'être capables, grâce à ce que nous avons déjà établi dans ce travail, en comprendre les motivations. En effet, il avait trouvé une analogie de la description de la conscience dans la classification des choses selon leurs formes. Brentano a classifié les phénomènes, aux yeux de Husserl, comme les phénomènes naturels, comme s'il s'agissait, par exemple, de la classification d'un lion. Dans un texte qui est collecté

⁶⁶⁸ *PP*, p. 39.

dans le tome XLIII de *Husserliana* sous le titre de *Sur le problème de la classification des vécus intentionnels*, Husserl propose une critique très précise et très dure de la méthode brentanienne :

Brentano classifie les expériences intentionnelles selon la « relation à l'objet immanent » (encore très problématique). Mais dans quelle mesure une classification des « relations » est-elle une classification des expériences elles-mêmes ? Une classification des « phénomènes psychiques » en tant que données concrètes a pour but, dans une perspective comparative des données déjà englobées par un concept générique supérieur, de déterminer les caractéristiques génériques et spécifiques variées qui appartiennent à chaque concrétion, et de les unir dans une unité d'ordre. Ainsi, l'idée d'un système clos en soi de l'ensemble de ces généralités jusqu'à la généralité la plus basse de la concrétion guide de telle sorte que chaque concrétion imaginable peut être divisée en généralités des prédicats déterminants de la plus basse différence, de sorte que ces différences et leur connexion à une concrétion seraient déjà lisibles à partir du système global des genres supérieurs ordonnés et de leurs différences jusqu'à la plus basse différence. Chaque concrétion factuelle se classe alors comme une singularité factuelle d'une particularité spécifique préalablement décidée dans le système de classification⁶⁶⁹.

Dans ce passage Husserl met en cause la voie descendante de classification. Mais la critique ne se contente pas de montrer une certaine insuffisance dans la méthode. En effet, pour Husserl, la méthode de la classification fondamentalement erronée parce qu'elle veut classifier le vécu individuel comme s'il s'agissait d'un lion, c'est-à-dire, d'une espèce naturelle.

Un lion - c'est une particularité artificielle de cinq déterminations (classificatoires) définies de la plus haute catégorie d'animal⁶⁷⁰.

Mais on peut sérieusement se demander si les phénomènes psychiques peuvent être thématiques de la même manière que les animaux ou d'autres objets naturels, si les deux sont des champs d'expérience, des champs de réalités temporelles individuelles, déterminables dans leur individualité, dans leur sujet pour des jugements objectivement valides, qui doivent être rendus objectivement valides de manière méthodique⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ « Brentano klassifiziert die intentionalen Erlebnisse nach der (noch sehr problembelasteten) „Beziehungsweise zum immanenten Objekt“. Aber inwiefern ist eine Klassifikation der „Beziehungsweisen“ eine Klassifikation der Erlebnisse selbst? Eine Klassifikation „psychischer Phänomene“ als konkreter Data hat doch die Aufgabe, in vergleichender Betrachtung der schon durch einen obersten Gattungsbegriff umspannten Daten die mannigfaltigen Gattungs- und Artcharaktere zu gewinnen, die zu jeder Konkretion gehören, und sie zur Einheit einer Ordnung zu bringen. Dabei leitet der Gedanke eines an sich geschlossenen Systems der Allheit solcher Allgemeinheiten bis zur niedersten Allgemeinheit der Konkretion derart, dass jede erdenkliche Konkretion sich in Allgemeinheiten der bestimmenden Prädikate von niederster Differenz so gliedern lässt, dass diese Differenzen und ihre Verbindung zu einer Konkretion schon aus dem Gesamtsystem der geordneten oberen Gattungen und ihrer Differenzen bis zur niedersten Differenz ablesbar wären. Jede faktische Konkretion ordnet sich dann als faktische Vereinzelung einer im Voraus im System beschlossenen spezifischen Besonderung dem Klassifikationssystem ein. » *Hua XLIII-1*, p. 491.

⁶⁷⁰ « Ein Löwe – das ist eine artmäßige Besonderung von definitorischen 5 (klassifikatorischen) Bestimmungen der obersten Gattung Tier. » *Hua XLIII-1*, p. 492.

⁶⁷¹ « Aber man kann wohl auch ernstlich fragen, ob psychische Phänomene überhaupt in einem ähnlichen Sinn thematisch sein können wie Tiere oder sonstige Naturobjekte, ob beide in gleichem Sinn Erfahrungsfelder, Felder von individuellen zeitlichen Realitäten sind, bestimmbar in ihrer

Ainsi, il nous semble que la critique de Husserl n'a pas seulement pour la cible le caractère descendant du modèle de classification. En fait, aux yeux de Husserl, la méthode de classification est contaminée du naturalisme. Cela est évident par le fait que, comme signalé dans la citation, elle décrit le vécu comme s'il s'agissait de la classification d'un animal. Ce qui échappe à une méthode descriptive est aussi indiquée dans le texte sous le concept de validité. Un vécu ou représentation ne s'individualise pas, ou ne s'effectue pas dans la conscience parce qu'il est prévu comme une individuation contingente d'une espèce des vécus, mais simplement parce qu'il apparaît valide pour celui qui pose, qui juge.

L'essence de chaque expérience intentionnelle implique donc, dans le sens le plus large (très étendu), d'être axiontique ou anaxiontique, et les expériences intentionnelles concrètes se distinguent selon les manières de cette prise de position ; en effet, au sein de la catégorie la plus générale de prise de position, nous trouvons des types fondamentaux et des particularités, et en fonction de ceux-ci, les expériences intentionnelles concrètes se distinguent également⁶⁷².

De la sorte, le concept de validité, la recherche de l'individuation dans le moment de la croyance nous ramène à la mise en cause du primat de la représentation. En effet, la relation de validité ne se tient pas entre les représentations mais seulement entre les jugements. Seulement une croyance peut motiver une croyance. Ainsi, Husserl répète sa dissidence à l'égard de la théorie de la représentation de Brentano :

L'objet est l'étant, le déterminable, identique en soi-même : l'objet n'est pas simplement le corrélat de la « simple idée », mais le corrélat de l'acte qui posant l'étant et se dirigeant vers un objet à travers un contenu de représentation, une matière⁶⁷³.

Par ces formulations, Husserl exprime très nettement que « la matière » n'est pas non plus le contenu individuel. En dernière instance, le moment cherché de

Individualität, in ihr Thema für objektiv gültige Urteile, die in beiderseits gleicher Weise methodisch zu objektiver Gültigkeit zu bringen sind. » *Hua XLIII/1*, p. 492.

⁶⁷² *Hua XLIII/1*, p. 351 Zum Wesen jedes intentionalen Erlebnisses gehört es also, im allerweitesten (sehr extendierten) Sinn stellungnehmend, axiontisch zu sein oder anaxiontisch, und nach den Weisen dieser Stellungnahme unterscheiden sich die konkreten intentionalen Erlebnisse selbst; nämlich innerhalb der allgemeinsten Gattung Stellungnahme finden wir Grundarten und Besonderungen, und denen gemäß besondern sich auch die konkreten intentionalen Erlebnisse. Le néologisme de « l'axiontique » implique certainement la référence au concept de la valeur. Le mot donc exprime que chaque croyance est de porte en elle-même une prestation de valeur, comme la valeur de vérité ou valeur d'existence.

⁶⁷³ « Gegenstand ist Seiendes, Bestimmbares, identisch an sich Seiendes : Gegenstand ist Korrelat nicht „bloßer Vorstellung“, sondern Korrelat des Seinssetzenden und sich durch einen Vorstellungsbestand, eine Materie, auf einen Gegenstand Richtenden. » *Hua XLIII/1*, p. 391.

l'individualité ne se trouve dans la représentation. Husserl précise sans la moindre ambiguïté que l'individu, ou le contenu individuel, est ce qui correspond à un acte de jugement. Le contenu individuel n'est que le contenu d'un jugement individuel. « L'individualité » dit Husserl, « n'est pas une forme de conception, mais une forme d'existence »⁶⁷⁴.

Nous avons précisé dans le chapitre précédant que *la vérité individuelle était une condition suffisante de l'individuation de l'acte*. C'est la première forme de l'hypothèse husserlienne. Et dans cette section, nous avons reformulé le même principe en termes d'évidence et proposé que, pour Husserl, les normes d'évidence sont les conditions d'individuation de l'acte. Ainsi, dans cette section, après avoir retiré les formulations de Husserl sur l'individuation, nous pouvons formuler l'hypothèse husserlienne d'une manière plus précise : *le contenu individuel est le contenu d'un jugement évident individuel*.

Cette formulation nous donne au moins deux acquis fondamentaux du point de vue de notre interrogation : Elle précise d'abord une sorte de principe d'engagement ontologique husserlien. Cela peut concrétiser le fameux principe des principes de Husserl. Et ensuite, cette formulation nous montre que toutes les formations de pensée trouvent leur attestation de validité dans l'évidence. Méthodologiquement, elle nous donne plus de clarté sur l'idée husserlienne de la déduction à partir de l'évidence.

A l'a priori de la logique pure et de la pure mathématique pure elle-même, à ce royaume des vérités absolument nécessaires et générales, correspond, d'une manière corrélative, un *a priori* psychique, c'est-à-dire un royaume des vérités absolument nécessaires et générales qui se rapportent au vécu mathématique. Ce royaume, selon une des conséquences de notre hypothèse, est un royaume des individuations spirituelles. Une telle théorie « porte sur la genèse spirituelle de la spiritualité individuelle »⁶⁷⁵. Absolument parlant, dans la conscience, il ne s'agit en rien d'une généralité vide. Cette généralité est une généralité qui appartient à un vécu individuel. La psychologie phénoménologique ne se limite pas « seulement dans une généralité vide, une opinion une affirmation vague, mais aussi dans *une particularité déterminée*

⁶⁷⁴ « Individualität ist nicht eine Vorstellungsform, sondern eine Existenzform. » Hua XLIII/1, p. 392

⁶⁷⁵ ND, p. 139.

*correspondant aux objets déterminés et relative aux intuitions dévoilantes qui leur appartiennent*⁶⁷⁶.

Une généralité peut être attribuée à un moment non autonome de l'acte, à la pure représentation, à l'opinion dénuée du moment de son remplissement. En fait, une opinion n'est qu'une partie dépendante de la totalité des croyances. Elle est une prise de position, un tenir-pour-vrai qui surgit autour d'une pensée ou d'une chose ou d'une personne. De la même façon, une affirmation n'est jamais une affirmation générale, elle est l'affirmation d'une opinion ou d'une hypothèse. Elle est *complètement déterminée* grâce à son appartenance à cette opinion particulière autour d'un objet particulier. L'opinion qui précède cette affirmation, la totalité des faits qui viennent à la confirmation de celle-ci, elles font, ensemble, les conditions de déterminations générales et *nécessaires de l'individuation* de cette affirmation.

Par exemple, le concept mathématique de la construction est pensé par Husserl d'abord comme l'institution et ensuite la reprise individuelle d'une idéalité. C'est une manière de dire que « *cette* construction appartient à *ce* théorème ». En effet, dans le passage il s'agit, *en premier*, de distinguer le royaume des nécessités et généralités phénoménologiques du royaume des nécessités et généralités logiques. Il sont deux royaumes distincts de la validité. Une forme de pensée valide n'est pas un acte de penser valide. L'individualité de ce dernier ne l'exclut pas du royaume de la validité. Certes sa validité n'est pas formelle, mais noétique ou phénoménologique. Ainsi, le concept de validité trouve chez Husserl, aussi bien que comme chez Lotze, son application non seulement dans logique mais également dans psychologique.

En deuxième, Husserl précise que, des nécessités phénoménologiques qui se dévoilent dans la réflexion phénoménologique appartiennent à des particularités déterminées. Autrement dit, les lois générales sont les lois qui gouvernent les particularités dans leur formation en tant que des partialités déterminées, c'est-à-dire, dans leur individuation. La question posée par Lotze au début de sa *Logique*, celle de distinguer ou dévoiler un ordre rationnel des représentations, trouve son écho dans la conception husserlienne de conscience intentionnelle en tant qu'un fonctionnement

⁶⁷⁶ PP, p. 41.

téléologique et processus d'individuation non naturel. Or, par le moyen de la réduction transcendantale Husserl commence à penser l'individuation d'un vécu individuel d'une manière radicalement différente.

Dès le début, l'intention n'était pas à vrai dire de fonder la psychologie d'une façon nouvelle. L'intention était purement gnoséologique. Par rapport à la logique formelle en tant que science apriorique portant sur les formes et les lois d'essence de certaines objectités idéales, on exigeait une science à laquelle incombait la clarification systématique des actes de pensée subjectifs dans lesquels ces pensées parviennent à une *formation subjective*, et surtout une science *des actes particuliers de la raison dans lesquels de telles pensées reçoivent la forme normative* de la vérité évidente à titre de validité suprasubjective⁶⁷⁷.

