

**UNIVERSITÉ DE PARIS 1 – PANTHÉON-SORBONNE
UNIVERSITÀ DI PISA**



**ÉCOLE DOCTORALE
UFR 10 PHILO**

Doctorat en Philosophie

Philosophies contemporaines

**DOTTORATO DI RICERCA
IN "DISCIPLINE FILOSOFICHE"**

FEDERICO BOCCACCINI

FRANZ BRENTANO ET LE PRINCIPE DE RÉFÉRENCE INTENTIONELLE
Une étude sur la métaphysique et la philosophie de l'esprit de
Brentano à la lumière des derniers écrits (1905-1917)

Thèse dirigée par M. le Prof. Jocelyn BENOIST

Direttore di tesi Prof. Alfredo FERRARIN

Soutenue le 26 février 2011

Composition du jury:

M. le Prof. Jean-François COURTINE (Paris IV)

M. le Prof. Jocelyn BENOIST (Paris I)

Prof. Alfredo FERRARIN (Pisa)

Prof. Paolo SPINICCI (Milano)

PAGES LIMINAIRES

-RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

Dans ma thèse, je montre comment la notion d'intentionnalité chez Brentano est liée à une forme d'aristotélisme platonisante. Aussi bien sa théorie méréologique que sa théorie de la connaissance dépendent de cet élément platonicien. Dans la première partie, je montre que la notion d'intentionnalité se trouve déjà dans sa dissertation *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote* (1862), où Brentano adopte la distinction ontologique entre en soi/en l'autre, d'origine plus platonicienne qu'aristotélienne, pour en déduire, suivant un seul principe, les catégories d'Aristote. On retrouve la structure de la référence intentionnelle dans la notion de relation (*pros ti*), notion fondamentale pour définir le rapport entre la substance et l'accident en tant que rapport d'inhérence. Ensuite, je passe à montrer comment, grâce à ce modèle de relation métaphysique, Brentano va définir le rapport psychique comme « immanence », dans son ouvrage, *La psychologie d'Aristote* (1867), en pensant schématiquement le rapport d'immanence de l'objet dans l'âme par analogie à l'inhérence de l'accident dans la substance. Je montre comment cette idée dépend de l'usage des commentaires néoplatoniciens aux catégories par la distinction entre « être en un sujet » et « être dit d'un sujet », distinction décisive qui justifie l'immanence et l'inhérence par la relation d'attribution prédicative. La deuxième partie de mon travail est consacrée à la représentation et ses modes : l'intuitif et le conceptuel. La relation entre le sensible et l'entendement, absente dans sa première production, gagne dans les derniers écrits une attention plus particulière, même si fragmentaire. La troisième partie, *Apparence et réalité*, traite de la structure du jugement et de la théorie brentanienne de la vérité. Cette dernière partie est consacrée à son épistémologie et métaphysique. On y montre comment les principes brentaniens de la connaissance s'opposent à toute théorie épistémologique fondée sur la justification des nos croyances.

-TITRE EN ANGLAIS

FRANZ BRENTANO AND THE PRINCIPLE OF INTENTIONAL REFERENCE.

AN ESSAY ON BRENTANO'S METAPHYSICS AND PHILOSOPHY OF MIND IN THE LIGHT OF HIS LATER WORKS (1905-1917)

-RÉSUMÉ EN ANGLAIS

In this thesis, I show in what way Brentano's notion of intentionality is tied to a form of Platonising Aristotelianism. For both his mereological theory and his theory of knowledge depend on this Platonic element. In the first part, I show that the notion of intentionality is present as early as the dissertation *On the Several Senses of Being in Aristotle* (1862) in which Brentano takes up the ontological distinction between 'in itself' and 'in the other' which is of Platonic rather than Aristotelian stamp, in order to deduce from it, according to a single principle, the Aristotelian categories. The structure of intentional reference is found in the notion of a relation (a *pros ti*), which is a fundamental notion in the definition of the relation between substance and accident as a relation of inherence. I then move on to show how, in virtue of this model for a metaphysical relation, Brentano goes on to define the

psychological relation as a form of “immanence” in *The Psychology of Aristotle* (1867). There, he sets up, schematically, a relation of immanence of the object within the soul on the basis of the analogy with the inherence of the accident within the substance. I show how this idea arises from neo-Platonic interpretations of the distinction from the *Categories* between “being in a subject” and “being said of a subject”, a crucial distinction which justifies immanence and inherence through the relation of predicative attribution. The second part of my work is devoted to representation and its modes: the intuitive and the conceptual. The relation between the sensible world and our grasping of it, which is not dealt with in the earlier works, is given a most particular attention, however fragmentary, in the later works. The third part, *Appearance and Reality*, deals with the structure of judgement and the theory of truth. This last part is thus devoted to Brentano’s epistemology and metaphysics. We show how Brentano’s principles of knowledge are contrary to any kind of epistemology based on the justification of our beliefs.

-MOTS CLÉS : INTENTIONNALITÉ – RÉFÉRENCE – BRENTANO, FRANZ, 1838-1917- THÉORIE DES CONCEPTS – CONSCIENCE DE SOI - ARISTOTE – PHILOSOPHIE AUTRICHIENNE – PHÉNOMÉNOLOGIE.

- KEYS WORDS : BRENTANO, FRANZ, CLEMENS, 1838-1917- PHILOSOPHY, AUSTRIAN, 19TH CENTURY- PHENOMENOLOGY- INTENTIONALITY- REFERENCE, THEORY- CONCEPTS, THEORY- ARISTOTLE, LEGACY – SELF-KNOWLEDGE.

U.F.R.10 – Philosophie

Philosophies Contemporaines
EXeCO (Expérience et Connaissance)

-RÉSUMÉ SUBSTANTIEL EN ITALIEN

La tesi di dottorato, scritta in lingua francese e discussa presso l'università Paris 1, consiste di una lettura dell'opera del filosofo tedesco Franz Brentano (1838-1917) alla luce della sua produzione più tarda, definita “reismo” e spesso trascurata dalla critica. Contrariamente alla *communis opinio* che vuole l'intenzionalità in rapporto stretto con l'aristotelismo, si vuole sostenere la tesi secondo la quale il realismo aristotelico e l'intenzionalismo univocista siano tra loro incompatibili. Tale difficoltà viene mostrata come la causa della svolta che la riflessione brantiana ha maturato durante gli ultimi anni del suo lavoro e che ha coinciso con una maggior attenzione all'analisi del linguaggio e alla dimensione del soggetto. La maggiore novità consiste nel ritenere, al contrario della sua prima formulazione, che il riferimento mentale all'oggetto, ciò che Brentano chiama “riferimento intenzionale”, non sia una relazione reale fra due termini. Dopo il 1905, Brentano sosterrà che, in realtà, l'intenzionalità non è affatto una relazione, ma una quasi-relazione, qualcosa che si comporta in modo simile. Inoltre, ora egli sostiene che l'unico oggetto di pensiero è il reale, ossia solo le cose (*Dinge*) possono essere rappresentate, e per “cosa” egli intende un “individuo”. Pensare qualcosa non significa dunque porre la mente in relazione ad una oggettività, ma semplicemente descrive il nostro modo di pensare questa oggettività. L'intenzionalità, in ultima analisi, non dice nulla sull'oggetto, ma essa mostra *come* noi pensiamo (ossia ci riferiamo) all'oggetto. A questa posizione fanno seguito due tipi di ricerche : la prima di natura psicologica che verte su l'approfondimento dello strato rappresentativo della coscienza e la varietà dei suoi modi; la seconda di natura metafisica concernente la struttura del reale costituito da sostanza et accidenti, ma a differenza di Aristotele, Brentano riformula la teoria della sostanza invertendo il rapporto di fondazione : è la sostanza ad essere parte dell'accidente e non il contrario.