La réussite de Husserl est donc de montrer que le domaine de la conscience peut être vu comme un domaine de validité à part. Une intuition peut être validée par un concept. Cela revient à dire qu'elle peut remplir une intention de signification, peut confirmer une croyance ou, tout au contraire, l'annihiler. Tout ce dynamique doxique est réglé par des normes qui en fait un domaine de validité.

Le domaine de validité que cherche Husserl n'est pas celui des formes pures. Pour se rendre compte de l'objectivité de la représentation, Lotze la mettait en relation avec ce royaume des validités logiques qui, selon sa propre interprétation, exprimait le monde intelligible des idées platonicien. Il s'agissait d'une relation de participation entre une instance individuelle et son idée, la première se formant sous le modèle du deuxième. Ce modèle statique platonicien fait ressentir son influence dans les *Recherches logiques*. Husserl l'admettait bien dans ses correspondances avec Natorp.

Le sujet psychologique est le sujet transcendantal sont les deux façades d'un même papier. A chaque vérité singulière correspond une pensée singulière. Cette pensée singulière n'est pas une possibilité formelle. Elle peut s'effectuer dans le flux réel des vécus de la conscience. C'est la singularité du vécu.

4.6.1. *Le contenu empirique et le contenu non-conceptuel individuel*

Si nous avons pu, jusqu'à ce point précis de notre travail, montrer que la normativité de la raison détermine toute intentionnalité, il nous reste à répondre à une

⁶⁷⁷ PP, p. 43.

question qui peut être suggérée autour d'un débat actuel sur le contenu de la perception. Est-ce que les contenus de la perception n'ont pas une « finesse de grain » bien au-delà de qui est du normatif ou du conceptuel ? Est-ce que le jugement en tant qu'un effort, et intentionnalité en tant qu'une aspiration à la vérité peuvent fournir un modèle pour rendre compte de l'individuation du contenu de la perception. Sinon, notre argument serait échoué.

Avant d'essayer de répondre à une telle question, qui ferait le fond d'un défi principal pour notre thèse, il faut se rappeler que pour Brentano, les perceptions sont des jugements. En outre, elles impliquent, selon la dernière position de Brentano, des représentations indéterminées. Certes, elles ne sont pas forcément prédictives ou complexes. Le prolongement du concept du jugement pour expliquer la finesse de la perception n'est pas radicalement étrangère même à Brentano.

Mais, nous n'avons pas besoin de prendre position sur la question de la possibilité d'un contenu non conceptuel. Nous avons juste besoin d'établir que, soit conceptuel soit non, le contenu perceptif s'individue normativement dans le contexte d'intentionnalité qui aspire à la vérité de la chose. La question pour nous est de simplement savoir si l'individuation du contenu et de l'acte dépendent uniquement des significations superposées et réciproquement déterminantes ? Selon toute évidence, pour faire différence entre les objets du même type, pour fournir l'idée fondamentale d'une chose spatiale, plus brièvement, pour individuer le contenu, les déterminations plus fines que les déterminations spécifiques doivent être mises au service de l'intention. Conceptuel ou non, le contenu de la perception n'est jamais hors d'un scénario animé par le vrai ou le faux. La perception est toujours motivée, parce que la motivation fait la loi générale de l'intentionnalité comme rationalité. Elle est une le principe de la formation des croyances rationnelles. Et, si par avoir un concept on entend d'avoir conscience réfléchie du rôle d'une capacité dans une activité inférentielle, telle que déduction etc. on dirait que la perception a un élément qui ne dépend pas d'une telle inférence. Néanmoins, la perception, même si elle n'est pas une croyance sens propositionnel du mot, a la structure de prendre pour vrai, ou *believing-in*. D'autant que chaque croyance est une croyance validée, et cela est par définition, la perception est toujours rationnellement et intentionnellement motivée.

En résumé, les croyances se forment en deux types. Tant que nous sommes, comme dans le cas de la perception, au mode originaire de l'attitude ontologique, la croyance est dans le type de « croyance en ». Or, tant que la croyance se transforme en proposition, elle commence à se reformer dans la structure « croire que ». Quant à leur contenu, les deux types de croyance sont identiques. On peut dire, avec le vocabulaire cartésien que nous adoptons depuis le début, entre les deux, il n'existe aucune différence réelle. Certes, en tant que les états mentaux, il existe une différence de raison qui les sépare puisque le deuxième contient un être de la raison, un objet idéal et complexe qu'est l'état-de-chose.

Les capacités correspondant à la sensibilité requise sont la capacité de référence démonstrative, c'est-à-dire la capacité d'individuer des objets qui sont dans des relations spatiales égocentriques avec soi-même et de les voir comme ayant ces relations égocentriques, et la capacité de discrimination⁶⁷⁸.

Mais, pour ce qui est de notre propos, tant qu'il s'agit du contenu perceptif, dans son individuation la plus profonde, bien qu'il ne fasse pas le contenu d'un jugement, il implique l'élément conceptuel qui rend possible une démarche inférentielle. Selon la formulation précise de Tim Crane, « les perceptions aspirent à la vérité en quelque sorte comme les croyances le font »⁶⁷⁹. Les contenus entiers des croyances sont les choses entières, et les croyances ne sont pas formées à partir des concepts, les concepts sont produits des croyances⁶⁸⁰. En termes plus strictement husserliens, il y a des croyances au plan ontologique, il y a un tenir-pour-présent dans l'attitude dirigée vers les choses et il faut endosser une attitude apophantique pour en dériver des concepts. Donc, d'essayer d'expliquer les croyances en termes des concepts et de mettre la charrue avant les bœufs.

Dans le cas des choses spatiales, l'individuation d'une représentation dépend d'un scénario dont l'orientation est proposée par mon corps. C'est pour cela que Husserl a vu comme le fonctionnement égologique du corps. C'est un fonctionnement du corps, parce que je forme mes croyances perceptives de mon environnement, et

⁶⁷⁸ Clotilde Calabi, « *Perceptual Saliences* », dans David Woodruff Smith & Amie Lynn Thomasson (eds.), *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford, Oxford: Clarendon Press. 2005, p. 253.

⁶⁷⁹ Tim Crane, « *Le contenu non conceptuel de l'expérience* », dans *Conscience et représentation, Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit*, ed. par A. Dewalque et C. Gauvry, Paris, Vrin, 2016. p. 207.

⁶⁸⁰ Tim Crane, *Le contenu non conceptuel de l'expérience*, p. 213

c'est un fonctionnement égologique parce que, tout simplement, je forme des croyances, supposant que seulement un « ego » puisse avoir des croyances.

Et donc, quand nous affirmons, à la suite de Husserl que le contenu d'une représentation, soit elle un nom, soit elle une croyance perceptive, est individuée en fonction d'une croyance formée dans le but de vérité et conformément à un scénario prévue ou fixée avec l'intention de signification, nous affirmons aussi qu'une description du point de vue de la vérité peut recouvrir tout le domaine des contenus individuels.

L'avantage d'une telle théorie d'individuation n'est pas de pouvoir procurer plus de finesse à une théorie de la perception, mais c'est de proposer de tenir une sorte de continuité entre la représentation et la croyance en voyant dans le deuxième le fonctionnement originaire de l'intentionnalité, qui pose une valeur d'être, mais une valeur concrète, à la base d'intentionnalité, et explique ainsi son fonctionnement. En effet, c'est parce que nous sommes dans l'intention de connaître la chose dans sa vérité que nous formons des représentations. Donc, il faut individuer la croyance et l'objet avec la même force. La même représentation individuelle ne peut pas être le contenu d'une croyance et d'une incroyance. Normativité de la perception tient à son aspiration à la vérité. Et une description des vécus individuels de ce point de vue détache des individualités en tant validées et posées dans cet aspiration et dans ce scénario particulier. Il ne s'agit pas de dire qu'une telle méthode fait plus de justice à la fragmentation du temps et de l'espace dans la perception. Cette fragmentation va jusqu'à l'infini. Certes, elle montre qu'on peut faire sens de cette fragmentation pour établir la relation entre l'intention et son objet en tant qu'une relation d'individuation normative.

On cherche une individuation du contenu qui continue de faire une règle pour la conscience. Et donc, une individuation d'une finesse infinie, d'une détermination infinie est une conception complètement différente d'individuation. La finesse de la détermination du continuum spatial ne fait partie d'une théorie phénoménologique de la perception que dans l'exacte mesure où elle contribue à l'adéquation de la connaissance perceptive. Toute détermination individualisante est une détermination dans le but d'adéquation.

Si Husserl dit que la mathématique formelle correspond à une ontologie formelle et analytique, cela équivaut à proposer que pour l'identification d'un objet mathématique, tel que par exemple un nombre entier, une capacité conceptuelle est suffisante. (Une identité mathématique n'est que l'identité formée -construite- dans une opération.) Et, quant à l'identification d'un objet réel individuel, une capacité démonstrative doit être mise en œuvre. Une pensée démonstrative est toujours dépendante de l'ego, est une pensée egocentrique, parce que pour dire ce livre, au même sens exact, il faudrait être exactement au même lieu que moi. Cela montre que, du point de vue cognitif, la représentation individuelle dépend, *dans son entier*, dans ce qui est vrai ou faux en elle, de l'individuation de son contenu.

En expliquant l'individuation du contenu, c'est un tournant de méthode inaperçue de poser un *continuum* complètement déterminé mais inaperceptible. En effet, d'abord, ce *continuum* ne fait pas un contenu de la conscience, du phénomène psychique, et en suite que nous essayons d'exposer l'individuation du contenu tant qu'il fait une condition de l'individuation de l'acte. Autrement dit, d'être un contenu est de contribuer à l'individuation de l'acte. Et de parler, à la limite, d'un élément qui individue le contenu mais pas l'acte, parce que cet élément n'est pas aperçu, revient à ne parler plus d'un contenu tout court.

Pour rendre compte de la validité de la pensée rationnelle en général, et pour sauver la validité objective de la pensée au-delà de la subjectivité contingente, il faut rendre compte de l'individualité de la pensée en fonction de la réalité objective individuelle. Par la suite, il faut décrire les vécus dans leur ordre et l'enchaînement suivant « le but de la connaissance », qui se dirige vers l'évidence de la chose et se forme relativement à une vérité individuelle.

Un acte de jugement qui juge que « cela est un chien », est individué en fonction de l'aspiration (*Streben*) qui est guidée par une anticipation, non pas par le moyen d'une image du chien. Histoire de la raison, des vécus individuels qui s'individuent et se relient suivant cette aspiration à la vérité, est une histoire qui nous raconte comment une idée de la connaissance peut avoir un effet réel sur la conscience. « La raison renvoie aux possibilités de la vérification et celle-ci renvoie finalement au fait de

rendre évident et d'acquérir selon le mode d'évidence »⁶⁸¹. De la sorte, le but de la philosophie phénoménologique est de rendre intelligibles les formations d'expérience, d'en proposer une critique selon les normes de celle-ci. *En ce sens, la phénoménologie n'est une discipline régulatrice que dans un sens impropre. Elle est en continuité avec les formations établies de la logique, de la culture et de la science.*

Il est possible de dire que la fixation de valeur d'être d'un objet dans le jugement n'est rien d'autre que la formation de son concept individuel. Formation des concepts consiste dans les opérations (*Leistung*) de distinguer ceux qui appartient à la règle d'identification de la chose dans sa vérité de ce qui n'y appartient pas. Ce qui appartient au concept individuel de l'objet est la norme d'une pensée possible qui serait individuée par rapport à cet objet et donc aussi son principe d'individuation. Dans ce sens la description n'est moins que la description des normes et des principes d'individuation de l'acte individuel qui ne sont pas ses parties naturelles mais des règles idéales d'évidence.

⁶⁸¹ CM, p.102.

CONCLUSION

Même si notre travail porte sur un thème développé dans les pensées de Brentano et de Husserl, dans l'Introduction de notre travail, nous avons essayé de proposer qu'une théorie de l'individuation fait une partie indispensable de toute théorie de l'intentionnalité comme la propriété essentielle des états mentaux. En effet, dire qu'un état mental a tel ou tel objet comme contenu revient à dire qu'il se distingue des autres états mentaux en fonction de ce contenu. Ainsi, la problématique de notre travail a été définie, en termes purement descriptifs, de la manière suivante : Comment les actes se différencient-ils en fonction de leurs contenus ?

Notre étude a également démontré que ce problème s'est formulé dans la psychologie empirique de Brentano. Cela s'explique par deux faits : Tout d'abord, pour Brentano, le concept d'intentionnalité découle de la conception aristotélicienne de la perception. Selon cette conception, dans la perception, l'esprit reprend la forme de la chose sans en prendre la matière. En d'autres termes, dans l'intention, la chose n'est présente qu'en tant que dépourvue de son principe d'individuation. Ensuite, ce fait de la perception ne répugne pas le principe métaphysique, encore inspiré de la philosophie aristotélicienne, selon lequel les choses existantes dans le monde ne sont que des choses individuelles.

Ainsi, on peut observer une parenté entre la question médiévale de l'individuation et le concept d'intentionnalité. Chez Brentano, la question de l'individuation du contenu de l'intention se présente de manière similaire à celle de l'individuation de l'intention elle-même. Par conséquent, chez Brentano, la question de l'individuation du contenu se pose comme la question de l'individuation du contenu spécifique de l'intention.

Il est évident que dans certains textes, Brentano cherche le principe d'individuation dans le lieu. Cependant, le lieu pour lui est également une détermination spécifique. Il n'est pas une espace abstraite de la chose en soi en tant que la cause des sensations, mais un espace phénoménal rempli par une qualité sensible, par exemple, une couleur. Tout cela montre que Brentano adopte une théorie qualitative de l'individuation.

Toutefois, Brentano n'a pas retenu cette pensée jusqu'à la fin. Après de longues discussions autour des concepts de l'espace et du continuum, les arguments contre l'idée de l'espace comme principe d'individuation finissent par l'emporter. L'argument définitif, semble-t-il, repose sur le principe de détermination, et il a forcé Brentano à dénoncer toute possibilité d'avoir une représentation individuelle dans la perception s'avère être le suivant : espace déterminé doit faire partie d'un continuum, et ce dernier étant entièrement déterminé, sans connaissance de ce tout, nous ne pouvons pas obtenir une compréhension complète d'un fragment de lui. Ainsi, le fondement ultime de l'individuation du contenu de l'acte reste inconnu.

Mais ceci ne change pas la conviction de Brentano selon laquelle l'individuation de la chose est déterminée par les qualités et l'espace entièrement déterminé. Il est également nécessaire d'ajouter que c'est la qualité, comme la couleur, qui confère sa phénoménalité à l'espace. Ainsi, le lieu est une détermination phénoménale de la chose individuelle, non pas en tant que grandeur, mais en tant qu'il est rempli par une qualité sensible.

Par conséquent, une interprétation formelle de l'intentionnalité et le principe métaphysique de l'individuation semblent être irréconciliables. En effet, bien que Brentano adhère à une ontologie réaliste qui reconnaît l'existence uniquement aux choses individuellement déterminées, il soutient également la thèse selon laquelle nous ne pouvons avoir des représentations individuelles des choses. Selon Brentano, nous connaissons les choses individuelles seulement à travers des représentations plus ou moins générales. Ainsi, chez Brentano, l'individuation des choses et des états mentaux n'est pas simplement une loi de la psychologie descriptive pure, mais est formulée

comme un principe métaphysique. Et, selon ce principe, tout ce qui existe est entièrement déterminé.

En outre, ce principe, reconnu en tant que valide dans le domaine de la perception interne, nous donne l'idée que les actes en tant qu'ils sont perçus dans une perception interne sont individués par un principe métaphysique. Ce principe est chez Brentano l'âme en tant qu'une substance individuelle. En résumé, nous avons constaté chez Brentano, d'abord, une hypothèse purement descriptive, découlant uniquement de la thèse de l'intentionnalité, et ensuite, une hypothèse métaphysique qui postule l'existence d'une âme substantielle pour expliquer l'individuation des actes. Face aux limites de notre connaissance, Brentano a étudié différentes stratégies pour postuler une telle substance spirituelle.

Husserl aborde le même problème en termes brentaniens, notamment dans *Recherches Logiques*. Guidé par le souci de distinguer clairement l'acte et le contenu, il s'appuie d'abord sur le même concept formel du contenu intentionnel en tant que détermination spécifique. Une dualité est reconnue entre l'acte individuel et le contenu spécifique pour éviter les confusions psychologiques. La question de leur relation, tout comme la relation entre l'espèce et l'individu perçu sous cette espèce, se pose comme un problème chez Husserl. Le point essentiel de notre étude réside dans le fait que, pour surmonter cette dualité contingente entre l'individualité et l'espèce, inspiré plus ou moins par l'idée kantienne, il renouvelle le concept d'intentionnalité en le reliant au concept de la vérité. L'intentionnalité est conçue par Husserl comme une aspiration déterminée vers une évidence particulière. L'idée au sens kantien, l'idée de la vérité individuelle qui guide l'intention, se révèle être le principe de différenciation de l'expérience vécue. Ainsi, nous avons formulé une hypothèse husserlienne en réponse à notre problème : les actes sont individualisés en fonction des vérités individuelles.

Ainsi, pour Husserl, en dernière analyse, l'intentionnalité fonctionne fondamentalement comme un effort ou une aspiration vers la vérité. Cependant, l'orientation de sa pensée et les témoignages des textes tardifs montrent clairement que Husserl ne prône pas une théorie abstraite de la vérité ou de la valeur. Dans sa phénoménologie transcendantale, il cherche plutôt à combiner les concepts de l'objet et de la vérité, c'est-à-dire les concepts de l'être et d'être dans son comment (*Sosein*).

En effet, l'évidence est toujours, pour Husserl, un vécu particulier, un vécu individué suivant l'idée d'évidence comme une règle. En suivant ce concept d'évidence, nous avons déduit une autre formulation de l'hypothèse husserlienne qui peut être exprimée de la manière suivante : les conditions d'évidence sont les conditions de l'individuation de l'acte. La formulation de cette hypothèse voit donc une distinction majeure entre les conceptions de Brentano et de Husserl, en ce qui concerne la question de l'individuation d'un état mental. En effet, Husserl cherche à décrire la différenciation des actes du point de vue pur de la vérité et de la fausseté. L'adoption de ce point de vue pur dans la description des vécus en tant que singularités pures est la méthode précise qu'il appelle la réduction transcendantale. En d'autres termes, c'est dévoilement de l'individuation absolue de l'acte uniquement en fonction de la vérité.

Le point de vue de la vérité suppose en quelque sorte un jugement, plus précisément un jugement évident. En effet, la différenciation du contenu, qui est le principe d'individuation de l'acte, est la différenciation d'un contenu d'un acte complet tel que jugement, avec ses moments spécifiques, déictiques et qualitatifs. Le contenu de la perception est individuel, car la perception est une forme de croyance qui implique de manière implicite tous ces moments mentionnés. Une croyance perceptive est un état mental qui attribue à une chose une certaine propriété en fonction d'un contenu représentatif. Ainsi, nous pouvons reformuler pour la troisième fois la même hypothèse en termes de jugement : le contenu individuel est le contenu d'un jugement évident individuel. Par conséquent, Husserl nous invite à rechercher l'individuation du contenu dans le contexte du jugement. Le point de vue de la pure représentation lui semble abstrait et insuffisant. Il est crucial de souligner que dans de longues remarques critiques sur le concept brentanien de la représentation, publiées récemment dans le tome *XLIII-1* de *Husserliana*, Husserl suggère que l'individuation ne réside pas dans le moment de la représentation, mais dans l'acte thétique ou ce qu'il appelle un acte axi-ontique, c'est-à-dire dans l'acte qui reconnaît la validité de la croyance individuelle en quelque chose. De même, par exemple, un nom propre possède un contenu individuel car chacune de ses utilisations implique les mêmes éléments. En fait, pour croire en la réalité d'un personnage historique, il faut une identification basée sur une division du travail intersubjectif. De la même façon, croire en l'existence réelle d'un objet perçu exige une régularité dans la perception sensible. Toute les formes de croyance se forment dans une modification et communication normales des vécus. Par

conséquent, nous pensons qu'il serait juste de dire que pour Husserl, l'individuation des actes ne sont saisissables que selon le point de vue de la vérité. La science descriptive et transcendantale peut être qualifiée donc, selon notre lecture, d'une théorie normative d'individuation.

Avant de conclure, nous aimerions revenir sur la question et les enjeux soulevées dans l'introduction afin d'évaluer initialement la capacité des hypothèses husserliennes à les aborder. La réponse à notre problématique peut être formulée de la manière suivante :

R : Les états mentaux sont d'abord individués comme des jugements, et ils sont normativement individués en fonction des contenus de ces jugements, c'est-à-dire, les vérités individuelles.

En réponse au premier enjeu (E1), celui de savoir comment envisager la continuité entre la subjectivité psychique de l'acte individuel et le contenu individuel, ainsi que l'objectivité idéale, nous pouvons répondre trop brièvement que l'expérience appartient à la vérité de la chose. Puis, en réaction à l'enjeu de la relation entre l'acte de pensée privé et l'objet accessible dans sa fonction de vérité (E2), nous pouvons préciser que l'expérience est privée en ce sens que les vérités individuelles sont exclusivement accessibles à la personne localisée dans un espace et un temps donné. En enfin, si l'on se demande, comment faut-il penser l'influence du vrai sur le psychique (E3), notre réponse pourrait se résumer ainsi : L'effet du vrai sur la conscience peut être considéré comme une influence de la conscience normative sur la conscience empirique.

Pour mieux faire sens de notre hypothèse à l'égard des enjeux philosophiques ici évoqués, il faut se rappeler que pour Husserl la vérité n'est jamais un concept abstrait, mais plutôt une idée individuelle qui se manifeste à travers chaque expérience, établissant ainsi une unité individuelle. La perception de l'objet est une position individuelle, tandis que le jugement individuel consiste à fixer cette perspective en termes logiques. La perception et le jugement sont continus sur le plan motivationnel. Ainsi, selon Husserl, c'est à travers la motivation, qu'il qualifie de loi causale de la conscience, que la vérité individuelle détermine l'acte de la conscience.

Nous avons constaté dans l'*Introduction* deux aspects du problème d'individuation : l'aspect métaphysique et l'aspect noétique. Ces deux aspects ne sont pas complètement identiques parce qu'un principe métaphysique d'individuation n'est pas forcément un principe perceptible ou intelligible. Certes, ils ne sont pas non plus complètement indépendants parce que si le principe métaphysique est intelligible il est par soi-même également le principe noétique. Mais, si le principe métaphysique n'est pas intelligible en lui-même, il faut donc penser à un principe métaphysique d'individuation pour penser à une chose individuelle.

Notre problématique nous a d'abord permis à préciser que la relation intentionnelle s'effectue par la détermination complète de l'acte. Métaphysiquement parlant, c'est le principe qui définit la propriété essentielle d'un état intentionnel. La question qui s'impose par la suite n'est en rien différente que notre problématique, : Est-ce que le contenu individuel est une condition suffisante pour individuer l'acte ? Nous avons montré que pour répondre à une telle question il faut d'abord préciser des conditions d'individuation d'un acte et s'interroger, par la suite, sur la question de savoir si les mêmes conditions sont-elles encore suffisantes pour individuer un acte. De plus, en termes noétiques, le même principe peut être formulé très brièvement en en forme suivante: pour qu'un état mental soit intentionnel, qu'il soit la pensée d'une certaine chose, il doit impliquer une pensée individuelle de celle-ci.

Pour quelqu'un qui s'engage à ce principe, avoir un contenu intentionnel est d'avoir un contenu individuel. Et, dans la première partie notre travail, nous avons montré que Brentano a essayé de parvenir à une telle détermination par la voie descriptive, en classifiant les actes et en déterminant leur contenu par une spécification du contenu représentatif. Plus précisément, pour Brentano tout acte a fondé sur une représentation. C'est donc par la spécification de ce contenu représenté que l'acte se particularise. Certes, dans la représentation, la détermination individuelle n'est jamais donnée. Dans la perception, c'est d'abord le lieu qui se manifeste comme principe d'individuation. Pourtant, ce lieu est un terme relationnel, il est le limite de la détermination complète d'un continuum. Ainsi, d'autant que toutes les déterminations des *relata* de cette relation nous échappe, la détermination individuelle échappe à la perception. En conséquence, la voie par spécification ne parvient pas jusqu'à la

détermination individuelle. Et finalement, Brentano professe que ni la sensation ni l'intellection ne nous donne pas l'objet dans toutes les déterminations individuantes et que nous sommes incapables d'avoir des représentations individuelles.

Certes, selon Brentano, le principe métaphysique, le principe d'une détermination complète n'exige pas la capacité d'avoir des pensées singulières. Partant, il ne serait pas injuste de constater que Brentano adhère à l'idée d'une propriété métaphysique de l'acte en supposant que l'élément plus indépendant qui l'individualise est une substance spirituelle, une chose pensante.