Mostrando l'impianto principalmente metafisico dell'intera filosofia brentiana, viene attenuata l'importanza del primo quadro psicologico e intenzionalista che passerà invece in eredità alla sua scuola e che dipende precisamente da un residuo neoplatonico : la possibilità di pensare l'essere della cosa come separato dalla sua presenza alla coscienza. Tale possibilità viene rinvenuta nella linea avicenniana-scotista dove viene messa in evidenza ciò che si potrebbe chiamare la “priorità di una apprensione precategoriale” o “preoggettiva” dell'oggetto e della sua oggettività. Dunque la realtà effettiva viene separata dalla *realitas* della

cosa. Ciò introduce la possibilità di una conoscenza non dell'ente in quanto tale ma dell'ente in generale. Il piano psicologico e intenzionalista e quello metafisico aristotelico sono entrambi presenti nell'opera di Brentano e la sua ultima formulazione della teoria delle categorie è chiaramente platonizzante, ma i rapporti tra il reale e il pensato si configurano diversamente : mentre nella sua prima produzione il quadro intenzionalista tendeva a moltiplicare i piani della realtà dando possibilità ad una pluralità di sensi dell'essere, nella seconda fase Brentano accentua il suo nominalismo e tenta di ridurre tutti i contenuti di pensiero rivolti alle non-cose a semplici nomi, non interessandosi più alle “oggettualità” mentali ma solo ai modi di riferimento dell'atto ad un reale che si presenta ora come strettamente univoco. Il fatto che noi pensiamo cose diverse (gli oggetti esistenti, i non esistenti, quelli impossibili, le astrazioni, gli universali, etc.) non dipende dal diverso modo in cui il reale si manifesta ma dai diversi modi in cui noi pensiamo il reale, ora concettualmente, ora intuitivamente, e ci riferiamo ad esso o direttamente (*modus rectus*), oppure lateralmente (*modus obliquus*). L'autore mostra come una traccia di neoplatonismo presente nell'interpretazione dei testi aristotelici del giovane Brentano abbia condizionato così la sua prima formulazione dell'intenzionalità conducendolo alla teoria dell'*immanenza* psichica e come questa nuova posizione conduce il filosofo tedesco ad una esigenza di analisi del rapporto tra intuizioni e concetti.

Dopo una introduzione, la tesi si presenta divisa in tre parti e una conclusione. La prima parte è dedicata al rapporto tra intenzionalità mentale e riferimento semantico, al suo sviluppo nell'opera dell'autore e all'analisi dei motivi concettuali che lo hanno condotto, intorno al 1905, ad abbandonare la teoria dell'intenzionalità contenuta nella sua opera più celebre la *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874). Si mostra come la teoria della relazione di origine aristotelica sia alla base tanto della prima definizione dell'intenzionalità in quanto relazione mentale, quanto della sua revisione, esplicitando in questo modo la differenza di segno tra la filosofia della mente di Brentano e quella di Husserl.

La seconda parte è dedicata alla rappresentazione e ai suoi due modi : le intuizioni e i concetti. La relazione tra il sensibile e l'intelligibile, assente nella prima produzione di Brentano, trova negli ultimi scritti una attenzione particolare, anche se frammentaria, che va a definire le condizioni antepredicative della conoscenza.

La terza e ultima parte è dedicata alla distinzione tra apparenza e realtà. In essa viene analizzata la struttura del giudizio e la teoria brentaniana della verità. Questa parte è

consacrata alla sua epistemologia e metafisica. Boccaccini mostra come i principi della conoscenza in Brentano si oppongano a tutte le teorie epistemologiche basate sulla giustificazione delle nostre credenze. Il concetto di “evidenza”, di origine cartesiana, nella filosofia brentaniana, è anteriore a quello di verità. Vi sono delle conoscenze che non chiedono di essere giustificate, non perché esse siano vere, ma bensì perché esse sono evidenti per sé. Così il concetto di conoscenza non implica necessariamente né quello di credenza, né quello di verità. La conseguenza è che la conoscenza evidente è un termine primitivo, a differenza ad esempio della strategia platonica esposta nel *Teeteto* dove invece si scompone la conoscenza in una credenza vera giustificata. Boccaccini suggerisce come in Brentano questa rilettura della nozione cartesiana di “evidenza” si mostra prossima, fino a convergere, alla distinzione aristotelica tra conoscenza e ignoranza dei principi. Poiché ciò che può essere spiegato, ossia giustificato, può essere analizzato, allora ciò che non può essere scomposto è primo, semplice e indefinibile. Esso è “principio” poiché è ciò da cui si deve partire, di esso dunque non vi è una teoria che implica verità o falsità poiché ogni teoria epistemica dipende da esso : o lo si coglie, oppure lo si ignora. Emerge come principio e fondamento dell'epistemologia brentaniana il concetto di *Selbst*, che l'autore distingue accuratamente da quello della tradizione della metafisica idealista tedesca.