Pour Husserl, la modalité fondamentale de l'acte intentionnel est la croyance en l'existence d'une réalité individuelle identifiée dans la continuité des vécus. En cela, du point de vue métaphysique, le dernier Husserl ne demeure pas si loin de la position ontologique de Brentano. Certes, la croyance pour Husserl ne fait pas juste une modalité de l'intention, elle en fait la forme originaire. La croyance ne se fonde pas sur une représentation simple préalable ; au contraire, la représentation n'est qu'une forme neutralisée d'un acte thétique préalable. Identification et croyance ne sont pas plus dissociables que le sont être [Sein] et être ainsi [Sosein]. Je ne fais pas référence à Bismarck sans l'identifier comme le chancelier allemand et sans le poser en tant qu'existant dans un certain point de l'histoire. Je peux penser à un autre chancelier d'une autre époque ou même l'imaginer, mais il ne peut pas être identifié à Bismarck, étant données la position temporelle et la modalité de celui-ci. Cette position temporelle et cette modalité font les règles pour les possibilités réelles, qui posent des règles pour la pensée qui a sa tendance à la vérité, et excluent des identifications qui seraient en contradiction avec ces règles.

En résumé, il est important de se rappeler que l'ontologie de Husserl s'engage d'abord aux individualités réelles. Et tant qu'il s'agit de ces choses ontologiquement primordiales, leur identification, comme la constitution de leur vérité, demande toujours de nouveau un point de vue particulier. Comme la croyance et l'identification perceptives font parties d'une totalité motivée et ainsi chaque perception individuelle implique et exprime des motivations.

Dans le cas d'un objet idéal, ce point de vu n'individualise pas l'objet mais individualise seulement cet acte. De la sorte, la position individuelle à la structure de

« croyance en » qui fait la forme fondamentale de raison. Il est donc possible de soulever l'objection que tant qu'il s'agit des objets idéaux ou imaginaires, le problème d'appartenance se pose toujours, parce qu'il demeure impossible de distinguer ma représentation, par exemple, du *père Noël* de celle d'un autrui dans le cadre proposé ci-dessus. Mais, nous pouvons répondre à une telle objection possible en disant que les objets de ce type sont issus d'un acte d'objectivation sous-jacent et la reprise d'un tel objet dans un acte individuel se rapporte par des moyens des formations culturelles à un objet constitué. Encore plus généralement, chaque forme de pensée est un acquis de l'acte de formation. Et tout aussi bien que l'usage d'un mot ne supprime pas le contexte d'usage qui individualise cet usage, chaque reprise d'une forme a son contexte qui l'individualise. Mais, à la différence d'un objet spatial, cette individualité de l'acte n'est pas constitutive de l'objet puisqu'un objet idéal est objectivé une fois pour toute et l'objet spatial reste toujours une idée au sens kantien. Ma représentation du père Noël ne se diffère pas celle d'un autrui par le degré d'adéquation mais seulement par le contexte précis de mon imagination, l'objet individuel imaginaire restant individuellement identique. *Donc, chaque intention est individuée par son objet individuel. Entre la chose spatiale et la perception, il existe une conditionnalité plus stricte, et c'est dans le contexte créé par ces croyances perceptives que les choses idéales ou imaginaires sont reprises. C'est dans ce sens, dans le sens où la tendance et le contexte de croyance sont créés par les formations perceptives que l'existence de robin de bois peut se dire plus probable que celle du père Noël.*

Une vérité individuelle, qui se porte, par définition, à une chose réelle, est la condition suffisante pour individuer un acte, et c'est dans cette relation fondatrice que se manifeste l'affirmation du primat ontologique de l'objet réel. Ainsi, le principe qui demeure une présupposition métaphysique chez Brentano, est reconstitué en termes noétiques. Plus formellement exprimé, chez Brentano, la tendance du développement est du côté noétique vers le côté métaphysique, lorsque chez Husserl, il y a une règle explicite d'élucider tous les engagements métaphysiques en termes noétiques. C'est, en fin de compte, ce que propose la méthode de la réduction transcendantale. En effet, pour cette méthode, une expérience privée, décrite en termes des formations qui motivent la croyance, est une individualité réduite. De la sorte, ni la matière, ni l'objet présupposé comme la cause de la perception ne sont pas suffisant pour individuer l'acte. Une description telle qu'« ici, maintenant bleu » ne donne pas l'acte individuel.

De même, le contenu d'une expression comme « cahier bleu », ou même, de l'expression « ce cahier bleu » ne l'est non plus. Seulement le contenu de l'acte positionnel peut individuer l'acte.

Donc, selon la méthode de la réduction transcendantale, la chose individuelle n'est pas présupposée. Elle est reconnue (de manière perceptive) et identifiée (de manière logique) dans sa vérité. L'acte qui se forme ou s'effectue dans l'identification de la chose individuelle est alors individué en fonction d'une vérité individuelle. Plus rigoureusement formulé, on pourrait dire que, pour Husserl, un acte psychique est individué par l'identification d'une chose individuelle et selon les conditions de cette identification. Une sensation, dont l'individuation posait la question pour Brentano, est déterminée comme l'acte par lequel se remplit une intention vide, qui, avant cet avènement, n'était qu'une opinion. Or, dans ce sens précis, on pourrait même avancer qu'une sensation pourrait porter un nom propre, peut-être un « ceci », si l'on pouvait en déplier toutes les conditions d'identification.

C'est pour cela que nous pensons que l'idéalisme de Husserl peut impliquer comme engagement ontologique, un réalisme inférentiel. En effet, un acte de croyance, est individué dans sa relation à un flux des vécus intentionnels qui le motivent et valident. Dans l'exacte mesure où la perception est une croyance, nous ne pouvons pas avoir une perception sans penser que notre croyance à la chose est *valide*. Dans ce sens, l'intentionnalité normative définit la rationalité de la croyance perceptive. La formation de la croyance intelligible est l'individuation normative. Cela vaut pour les croyances perceptives aussi bien que les connaissances des règles ou des généralités en tant que règles. Chaque perception se forme sur le fonds des motivations et recrée des nouvelles motivations. « La donation des choses elles-mêmes, comme tout vécu intentionnel particulier (jedes einzelne intentionale Erlebnis), est une fonction dans l'ensemble universel de la conscience »⁶⁸².

Ainsi, à la différence de Brentano, qui cherche l'individuation de la croyance d'abord dans l'individuation du contenu représenté, Husserl s'engage à une conception plus dynamique de l'intentionnalité, qui voit dans chaque croyance individuelle une

⁶⁸² *LFLT*, p. 217.

attestation de validité. Au lieu de regrouper les actes sous les espèces (sous des significations spécifiques), la conception husserlienne d'intentionnalité, dans sa version tardive qui réalise les promesses que proposait depuis le début, le concept de la vérité comme le concept opératoire de l'intentionnalité, atteint le point de proposer à regrouper les actes sous les ensembles des vérités. Selon le point de vue d'une doctrine de la science, exposée en sa version finale dans *Logique formelle et logique transcendantale*, un acte peut être considéré, en fin de compte, comme un élément d'un ensemble définit par une proposition vraie (empirique ou apriorique).

Une telle différence ne tiendrait pas à une différence réelle entre deux processus, mais fait référence à une distinction de raison qui a la puissance de créer une différence réelle sur la conscience. La différence entre un ensemble des actes de jugements vrais et un ensemble des actes de jugement faux ne s'appuie évidemment sur aucun processus réel, mais il n'y rien d'inconvénient de décrire l'effort vers l'évidence de ce qui *est* en termes purement logiques. Or, ce dernier demande un changement radical du regard pour sortir de la naïveté. En effet, de prendre les vérités et les significations pures comme des espèces valides est une naïveté qui ignore leur constitution et le passage à l'attitude apophantique au sein de l'attitude ontique. Car, les formes ne sont pas valides depuis toujours, elles ont une genèse en fonction de l'évidence objective de la chose. En effet, l'intention en tant qu'aspiration ou l'effort se dirige vers la chose, elle n'est pas pour objet la signification ou la vérité en-soi. Pour que ces dernières deviennent des objets, il faut un processus de constitution. Et cela ne conteste pas le principe phénoménologiquement éclairé qu'il n'y a qu'un seul niveau d'être. De la sorte, nous pouvons dire même que l'ontologie individualiste de Brentano est réaffirmée avec une rupture radicale méthodologique.

L'approche de Husserl, sa manière de parler des actes dans leurs déterminations génétiques et spécifiques, ses expressions telles qu'« un vécu appartenant au genre de perception » etc. restent fluent jusqu'à ce que nous prenions en compte le problème d'individuation de l'acte tel que Brentano l'a posé. Il ne faut pas certes se laisser égarer par les différences de style. Ni la psychologie descriptive, ni phénoménologie transcendantale ne prônent pas une réflexion sur la représentation. Ni Brentano ni Husserl plaide pour une connaissance de soi fondée sur une introspection directe sur une représentation individuelle, par la simple raison que le principe de son

individuation nous reste inconnu. Mais il arrive à Husserl de tirer les vraies conséquences de cette incapacité par une méthode transcendantale. Tout le discours qui se fonde sur la capacité infinie de dire « ceci » fait de sens si l'on comprend bien que nous sommes incapables de voir immédiatement ce qui détermine complètement une intuition, au moins sans prendre en considération le contexte. Brentano, parce qu'il a posé la bonne question a fini par indiquer cette incapacité : Ni la perception interne, ni la perception externe ne nous donnent pas de représentation individuelle. Or, ce qui en d'écoule est le fait qu'il est impossible aussi connaissance immédiate et non « motivée ». En effet, une telle connaissance devrait se fonder sur une représentation individuelle qui l'est sans se fonder sur une autre représentation et uniquement par rapport à son objet. Il faut renoncer à la proposition que les perceptions sont des jugements qui ne sont pas motivés. Autrement dit, c'est seulement dans la limite d'un flux des motivations et relativement à celui-ci que l'on peut parler d'une chose en tant qu'individuée.

En conséquence, Husserl a été visiblement convaincu qu'une vérité empirique fait la condition suffisante de l'individuation de l'acte. Et une fois que nous avons établi que cette vérité individuelle fait la norme pour l'activité de jugement, on peut aisément passer à l'idée que les choses individuelles ont existence primordiale dans le schème de l'expérience normale. Rigoureusement parlant, c'est dans un contexte plus ou moins unifié que la sensation est « cette » sensation, et qu'elle a tel ou tel contenu individuel. Mais ce contexte ne peut pas être purement symbolique (ou grammatical) par l'unique raison que les symboles ne sont pas des idées, et donc qu'elles n'ont pas la force de valeur de l'évident et du vrai.

Or, la perception chez Husserl n'est plus un jugement sans motivation propre sur la base d'une représentation individuelle, un acte qui s'analyse en celle-ci et un moment de croyance qui s'y ajoute. La représentation individuelle en tant que représentation n'existe pas simplement. L'individualité, pour Husserl, n'est pas la forme représentationnelle, mais une forme existentielle. Quant à Brentano, si bien qu'il ait pensé le jugement en tant qu'un mode sui generis d'intentionnalité, comme il rejette toute forme de continuité entre représentation et jugement, et dénie à la première toute forme d'une motivation, l'individualité de la représentation n'est

expliquée chez lui que du point de vue formel, dont la formulation reste telle que nous avons suggérée dans la première partie de ce travail : forme sans matière.

De la sorte, ayant formulé le problème de l'individuation du contenu sensible d'une manière assez précise, Brentano est arrivé au point de concevoir une certaine incapacité dans nos facultés (pour reprendre une célèbre formulation de Peirce) de saisir l'individu dans son individualité ultime. Certes, par son insistance de faire de l'individuation l'affaire d'une représentation, il n'avait pas pu retirer les conséquences majeures et fécondes de cette incapacité, à l'égard d'une théorie de jugement. En plus, cette incapacité provoque chez lui un autre problème majeur, encore dans la théorie de jugement, parce que Brentano accepte que tous les jugements affirmatifs portent sur leurs contenus représentatifs individuels. Dès lors, un jugement d'existence devrait donc, selon la théorie de Brentano, se relier à « ce » contenu précis, à « cette » couleur, à ce bleu etc. Si l'on ne peut pas se rendre compte de la représentation individuelle, on ne sait jamais d'où vient cette individualité.

La nouveauté de la conception husserlienne de la perception, par rapport à celle de Brentano, tient à ceci qu'il trouve la détermination finale de l'intention perceptive dans sa détermination modale par rapport à la conscience qui vit dans son présent. Cette détermination désigne aussi une capacité, que Husserl appelle une capacité inconditionnelle de l'individuation. *La conscience est ce conditionné inconditionnel.* Et la dite capacité n'est pas en contradiction avec l'incapacité d'avoir des représentations individuelles, puisqu'elle ne demande pas une connaissance immédiate de son contenu, une individuation préalable en dehors du contexte. Bien au contraire, Husserl répète sans cesse qu'un flux de conscience fait une totalité des vécus (des intentions, des prises de position, des croyances, des doutes etc.) et une représentation n'est jamais individuelle hors de cette totalité de motivations. Une représentation a sa fonction dans le contexte de ces motivations. Et nous pensons que nous pouvons qualifier un tel contexte d'un contexte de croyance.