Il candidato con la sua analisi intende colmare una lacuna nella letteratura secondaria esistente su Brentano mostrando come questo autore non sia solo il filosofo dell'intenzionalità, ma si tratti invece di un pensatore complesso, capace di trattare argomenti ontologici, logici e gnoseologici classici tra i più problematici della storia della filosofia, evidenziandone la sua capacità nel restituirli in modo originale.

In questo lavoro si vuole mettere in luce le difficoltà di lettura degli ultimi scritti di Brentano, e si mostrano le divergenze dalle dottrine aristoteliche, la differenza che separa il brentanismo dal kantismo, che tuttavia costituisce per Brentano l'antagonista filosofico per eccellenza, punto questo mai messo in luce dalla critica evitando questo confronto tuttavia necessario, e infine viene autonomizzata la figura di Brentano in rapporto a quella del suo allievo più celebre, Husserl, descrivendo un percorso parallelo da noi denominato : *fenomenologia brentaniana*.

Lo studio degli scritti di Franz Brentano che compongono la parte metafisica della propria psicologia o fenomenologia e che definiamo come “ontologia materiale”, coprono

l'arco di anni che va dal 1905 al 1917 e sono stati raccolti e pubblicati come *Kategorienlehre* (1933), *Psychologie II* (1911) e *Psychologie III* (1928) e *Philosophische Untersuchungen zur Zeit, Raum und Kontinuum* (1976). In particolare in essi le analisi del filosofo si concentrano sull'universalità dell'intuizione come modo della presentazione, sul problema dell'astrazione degli oggetti generali intesi quali universali, generi e specie, sull'intuizione della temporalità e della spazialità quali determinanti la nozioni di corpo e cosa e sulla riforma della teoria aristotelica della sostanza e dell'accidente. Inoltre facciamo riferimento al progetto più maturo di psicologia descrittiva svolto durante le lezioni viennesi e pubblicato postumo nel volume dal titolo *Deskriptive Psychologie* (1982), esso resta di fondamentale importanza per capire il passaggio alla cosiddetta fase *reista* che lo conduce all'approfondimento della propria ontologia, strettamente intrecciata alla parte psicologica della sua filosofia. In generale la tesi che presentiamo è che la cognizione dell'essere, inteso come ciò che vi è, pur essendo colta dalla parte intellegibile alla quale gli ultimi scritti sono rivolti, è inseparabile dall'intuizione. Tale contenuto va inteso quale residuo materiale dell'astrazione per mezzo della "*innere Wahrnehmung*". Dunque l'intenzionalità è chiamata a descrivere quale nozione base tale relazione. Maturati in diversi anni e in modo discontinuo tali scritti vanno interpretati e confrontati con quel contesto di pensiero storicamente poco in luce e concettualmente frastagliato che può essere raccolto sotto la voce di "*età protofenomenologica*". Franz Brentano, prendendo le mosse da una rinnovata attenzione verso Aristotele, fonda una vera e propria scuola i cui allievi più noti sono stati Alexius Meinong, Kazimierz Twardowski, Edmund Husserl, Anton Marty, Carl Stumpf e Christian von Erhenfels, la cosiddetta scuola brentaniana. Pensatore indipendente e dai vasti interessi tenne lezioni e pubblicò opere non solo di psicologia ma di etica, estetica, storia della filosofia, filosofia della religione e metafisica.