En parlant d'un contexte de croyance, force est de faire une remarque sur le concept du contexte lui-même. En premier lieu, en ce qui concerne particulièrement la relation entre les contenus sémantiques et mentaux, nous pouvons dire que nous n'avons guère besoin de présupposer l'existence d'un état mental déjà individué

comme s'il venait pour animer le signe linguistique. Les signes peuvent bien être les motivations de croyances, et les états mentaux peuvent très bien changer notre manière d'interpréter un signe. Il doit ressortir de ce qui précède que le principe de contexte n'est pas forcément un principe sémantique. En fait, si un contexte sémantique est possible, c'est d'abord parce que les mots et les noms propres continuent d'avoir une force dans le contexte des croyances. Plus particulièrement, dans le cas des noms propres, ils fonctionnent dans ce contexte parce qu'ils peuvent créer une projection de leurs usages futurs, dans lesquels une anticipation objectivante (croyance à la chose) et une aspiration à la vérité s'énoncent. Les noms propres fonctionnent au milieu des croyances établies, et ils ont une fonction individualisante en apportant des croyances vraies ou fausses, qui pèsent sur d'autres croyances comme des motivations particulières, qui déterminent les coordinations d'un nom propre. Dans ce sens, des contextes intentionnels (des sensations, des concepts, des croyances, des jugements établis) sont des contextes individualisants. Toutes les motivations particularisantes s'enforcent ou s'affaiblissent dans un espace des motivations.

Ce n'est pas par hasard que les enjeux des théories normatives contemporaines d'individuation coïncident avec les propos de Husserl, malgré l'absence d'un rapport d'influence directe. C'est ainsi que, par exemple, nous pouvons retirer un passage de Robert Brandom, dans notre contexte sans faire violence au texte :

Le fait de se trouver dans un état intentionnel ou d'accomplir une action intentionnelle a une signification normative. Cela revient à contracter une obligation ou un engagement. Le contenu de cet engagement est déterminé par les règles, c'est-à-dire par les concepts dans les termes desquels l'acte ou l'état en question est articulé⁶⁸³.

Que cette idée de l'intentionnalité normative se trouve chez Husserl est une conviction, il nous semble, de plus en plus répandue. Or, il s'agit pour nous d'y ajouter l'idée que les règles dont on parle sont des règles, comme le précise Brandom, qui déterminent le contenu de cet engagement. Certes, de parler des concepts en tant que des règles elles-mêmes est une manière de parler encore imprécise. En effet, les concepts n'ont la force régulative que parce qu'ils l'empruntent à l'idée. Les concepts sont les formes validées en tant que règles pour arriver à la chose en tant qu'idée, et en cela ils sont les règles d'individuation de l'acte.

⁶⁸³ Robert Brandom, *L'articulation des raisons*, trad. fr. C. Tiercelin et J.-P. Cometti, Paris, Cerf, p. 173.

Le schème conceptuel d'un chien est en fonction parce je suis en train de chercher mon chien. Autrement dit, les règles qui viennent de l'évidence individuelle de la chose en tant qu'idée, sont les règles aussi pour l'individuation de l'acte. C'est «L'orientation normative de l'esprit vers le vrai » qui donne toute la force régulatrice du concept⁶⁸⁴. Le lien entre l'individuation du contenu et les règles qui la déterminent d'une manière suffisante est très rigoureusement expliqué par Steven Crowell :

Phénoménologie du particulier (du singulier) se fonde sur une phénoménologie de la pensée, l'expérience phénoménale de compréhension, au moins pour Husserl, est liée à la fonction de vérité (et donc à règle de norme) dans l'intention. Pour Husserl l'expérience de penser est vécue comme une forme du « vide », une voie d'anticiper le monde, destiné à prendre sa forme (suffisamment) déterminée pour être un standard de réussite ou de défaillance⁶⁸⁵.

De la sorte, une intention particulière est une croyance particulière de se référer à quelque chose dans un contexte précis. Certes, elle n'est pas une croyance formée par une observation sur un changement réel dans le flux des vécus, c'est une croyance qui, prenant l'appui sur ce qui est déjà acquis, est une prise de position à l'égard de ce qui vaut mieux à croire. Comme le dit Searle dans son livre intitulé *L'intentionnalité* tour court, « la spécification du contenu est déjà une spécification des conditions de satisfaction »⁶⁸⁶.

Pour s'en tenir à l'analogie, ce qui « anime » un signe, ou particulièrement un nom propre, comme le substrat ultime des prédicats vrais, est l'aspiration à l'évidence et la fixation de cette évidence dans la forme d'un jugement. En effet, un processus psychique n'est pas la coloration d'une unité sémantique, propositionnelle, il est une opération, une effectuation (nous pouvons adopter ici la traduction appropriée de *Leistung* selon le contexte) individuée dans la normalité de l'évidence. Il ne fait pas une réalité psychique qui est déjà présupposée en deçà et en dehors de l'aspiration à cette évidence.

Husserl a un arsenal des concepts qui servent à montrer une continuité entre les attitudes ontique et apophantique, entre la perception et le jugement. Il parle, de ce

⁶⁸⁴ Steven Crowell, *What Is It to Think ?*, p. 183

⁶⁸⁵ *Ibid*, p. 185.

⁶⁸⁶ Searle, *L'intentionnalité*, p. 28. La description de Searle, « le contenu intentionnel restrictif », vaudrait très bien pour nous, *mutatis mutandis*, dans ce contexte. Searle, *L'intentionnalité*, p. 297.

fait, en prenant un sens du mot « fonction », du fonctionnement du corps, et, en prenant l'autre sens, de la « fonction » dans le jugement prédicatif. De la même manière, elle parle aussi bien d'une perception normale que de la raison normale. Ce qui est à retenir, surtout en ce qui concerne la perception, est de voir que le contenu intentionnel n'est pas un produit d'une spécification. Nous sommes incapables par les seuls moyens dont nous nous servons dans une perception d'explicitement l'individuation du contenu de l'acte, et pour cela il faut prendre en considération l'unité du flux de conscience, que nous ne pouvons pas peut-être penser plus qu'une unité de style. Absolument parlant, la conscience dans toutes ses attitudes est une prise de position normative vers une individualité esthétique ou logique, la raison est le nom pour cette régularité tout court. Toute activité de la conscience, en tant qu'elle est décrite phénoménologiquement, est une application des règles.

La phénoménologie transcendantale de Husserl, plutôt que de classer les vécus, en veut discerner les règles. Certes, cela ne revient pas à dire qu'un discours sur les essences des vécus, sur les types, les espèces et les genres, soit complètement dénué de sens. En effet, de parler de l'essence d'un acte fait sens une fois que nous passons de la croyance simple dans la perception en l'existence individuelle de la chose, à la validité de son sens d'être ; ou de l'attitude ontique à l'attitude apophantique. Dans ce dernier sens, dans l'édifice complète d'une science, chaque jugement, y compris ceux qui portent sur les états mentaux, peut être saisi comme l'individuation d'une règle suprême. On peut formuler ces règles en propositions. On peut même par-là arriver à une prise de conscience des propriétés formelles des propositions vraies. Certes, cela ne veut jamais dire que l'on puisse déduire l'individualité de l'acte de la vérité. C'est pour cela qu'il faut partir de l'individualité. La conscience a la capacité d'être formée et reformée par ses propres formations seulement à partir des individualités.

De ce point de vue, ce qui importe pour la philosophie de l'esprit tient à la thèse husserlienne que les règles d'individuation d'un acte mental sont radicalement différentes des règles d'individuation naturelle. Et elles ne se laissent pas décrire par une classification des vécus plus que par une explication causale. La conscience a sa propre régularité, ses propres manières de se relier à une réalité individuelle. La position individuelle ne s'effectue pas par une causalité, mais, elle est motivée. L'objet transcendant qui apparaît dans cette régularité et chacun des actes qui en découlent sont

les sujets des jugements qui portent sur eux, ou peuvent l'être par un tournant de regard. Et sous ce regard, il se montre qu'il y a d'individu que sous la nécessité d'une règle.

Si l'on veut comparer plus globalement les conceptions brentanienne et husserlienne de l'individuation des états mentaux, on peut dire qu'il est évident que nous avons affaire à deux modèles d'individuation : D'un côté, chez Brentano, nous avons le modèle qui donne le primat au concept du réel et sa représentation et qui voit les fonctions des concepts essentiels en tant que précisions de ce premier. Les concepts sont comme les branches de l'arbre de Porphyre. De l'autre côté, chez Husserl, nous avons le modèle qui donne le primat au jugement et voit l'individuation en tant qu'une limitation provenant de l'acte du jugement. La vérité est le concept le plus primordial sinon univoque et c'est avant tout avec l'acte du jugement que cette vérité est visée. Les intentions sont dirigées vers leurs objets transcendants (pas les représentations, pas propositions qui sont les produits d'une attitude apophantique), ils sont individué en relation à leurs objets qui sont eux-mêmes individuels.

Notre thèse d'inspiration husserlienne se révèle ici d'une manière encore plus précise. L'intentionnalité a toujours le caractère de croyance, quel que soit la modalité de cette croyance. Et, cette croyance ayant toujours un contenu ou une matière spécifiquement déterminée, elle n'est pas un acte purement subjectif, mais une croyance demandée par la vérité elle-même. En s'appropriant la fameuse formulation de Peirce, nous pouvons bien dire qu'une croyance est l'attitude propositionnelle demandée par la vérité objective ou bien par l'objet en tant qu'il peut être vraiment connu. Pour reprendre la même idée dans une formulation d'inspiration directement husserlienne nous pouvons dire que pour une science de l'expérience transcendantale, l'intentionnalité n'est rien d'autre que « l'orientation normative de l'esprit vers le vrai ».

La détermination complète du contenu donc est plus que la détermination spécifique de celui-ci et la reconnaissance des objets individuels exige plus qu'une représentation et une reconnaissance qui s'y ajoutent. L'ontologie de Brentano concède une existence simplement aux choses individuelles, même si la connaissance des choses individuelles, dans leur élément individualisant, ne nous est pas accessible.

La position de Husserl, puisqu'il confère, également, le primat ontologique aux choses individuelles, n'en demeure pas si lointaine. Néanmoins, l'effectivité du réel, pour Husserl, est analysée comme l'influence normale d'une formation individuelle sur les fonctions de la conscience. La conscience ne peut pas être analysée par une méthode de classification, parce que l'individuation noétique est une fonction d'idée en tant que vérité individuelle. La croyance *en* la chose n'est pas l'affaire d'une simple représentation et d'un assentiment, elle découle d'un ensemble d'autres croyances et des motivations. En fin de compte, la théorie husserlienne d'individuation s'avère être une théorie normative. La conscience est orientée vers la vérité en tant que valeur, seulement, d'autant que cette valeur n'est rien d'autre que validité évidente de cet objet.

La détermination de la conscience empirique, du psychique, par la conscience normale, n'est pas un usage formel des règles. Pour que le concept de la règle ne soit pas conçu d'une manière abstraite, consistante dans une démarche que Husserl qualifie de « descendante », il faut préciser que l'effectuation de la règle n'est pas purement un usage de la règle générale ou une influence formelle de la conscience normative sur la conscience empirique. Elle est une prise de position vis-à-vis de l'objet, ou rationalité elle-même, comme cette dernière est « comme le niveau supérieur » ou « le niveau spécifiquement spirituel »⁶⁸⁷ de l'intentionnalité. Husserl l'exprime aussi en termes assez longtemps discutés dans la tradition aristotélicienne, comme *intellectus agens*. La reprise de ce terme, nous l'espérons, ne serait surprenant, une fois que l'on considère que la norme, la vérité individuelle fait la condition suffisante de l'individuation de l'acte. En effet, nous avons suffisamment souligné le fait que pour Husserl le but de l'évidence est, en soi-même, une force productrice. Encore une fois, un effet de l'intellect agent sur l'intellect possible n'est pas une celle d'une forme vide et générale sur un matériau dépourvue de toute forme. L'intellect agent ne serait, dans la pensée de Husserl, une effectuation de la raison par une prise en conscience d'une norme particulière. Il ne serait que l'intellect possible qui s'effectue par sa propre tâche, par sa propre idéal de l'évidence acquise.

⁶⁸⁷ *Idées II*, p. 372.

Pour finir la conclusion de ce travail, nous pouvons établir que, Husserl met en complicité deux concepts qui sont également essentiels à la perception : Le concept de l'individuation et celui de la normativité. En effet la normativité de la perception vient de sa tendance essentielle vers l'évidence individuelle de son objet. Cette normativité, comme prise de position n'est exclusivement perceptive. Elle s'effectue dans tous les domaines, selon toutes les modalités intentionnelles. Avant de finir, nous pouvons en indiquer, au moins, deux domaines de recherche que les acquis de notre recherche nous proposerait pour tâche :

D'abord, il nous semble nécessaire de reprendre une théorie normative d'individuation, qui prend l'évidence pour la norme essentielle, dans une théorie intersubjective de la connaissance. En effet, pour Husserl, les normes de la raison s'effectuent intersubjectivement. L'évidence, la croyance, l'usage d'un nom propre, d'un théorème ou d'une théorie sont les effectuations qui sont partagées d'une manière intersubjective. Par exemple, on peut dire que l'usage d'un nom propre tel que « Brentano » par Husserl, qui l'avait vu en première personne, dans une situation où il pouvait même l'indiquer comme « cette personne », fait la norme de mon usage du même nom. De même, l'usage des noms ou des descriptions tels que « boson de Higgs » dépend des conditions d'identification qui manquent à la plus grande majorité des gens, certes, les descriptions des gens qui l'identifient dans les conditions précises et prédéterminées de son individuation nous donne le critère même de l'usage du même mot, quoiqu'il soit dans des contextes plus ambiguës.

D'où nous venons à un deuxième domaine de recherche qui s'ouvre pour nous par une prise de conscience de la normativité effectuant dans la perception. Nous pouvons, en effet, toujours nous demander quel serait l'apport d'une telle conviction à l'égard de la perception et du jugement comme les activités de la vie quotidienne. Une telle question, qui nous semble assez justifiée peut se poser d'une manière plus concrète : est-ce que cette individuation normative peut nous servir d'un concept auxiliaire dans les domaines plus formels de la rationalité en œuvre, par exemple, dans les sciences régionales. Nous sommes d'avis que, en pensant que les sciences régionales doivent se fonder sur les phénoménologies régionales, Husserl proposait une idée selon laquelle, pour chaque région d'être, vers laquelle se dirige une science particulière, il faut d'abord avoir une conscience des critères d'une identification dans

cette région. Cette identification serait la condition nécessaire pour toute supposition objective dans les sciences régionales. Ce qui est de plus, cela impliquerait que, comme croyait Husserl lui-même, de la perception quotidienne jusqu'aux théories plus formelles, la raison s'effectue selon les normes. Nous devrions nous poser sérieusement la question de savoir si nous pouvons parler d'une normativité de la raison dans les domaines des sciences naturelles et formelles *dans le même sens* que dans celui de la perception des objets ordinaires, même si Husserl lui semble en être convaincu. Et la question plus particulière serait de savoir si la normativité a le même type de fonctionnement qui dépende de la tâche d'identification individuelle dans le domaine des sciences naturelles et formelles. De la sorte, le concept de l'individuation normative de la conscience s'avère être un concept qui nous propose des nouveaux projets de recherches qui peuvent s'unifier sous le titre présomptif d'une phénoménologie de la raison. En cela, une phénoménologie de l'individuation ne fait pas partie seulement d'une théorie de la conscience du temps, et d'une esthétique transcendantale, mais aussi et d'une manière encore plus profonde, de cette phénoménologie de la raison, de l'effectuation réelle de toute pensée normative. Si l'on prend le mot « pensée », dans le sens où le comprend Frege, ou dans le sens de « pensée normale », la phénoménologie de la raison peut s'appeler encore plus brièvement une philosophie de la pensée.

Même si notre travail porte sur un thème développé dans les pensées de Brentano et de Husserl, dans l'*Introduction* de notre travail, nous avons essayé de proposer que toute théorie de l'individuation fait partie intégrante de toute théorie de l'intentionnalité qui considère que ce concept est l'expression d'une propriété des états mentaux. En effet, dire qu'un état mental a tel ou tel objet comme contenu revient à dire qu'il se distingue des autres états mentaux en fonction de ce contenu. Ainsi, la problématique de notre travail a été définie en termes purement descriptifs : Comment les actes se différencient-ils en fonction de leurs contenus ?

Notre étude a également démontré que cette question s'est formulée dans la psychologie empirique de Brentano. Cela s'explique par deux faits : Tout d'abord, pour Brentano, le concept d'intentionnalité découle de la conception aristotélicienne de la perception. Selon cette conception, dans la perception, l'esprit reprend la forme de la chose sans en prendre la matière. En d'autres termes, dans l'intention, la chose n'est

présente qu'en tant que dépourvue de son principe individualisant. Ensuite, ce fait de la perception ne remet pas en question le principe métaphysique, encore inspiré de la philosophie aristotélicienne, selon lequel les choses existantes dans le monde ne sont que des choses individuelles. Ainsi, on peut observer une parenté entre la question médiévale de l'individuation et le concept d'intentionnalité. Chez Brentano, la question de l'individuation du contenu de l'intention se présente de manière similaire à celle de l'individuation de l'intention elle-même. Par conséquent, chez Brentano, la question de l'individuation du contenu revient à se poser comme la question de l'individuation du contenu spécifique de l'intention.

Il est évident que dans certains textes, Brentano cherche le principe d'individuation dans le lieu. Cependant, le lieu pour lui est également une détermination spécifique. Il n'est pas une espace abstraite de la chose en soi en tant que la cause des sensations, mais un espace phénoménal rempli par une qualité visuelle, c'est-à-dire, une couleur. Tout cela montre que Brentano adopte une théorie qualitative de l'individuation.

Toutefois, Brentano n'a pas retenu cette pensée jusqu'à la fin. Après de longues discussions autour des concepts de l'espace et du continuum, les arguments contre l'idée de l'espace comme principe d'individuation finissent par l'emporter. L'argument définitif, semble-t-il, repose sur le principe de détermination. Un espace déterminé doit faire partie d'un continuum, et ce dernier étant entièrement déterminé, sans connaissance de ce tout, nous ne pouvons pas obtenir une compréhension complète d'un fragment de celui-ci. Ainsi, le fondement ultime de l'individuation des premiers objets de nos actes reste inconnu.

Mais ceci ne change pas la conviction de Brentano selon laquelle l'individuation de la chose est déterminée par les qualités et un espace entièrement déterminé. Il est également nécessaire d'ajouter que c'est la qualité, plus précisément la couleur, qui confère sa phénoménalité à l'espace. Ainsi, le lieu est une détermination phénoménale de la chose individuelle, non pas en tant que grandeur, mais en tant qu'il est rempli par une qualité.

Par conséquent, une interprétation formelle de l'intentionnalité et le principe métaphysique de l'individuation semblent être irréconciliables. En effet, bien que Brentano adhère à une ontologie réaliste qui reconnaît l'existence uniquement aux choses individuellement déterminées, il soutient également la thèse selon laquelle nous ne pouvons avoir des représentations individuelles des choses. Selon Brentano, nous connaissons les choses individuelles seulement à travers des représentations plus ou moins générales. Ainsi, chez Brentano, l'individuation des choses et des états mentaux n'est pas simplement une loi de la psychologie descriptive pure, mais est formulée comme un principe métaphysique. Selon ce principe, tout ce qui existe est entièrement déterminé.

En outre, ce principe est, tant que reconnu dans le domaine de la perception, interne nous donne l'idée que les actes, en tant qu'ils sont perçus dans une perception interne, sont individués par un principe métaphysique. Ce principe est chez Brentano l'âme en tant qu'une substance individuelle. Ainsi, en résumé, nous avons observé tout d'abord chez Brentano une hypothèse purement descriptive, découlant uniquement de la thèse de l'intentionnalité, et une hypothèse métaphysique qui postule l'existence d'une âme substantielle pour expliquer l'individuation des actes. Face aux limites de notre connaissance, Brentano a étudié différentes stratégies pour postuler une telle substance spirituelle.

Le point essentiel de notre étude réside dans le fait que, pour surmonter cette dualité contingente entre l'individualité et l'espèce, Husserl, inspiré plus ou moins par l'idée kantienne, il renouvelle le concept d'intentionnalité. Ainsi, pour Husserl, en dernière analyse, l'intentionnalité fonctionne fondamentalement comme un effort ou une aspiration vers la vérité. Cependant, le projet de Husserl, dépasse, très clairement que Husserl, une théorie abstraite de la vérité en tant que valeur. Car, l'évidence est toujours, pour Husserl, un vécu individué suivant cette idée individuelle. Les règles sont concrètes parce qu'elles découlent de *cette* idée. En suivant ce concept d'évidence, nous pouvons reprendre notre formulation de l'hypothèse husserlienne de la manière suivante : les conditions d'évidence sont les conditions de l'individuation de l'acte.

Par conséquent, nous pensons qu'il serait juste de dire que pour Husserl, l'individuation des actes ne sont saisissables que selon le point de vue de la vérité. La science descriptive et transcendantale peut être qualifiée donc, selon notre lecture, d'une théorie normative d'individuation. Avant de conclure, nous aimerions revenir sur la question et les enjeux soulevées dans l'introduction afin d'évaluer initialement la capacité des hypothèses husserliennes à les aborder. La réponse à notre problématique peut être formulée de la manière suivante : Les états mentaux sont d'abord individués comme des jugements, et ils sont normativement individués en fonction des contenus de ces jugements, c'est-à-dire les vérités individuelles.



BIBLIOGRAPHIE

BRENTANO

A.1. Œuvres de Brentano

Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlass, Hamburg, Meiner, 1977.

Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Hamburg, 1980.

Aristoteles und seine Weltanschauung, Hamburg, Meiner, 1977.

Vom Dasein Gottes, Hamburg, 1980

Deskriptive Psychologie, Hamburg, Meiner, 1982.

Das Genie, Leipzig, Dunder & Humblot. 1892.

Geschichte griechischen Philosophie, Hamburg, Meiner, 1988.

Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland, Hamburg, Meiner, 1980.

Geschichte der Philosophie der Neuzeit, Hamburg, Meiner, 1987.

Grundzüge der Ästhetik, Bern, Francke, 1959.

Kategorienlehre, Hamburg, Meiner, 1985.

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Berlin, De Gruyter, 2014

Die Lehre vom richtigen Urteil, Bern, Francke, 1956.

« Ontologische Fragen », dans *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years. From History of Philosophy to Reism*. Edité par Denis Fisette, Guillaume Fréchette et Hynek Janoušek, Switzerland, Springer, 2020, p. 261-304

Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum, Hamburg, Meiner, 1976.

« *De principio individuationis* », BS XV/1, p. 498-549.

Die Psychologie des Aristoteles, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1867.

Psychologie vom empirischen Standpunkt, Ester Band, Hamburg Meiner, 1973.

Psychologie vom empirischen Standpunkt, Zweiter Band, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene Hamburg Meiner, 1971.

Psychologie vom empirischen Standpunkt, Dritter Band, Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein, Hamburg Meiner, 1968.

Das Schlechte, Leipzig, Dunder & Humblot. 1892.

Von der Substanz, Axiomathes 4 (1): 25-40, 1993.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg, Meiner, 1969.

Die vier Phasen der Philosophie, Leipzig, Meiner, 1926.

Über Aristoteles, Hamburg, Meiner, 1986.

Über die Zukunft der Philosophie, Leipzig, Meiner, 1929.

Versuch über die Erkenntnis, Hamburg, Meiner, 1970.

Wahrheit und Evidenz, Leipzig, Meiner, 1930.

- et FECHNER, Gustav Theodor, Briefwechsel über Psychophysik, 1874–1878, Berlin, De Gruyter, 2015.

- et STUMPF, Carl, Briefe an Carl Stumpf 1867-1917, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1989.

A.2. Traductions françaises de Brentano

De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote, trad. fr. Pascal David, deuxième édition corrigée, Paris, Vrin, 2005.

Essais et conférences I, Sur l'histoire de la philosophie, choix de textes, révision et direction par Denis Fisette et Guillaume Fréchette, Paris, Vrin, 2008.

Essais et conférences II, Philosophie et ses ramifications, choix de textes, révision et direction par Denis Fisette et Guillaume Fréchette, Paris, Vrin, 2021.

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.

Psychologie descriptive, trad. fr. Arnaud Dewalque, Paris, Gallimard, 2107.

Psychologie du point de vue empirique, trad. fr. Maurice de Gandillac, Nouvelle édition revue et présenté par Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 2008.

A.3. Littérature secondaire sur Brentano

ALBERTAZZI, Liliana, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Dordrecht, Springer, 2006.

- et LIBARDI, Massimo, POLI, Roberto (ed.), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Springer, 1996.

ANTONELLI, Mauro, « *Einleitung* », dans Brentano et Fechner, *Briefwechsel über Psychophysik*, ed. Mauro Antonelli, 1874–1878, Berlin, De Gruyter, 2015.

- « *In Search of Lost Substance. Brentano on Aristotle's Doctrine of Categories* », BS XV/1, 2017, p. 173-228.

- « *Franz Brentano und die Wiederentdeckung der Intentionalität. Richtstellung herkömmlicher Missverständnisse und Missdeutungen* », Grazer Philosophische Studien 58/1, 2000, p. 93-117.

BAUMGARTNER Elisabeth, BAUMGARTNER, Wilhelm et HEDWIG, Klaus, « *Franz Brentano – Die Studienjahre* », BS XV/1, 2017, p. 17-142.

BAUMGARTNER, Wilhelm et HEDWIG, Klaus, « *Brentano und Suarez – Materialien zum ersten Dissertationsprojekt* », BS XV/1, 2017, p. 143-172

CASTRILLEJO, David Torrijos, « *La relación intencional de Brentano a la luz del pensamiento de Suárez* », Anuarie Filosófico, 53/3, 2020, p. 419-446.

CESALLI, Laurent et TAIEB, Hamid, « *Brentano and Medieval Ontology* », Phenomenological Studies, Revista da Abordagem Gestáltica - XXIV(Especial), 2018, p. 417-428.

CHRUZIMSKI Arkadiusz, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht, Kluwer, 2004

- *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 2001.

DESMEULES, Marie-Hélène, « Normativité et intentionnalité : pour un pluralisme normatif », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIV 2, 2018.

BROWN, Deborah, « Immanence and Individuation. Brentano and the Scholastics on Knowledge of Singulars », *The Monist*, Vol. 83, No. 1, *Austrian Realism*, 2000, p. 22-46.

DEWALQUE, Arnaud, « Natural Classes in Brentano's Psychology », *BS* 16, 2018, p. 111-142.

- « *The Phenomenology of Mentality* », dans *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years. From History of Philosophy to Reism*. Edité par Denis Fisette, Guillaume Fréchette et Hynek Janoušek, Switzerland, Springer, 2020, p. 23-40.

- et SERON Denis, « Existe-t-il des phénomènes mentaux ? », *Philosophie* 124, 2015/1, p.105-126.

FISSETTE Denis, « *Franz Brentano and higher-order theories of consciousness* », *Argumentos* 13, 2015, p. 9-39.

- « *Franz Brentano and Auguste Comte's Positive Philosophy* », *BS* 16, 2018, p. 73-110.

- « *Robert Zimmermann and Herbartianism in Vienna: The Critical Reception of Brentano and his Followers* ». dans *Herbartism in Austrian Philosophy*, ed. Carole Maigné, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, pp. 33-62.

- *La philosophie de Franz Brentano*, Paris, Vrin, 2022.

GALEWICZ, Włodzimierz, *Substanz und Individuation in Brentanos Kategorienlehre*, *BS* IV, p. 82-83

GAUVRY, Charlotte, « *Brentano on entia rationis and Linguistic Fictions* », dans *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years. From History of Philosophy to Reism*, Denis Fisette, Guillaume Fréchette et Hynek Janoušek (ed.), Switzerland, Springer, 2020, p. 167-181.

FRÉCHETTE, Guillaume, « *Why does it matter to individuate the senses: A Brentanian approach* », dans *European Journal of Philosophy*, 2021, p. 1-18.

HEDWIG, Klaus, « *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano* », *Grazer Philosophische Studien* 5/1, 1978, p. 67-82.

- « *Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos* », *BS* 1, 1998, p. 31-45.

- « *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept* » *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39/3, 1979, p. 326-340

- « *Brentanos frühe Analysen der Individuation*, *BS* XV/1, p. 461-497

KASTIL, Alfred, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1951.

KRIEGEL, Uriah, *Brentano's Philosophical System: Mind, Being, Value*, Clarendon, Oxford University Press, 2018.

MASSIN, Olivier et MULLIGAN, Kevin, *Décrire. La psychologie de Franz Brentano*, Paris, Vrin, 2021.

SMITH, Barry, « *The Soul and Its Parts : A Study in Aristotle and Brentano* », *BS* 1, 1988, 75-88.

- *Austrian Philosophy. Legacy of Franz Brentano*, 1994.

- et MULLIGAN, Kevin, *Franz Brentano on the Ontology of Mind*, Philosophy and Phenomenological Research, 45/4, 1985.

TAIEB Hamid, « *Intentionality and Reference: A Brentanian Distinction* », The Monist, 100/1, 2017, p. 120-132.

- *Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition*, Springer, Switzerland, 2018.

- « *Brentano on the Individuation of Mental Acts* », European Journal of Philosophy, 31/2, 2021, p. 431-444.

TEXTOR, Mark, *From Mental Holism to the Soul and Back*, The Monist 100, p.133–154, 2017.

HUSSERL

B.1. Œuvres de Husserl

EDMUND HUSSERL GESAMMELTE WERKE

Œuvres complètes de Husserl éditées sous la responsabilité des Archives Husserl de Louvain (abrégée HUA).

Hua I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929), ed. S. Strasser, 1991.

Hua II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, ed. Walter Biemel, 1973.

Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband, ed. K. Schuhmann, 1976.

Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, ed. M. Biemel, 1991.

Hua V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, ed. M. Biemel, 1971.

Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ed. W. Biemel, 1976.

Hua VII, Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, ed. Rudolf Boehm. 1956.

Hua VIII Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. ed. Rudolf Boehm. 1959.

Hua IX Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. ed. von Walter Biemel, 1968.

Hua X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), ed. R. Boehm, 1969.

Hua XI, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), ed. Margot Fleischer. 1966.

Hua XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920, ed. Iso Kern, 1973.

Hua XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, ed. Iso Kern. 1973.

Hua XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, ed. Iso Kern. 1973.

Hua XVI, Ding und Raum. Vorlesungen 1907, ed. U. Claesges, 1973.

Hua XVII, Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, hg. v. P. Janssen, 1974.

Hua XVIII, Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, hg. v. E. Holenstein, 1975.

Hua XIX/1, Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil, hg. v. U. Panzer, 1984.

Hua XIX/2, Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Zweiter Teil, hg. v. U. Panzer, 1984.

Hua XX/1, /1. Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913), ed. Ullrich Melle. 2002.

Hua XX/2, Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 - 1921), ed. Ullrich Melle. 2002.

Hua XXII, Aufsätze und Rezensionen (1890-1910), hg. v. B. Rang, 1979.

Hua XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907, ed. Melle, 1984.

Hua XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, hg. v. U. Panzer, 1987.

Hua XXX, Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11, ed. Ursula Panzer, 1996.

Hua XXXII, Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927, ed. Michael Weiler, 2001.

Hua XXXIII, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18), ed. Hrsg. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001.

Hua XXXIV, Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), ed. Sebastian Luft, 2002.

Hua XXXV, Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23, ed. Berndt Goossens, 2002.

Hua XXXVI, Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921), ed. Robin D. Rollinger en collaboration avec Rochus Sowa, 2003.

Hua XXXVIII, Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912), ed. Thomas Vongehr et Regula Giuliani, 2004.

Hua XL, Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918), ed. Robin D. Rollinger, 2009.

Hua XLI, Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935), ed. Dirk Fonfara. 2012.

XLIII/1, Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband I Verstand und Gegenstand Texte aus dem Nachlass (1909-1927), ed. Ulrich Melle und Thomas Vongehr, 2020.

AUTRES EDITIONS ET RECUEILS DE TEXTES DE HUSSERL :

Humat (Husserliana Materialen)

Humat I, Logik. Vorlesung 1896, 2001.

Humat II, Logik. Vorlesung 1902/03, 2001.

Humat III, Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03, 2001.

Humat IV, Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919, 2002.

Humat V, Urteilstheorie. Vorlesung 1905, 2002.

Humat VI, Alte und Neue Logik. Vorlesung 1908/09, 2003.

Humat VII, Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909, 2005.

Humat VIII, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte, 2006.

Humat IX, Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920, 2012.

Humat IX, Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920, 2012.

Humat X, Einleitung in die Phänomenologie. Vorlesung 1912, 2023.

Edmund Husserl: Briefwechsel, ed. K. Schuhmann & E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, 1994.

D'AUTRES EDITIONS

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (1938), ed. L. Landgrebe, Hamburg, Meiner Verlag, 1999.

Briefe an Roman Ingarden, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.

B.2. Les traductions françaises des œuvres de Husserl

Méditations Cartésiennes et les Conférences de Paris, nouvelle traduction sous la direction de M.-B. de Launay, Paris, P.U.F., 1994.

L'idée de la phénoménologie : cinq Leçons, trad. fr. A. Lowit, P.U.F., 2010.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I: Introduction générale à la phénoménologie pure, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre II: Recherches phénoménologiques pour la constitution, trad. fr. E. Escoubas, Paris, P.U.F., 1982.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre III: La phénoménologie et les fondements des sciences, trad. fr. D. Tiffeneau, Paris, P.U.F., 1993.

La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, trad. fr. H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964.

Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps, trad. fr. Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Million, 2003.

Logique formelle et logique transcendantale, trad. fr. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957.

Recherches Logiques I, Prolégomènes à la logique pure, trad. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1959.

Recherches Logiques 2. I-IV et V: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, trad. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1961 et 1962.

Recherches Logiques 3, t. III: Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, trad. fr. H. Elie, A. 1. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.R., 1963.

Articles sur la logique (1890-1913), trad. fr. J. English, Paris, P.U.F, 1975.

Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907), trad. fr. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998.

Sur la théorie de la signification, trad. fr. J. English, Paris, Vrin, 1995.

Expérience et jugement, trad. fr. D. Souche, Paris, P.U.F., 1970.

Husserl-Twardowski, Sur les objets intentionnels (1893-1901), trad. fr. J. English, Paris, Vrin, 1993.

Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918), trad. fr. J-F Pestureau et Antonio Mazzù, Grenoble, Jérôme Million, 2010.

De la synthèse passive, trad. fr. B Bégout et J. Kessler, Grenoble, Jérôme Million, 1998.

De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935), trad. fr. J-F Pestureau, Grenoble, Jérôme Million, 2007.

Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932). Sur l'intersubjectivité, trad.fr. N. Depraz et P. Vandavelde, Grenoble, Jérôme Million, 1998.

Sur l'intersubjectivité I, trad.fr. N. Depraz, Paris, P.U.F., 2001.

Sur l'intersubjectivité II, trad. fr. N. Depraz, Paris, P.U.F., 2001.

Philosophie première I. Histoire critique des idées, trad. fr. A. Kelkel, Paris, P.U.F. 2002.

Philosophie première. Théorie de la réduction phénoménologique, A. Kelkel, Paris, P.U.F., 1972.

Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927, trad.fr. J. Farges, Paris, Vrin, 2012.

Phénoménologie de l'attention, trad. fr. N. Depraz, Paris, Vrin, 2009.

Sur le renouveau, trad. fr. J. Laurent, Paris, Vrin, 2005.

Normativité et déconstruction. Digression dans les leçons sur l'éthique de 1920, trad.fr. M-H. Desmeules et J. Farges, Paris, Vrin, 2020.

La représentation vide, trad. fr. J. Benoist, Paris, P.U.F., 2003.

Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914), trad.fr. P. Ducat, P. Lang, C. Lobo, Paris, P.U.F., 2009.

B.3. Littérature secondaire sur Husserl

BÉGOUT, Bruce, *La réverbération logique. La phénoménologie des « Prolégomènes à la logique pure » de Husserl*, Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 99, n 4, 2001. p. 564-592.

BERNET, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris, P.U.F., 1994.

- *Conscience et existence*, Paris, P.U.F., 2004.

- « *Sur le sens de l'idéalisme husserlien : les modes d'être des objets et la conscience intuitive* », dans *La représentation vide*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris, P.U.F., 2003, p. 225-249.

- et KERN, Iso ; MARBACH Iso, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989.

BEYER, Christian, *Intentionalität und Referenz*, Paderborn, Mentis Verlag, 2000.

CROWELL, Steven, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

DEWALQUE, Arnaud, *Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de « logique pure »*, Les Études philosophiques, Janvier 2008, p. 97-115.

DOYON, Maxime, *Husserl on Perceptual Optimality*, Husserl Studies, 2018/34, p. 171–189.

- Quelle est la norme de la perception ?, Philosophiques, Volume 45, numéro 1, 2018, p. 271-278.

FARGES, Julien, *Le rôle du concept d'âme dans la fondation des sciences d'esprit. Entre phénoménologie, néokantisme et philosophie de la vie*, Archives de Philosophie 77, 2014, 631-648.

FISSETTE, Denis, « *Individualité et individuation des objets de pensée : remarques sur les Manuscrits de Bernau* », dans *Monde, structures et objets de pensée* ; édité par Jean-François Lavigne et al., Paris, Hermann, 2016.

FØLLESDAL, Dagfinn, *Noema and meaning in Husserl*, Philosophy and Phenomenological Research 50, 1990, p. 263-271.

HINTIKKA, Jaakko, *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1975.

HUANG, Di, « *Normativity and Teleology in Husserl's Genetic Phenomenology* », Husserl Studies 38, 2022.

GALLERAND, Alain, *Husserl et le phénomène de la signification*, Paris, Vrin, 2014.

MOHANTY, J. N., *Husserl's Theory of Meaning*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

MULLIGAN, Kevin et SMITH, Barry, *A Husserlian Theory of Indexicality*, Grazer Philosophische Studien, 28 (1):133-163, 1986.

LAVIGNE, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2004.

- *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Ideen I de Husserl*, Paris, 2009.

- « La prétendue 'neutralité métaphysique' des Recherches logiques : quelques leçons pour une théorie fidèle de ma première théorie phénoménologique de la connaissance », dans *La représentation vide*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Courtine, Paris, P.U.F., 2003, p.195.

SERON, Denis, *Objet et signification*, Paris, Vrin, 2003.

SMITH, David Woodruff et McINTYRE, Ronald, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, Kluwer, 1984.

- et McINTYRE, Ronald, « *Intentionality via Intentions* », *Journal of Philosophy*, vol. LXVIII/18, 1971, p. 541– 61.

- et THOMASSON, Amie Lynn (ed.), *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford, Oxford: Clarendon Press. 2005.

- *Husserl*, Abingdon, Oxon, Routledge, 2006.

SMITH, A. D., *Husserl and the Cartesian Meditations*, Londres et New York, Routledge, 2003.

- *Husserl and Externalism*, Synthese, 160, Springer, 2006, p. 313-333.

D'autres ouvrages

AMROISE, Bruno, et LAUGIER, Sandra (ed.), *Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, 2009.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. fr. Annick Jaulin et Marie-Paule Duminil, Paris, Flammarion, 2008.

- *De l'âme*, trad. fr. Richard Bodēus, Paris, Flammarion, 1993.

- *Seconds analytiques*, trad. fr. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2004.

AVICENNE, *Logica, (Logique du Šifā')*, texte latin, édition critique de la traduction médiévale par F. Hudry, Vrin, Paris, 2018, p. 206

- (Avicenna Latinus), *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Édition critique de la traduction latine S. Van Riet, Louvain, Éditions Peeters, 1980.

- Avicenne, *La Métaphysique*, trad. fr. Georges Anawati, Paris, Vrin, 1978.

BENOIST, Jocelyn, « *Sprachkritik ou sémantique : sur le schisme de l'école brentanienne* », Les études philosophiques 64, 2003/1, 35-52.

- *Sens et sensibilité. Intentionnalité en contexte*, Paris, Les éditions du cerf, 2009.

- *Éléments de la philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.

BOLZANO, Bernard, *Grundlegund der Logik, Wissenschaftslehre I-II*, Hamburg, Meiner, 1978.

- *Théorie de la science*, trad. fr. Jacques English, Paris, Gallimard, 2011.

BONNET, Christian, « Kant en Autriche : entre réception et rejet », *Austriaca* 78, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 135-136.

BOULNOIS, Olivier, *Lire « Le principe d'individuation » de Duns Scot*, Paris, Vrin, 2014.

BOUVERESSE, Jacques, *Le mythe d'intériorité*, Paris, Les éditions de Minuit, 1987.

BRISART, Robert et GAUVRY Charlotte, (éds.) *Perception et content. Le conceptualisme en question*, édité, C., Bruxelles, Éditions Ousia, 2016.

BURGE, Tyler, « *Belief de re* », dans *Forming the Mind*, Great Clarendon Street, Oxford University Press, 2007.

CARNAP, Rudolf, *Studies in Inductive Logic and Probability Volume I*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1971.

- *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Meiner, 1998.

CASSIRER, Ernst, *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, trad. fr. Pierre Caussat, Paris, Les éditions de Minuit, 1997.

- *Phénoménologie de la connaissance*, trad. fr. Claude Fronty, Paris, Les éditions de Minuit, 1972.

CAVAILLÈS, Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 2000.

CHISHOLM, Roderick, *Perceiving*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957.

- *The First Person, An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton Sussex, The Harvester Press, 1981.

COURTINE, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 1990.

- *La cause de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2007

CRANE, Tim, *Elements of Thought. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford, 2001.

- « Le contenu non conceptuel de l'expérience », dans *Conscience et représentation, Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit*, ed. A. Dewalque et C. Gauvry, Paris, Vrin, 2016.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011.

DEWALQUE, Arnaud (ed.), *Sur la théorie platonicienne des idées*, Paris, Vrin, 2021.

- « *Expérience perceptuelle et contenus multiples* », Bulletin d'analyse phénoménologique VII-1, 2011 (Actes 4), p. 153-185.

- et GAUVRY, Charlotte (ed.), *Conscience et représentation, Introduction aux théories représentationnelles de l'esprit*, Paris, Vrin, 2016.

DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, trad. fr. Gerald Sontag, Paris, Vrin,

EVANS, Gareth, *Collected Papers*, Oxford New York, Oxford University Press, 2002.

- *Varieties of Reference*, édité par John McDowell, Oxford New York, Oxford University Press, 2002 ; trad fr. (partielle) M. Leval-Duché, dans *Perception et content. Le conceptualisme en question*, édité par BRISART, R. et GAUVRY, C., Bruxelles, Éditions Ousia, 2016, (p. 79-169).

FORLIVESI, *La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri*, dans *Les études philosophiques*, 2002/I, 3-30.

FREGE, Gottlob, *Écrits logiques*, trad. fr. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971.

- *Kleine Schriften*, Hildesheim, Georg Olms, 2011.

GUILLAUME D'OCCAM, *Quodlibet I*, dans *Opera theologica IX. Quodlibeta septem*. Ed. J. C. Wey. Nova Iorque: The Franciscan Institute, 1980.

GRACIA, Jorge, *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, New York, Sunny, 1994.

von HELMHOLTZ, Hermann, «*Des progrès récents dans la théorie de la vision* », dans *Conférences populaires, volume 2*, trad. fr. Serge Nicolas, Paris, L'harmattan, 2008.

- «*Die Tatsachen in der Wahrnehmung* », dans *Schriften zur Erkenntnistheorie*, Wien, Springer, 1998.

HENRI DE GAND, *Quodlibet II*, édité par R. Wielockx, Leuven, Leuven University Press, 1983.

HERBART, Johann Friedrich, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*. Erster, synthetischer Teil. *SW V: 177-402*, *Sämtliche Werke*, G. Hartenstein (ed.), tomes III et V, Leipzig, Voss, 1906.

- *Ueber die Moeglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden*, *SW V: 91-122*.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1976.

- *Metaphysische Anfanggründe der Naturwissenschaft* dans *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.

- *Œuvres philosophiques en III volumes*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

KERN, Iso, *Husserl und Kant, Husserl und Kant : eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: M. Nijhoff, 1964.

LASK, Émil, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, trad. fr. Jean-François Courtine, Marc de Launay, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, 2002.

- *Gesammelte Schriften III*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1924.

de LAUNAY, Marc (ed.), *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2000.

de LIBERA, Alain, *La querelle des universaux*, Paris, Éditions du seuil, 2014.

- *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris. P.U.F.,

LOTZE, Hermann, *Logik*, Hamburg Meiner

- *Psychologie médicale*, trad. fr. Serge Nicolas, Paris, L'Harmattan, 2006.

McDOWELL, John, *Mind and the World*, Cambridge, Massachusetts, Harvard, 1996.

NATORP, Paul, *Psychologie générale*, trad.fr. Éric Dufour et Julien Servois, Paris, Vrin, 2007.

- « *Fondation objective et subjective de la connaissance* », dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, sous la direction de Marc de Launay, Paris, Vrin, 2000, p. 117-139.

- *Logique générale*, trad. fr. Éric Dufour, dans *Néokantismes et théorie de la connaissance*, sous la direction de Marc de Launay, Paris, Vrin, 2000

- *Philosophische Systematik*, Hamburg, Meiner, 1958.

- *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1910.

- *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls Prolegomena zur reinen Logik*. Kant Studien 6 (1-3), 1901, p. 270-283.

- « *Sur la théorie platonicienne des idées* », dans Arnaud Dewalque (ed.), *Sur la théorie platonicienne des idées*, Paris, Vrin, 2021.167.

MAIGNÉ, Carole, *Herbart*, Paris, Belin, 2007.

PORPHYRE, *Isagoge*, texte grec et latin, trad.fr. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, Vrin, 2020.

PERLER, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2004.

- *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003.

PRANTL, Herbert, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, Hirzel, 1855.

PUTNAM, Hilary, « *Signification et référence* », dans B. Ambroise et S. Laugier (ed.), *Philosophie du langage*. Signification, vérité et réalité, Paris, Vrin, 2009, p. 343-361.

RIBOT, THÉODULE, *La psychologie allemande contemporaine (École expérimentale)*, Paris, Librairie Germer Ballière, 1879.

RICKERT, Heinrich, *Les deux voies de la théorie de la connaissance*, trad. fr. Arnaud Dewalque, Paris, Vrin, 2007.

- *Science de la culture et science de la nature*, trad.fr. Anne-Helène Nicolas suivie de *Théorie de la définition*, trad. fr. Carole Prompsy et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1997.

- *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Berlin, De Gruyter, 2023.

- *Der Gegenstand der Erkenntnis 6. Auflage (1928)*, Berlin, De Gruyter, 2018.

RUSSELL, Bertrand, *Human Knowledge*, Abingdon, Routledge, 2009, p. 83.

RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

- *Collectes Papers, Volume I, Critical Essays*, Abingdon, Routledge, 2009.

SCHLICK, Moritz, *Théorie générale de la connaissance*, trad. fr. Christian Bonnet, Paris, Gallimard, 2009.

- *Sur le fondement de la connaissance*, trad. fr. D. Chapuis-Schmitz, dans *L'âge d'or de l'empirisme logique*, ed. C. Bonnet et P. Wagner, Paris, Éditions Gallimard, 2006.

SEARLE, John, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad fr. C. Pichevin, Paris, Les éditions de Minuit, 1985.

- *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, trad. fr. J. Proust, Paris, Les éditions de Minuit, 1982.

- « *The Phenomenological Illusion* », *Philosophy in a New Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

SELLARS, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*, California, Ridgeview, 1991.

STÖCKL, Albert, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters II et III*, Mainz, Franz Kirchheim, 1865.

STRAWSON, P. F., *Individuals*, Londres et New York, Routledge, 1971. *Les Individus : Essai de métaphysique descriptive*. Trad. fr. A. Shalom et P. Drong, Seuil, Paris, 1973.

- *Entity and Identity*, Oxford, Oxford University Press, 1997

STUMPF, Carl, *Erkenntnislehre*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1939.

- *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Berlin, 1907. « Phénomènes et fonctions psychiques » dans *Renaissance de la philosophie*, trad. fr. Denis Fiset, Paris, Vrin, 2006, p. 161

- *Raumvorstellung*, Amsterdam, E. J. Bonset, 1965.

SUAREZ, Francisco, *Disputes métaphysiques I,II,III*, trad. fr. Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998.

- *Fünfte metaphysische Disputation*, Texte et trad. Allemande Rainer Sprech, Hamburg, Meiner, 1976.

THOMAS D'AQUIN, *De l'esprit, Questions disputées sur la vérité, Question X*, trad. fr. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, Vrin, 1998.

- *Somme Theologique*, trad. fr. R. Bernard, Paris, Cerf, 1994.

- *Somme contre les gentils*, I-IV, trad.fr. Cryille Michon, Paris, Flammarion, 1999.

- « *Expositio super librum Boethii De Trinitate* », dans *Opera Omnia, Tomus L*, Roma Commissio Leonina ; Paris, Les éditions Cerf, 1992.

- *Summa Theologiae Prima Pars, 50–119*, Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas, vol. 14, Green Bay, Wisconsin, The Aquinas Institute, 2017.

- *Scriptum super Sententiis*, Paris, Lethielleux, 1956.

TUGENDHAT, Ernst, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

TWARDOWSKI, Kasimierz, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Munich, Philosophia Verlag, 1982 ; trad. fr. Jacques English, « *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations* », dans *Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1993, p. 85-200.

WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien*, Hamburg, Meiner, 2021.

- Qu'est-ce que la philosophie ?, trad.fr. Éric Dufour, Paris, Vrin, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie des Psychologie*, Berlin, Suhrkamp, 1984.

- *Philosophische Untersuchungen*, Berlin, Suhrkamp, 1984.

- *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, ,

- *Remarques sur la philosophie de la psychologie II*, trad. fr. G. Granel, Mauvezin, Éditions T.E.R., 1994.

WUNDT, WILHELM, *Éléments de Psychologie Physiologique*, Paris, Felix Alcan, 1886, p. 6.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Adı Soyadı : YUSUF YILDIRIM
Tez Başlığı : BRENTANO VE HUSSERL'DE YÖNELİMSELLİK VE BİREYLEŞME
Savunma Tarihi : 13/09/2024
Danışman : Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA
: PROF. Dr. Chrisitan BONNET

JÜRİ ÜYELERİ:

Ünvanı, Ad-Soyadı	İmza
Prof. Dr. Kenan Gürsoy	
Prof. Dr. Arnaud DEWALQUE	
Dr. Öğretim Üyesi Necati ILGICIOĞLU	
Dr. Öğretim Üyesi Julien Farges	

Prof. Dr. Ulun AKTURAN
Enstitü Müdürü