Molte delle questioni che troviamo dibattute nelle sue riflessioni vanno dunque interpretate contestualmente ed occorre debitamente tener conto delle dispute interne alla scuola in cui si formavano e circolavano le nuove idee e il nuovo linguaggio fenomenologico se si vuole avere una storia concettuale priva di ombre.

Che la fenomenologia sia stata una delle più lunghe e significative narrazioni filosofiche del XX secolo e che la molteplicità di interpretazioni a cui ha dato e continua a dare vita non siano che il segno di una vitalità che le appartiene fin nella sua radice è un fatto talmente ovvio che non ha bisogno di alcuna dimostrazione. Tuttavia in cosa possiamo indicare questo qualcosa che differenzia la fenomenologia dalle altre narrazioni filosofiche? Non credo di

suscitare reazioni troppo contrarie se affermo che un tratto peculiare e caratterizzante della fenomenologia sia la nozione di *intenzionalità*. La relazione intenzionale è uno dei concetti fondamentali della fenomenologia. E' lo stesso Edmund Husserl (1859-1938) ha dichiararlo più volte nei suoi scritti, fin dal testo che può datarne la nascita, le *Ricerche Logiche*, pubblicate in due volumi rispettivamente nel 1900 e nel 1901. Probabilmente presentare la fenomenologia solo sotto la luce della nozione di intenzionalità apparirà come una scelta riduttiva e marginale –cosa che naturalmente non vuol dire essere riduttivi e marginali– poiché tale nozione sembra ormai acquisita come un fatto ovvio nella costituzione di tale tradizione. Se così è dunque sarà facile trovare una risposta ad esempio alla domanda: cosa esprime la nozione di intenzionalità? Che il tema filosofico dell'intenzionalità abbia dato inizio alla narrazione fenomenologica è divenuto un fatto ovvio ma non è mai stato un fatto banale, non lo era per i primi fenomenologi e non deve esserlo per noi oggi e dunque è un fatto che richiede un chiarimento e come tale esige un'analisi filosofica. Supponiamo ora di non sapere nulla sulla fenomenologia – o di sapere quel poco che tutti noi sappiamo- e di sospendere qualsiasi giudizio o affermazione che ci porterebbe ad una definizione strettamente formale della nozione di intenzionalità. Concentriamoci come punto di partenza su ciò che ognuno di noi intende quando usa tale nozione e mettiamo da parte per il momento ciò che hanno detto i filosofi. Qualsiasi cosa si intenda per *intenzionalità* sappiamo dall'uso che ne facciamo che questo termine ci parla in un qualche modo di qualcosa che è in relazione con il nostro pensare –di fatto ciò che pensiamo–, e che tale relazione dunque disegna il nostro orizzonte di apprendimento del mondo, e di rovescio lascia che il mondo ci appaia. Tale campo è ampio quanto è ampia l'esperienza che possiamo fare in esso e dunque, detto per inciso, ne misura anche i limiti. I limiti dell'intenzionalità sono anche i limiti del mondo, almeno del nostro mondo. Possiamo fare dunque una prima distinzione che ci aiuterà ad addentrarci in queste ricerche. Quando parliamo di *intenzionalità del pensiero* stiamo affermando due cose: la prima è che *si pensa qualcosa*, la seconda è che *qualcosa esiste* fosse anche solo come oggetto di pensiero. Questo è ciò che dovrebbe caratterizzare la fenomenologia come stile filosofico e stabilirne dunque i criteri per la sua definizione. Un atteggiamento fenomenologico dovrebbe essere tale se soddisfa tali criteri; uno di natura cognitiva, il quale è chiamato a rispondere alla domanda del tipo: che cosa è che si pensa?, l'altro di natura ontologica, chiamato a rispondere alla domanda: che cosa esiste? La nozione di *intenzionalità*, presa in senso ampio, intreccia e attraversa sia un limite ontologico che uno cognitivo, stratificando il concetto di essere. Come è noto fu Franz Brentano che

reintrodusse nella storia della filosofia dopo una lunga pausa la nozione di intenzionalità, anche se egli non usa il sostantivo *Intentionalität*, ma usa prevalentemente la sua funzione aggettivale parlando di *intentionale Beziehung* e di *intentionale Inexistenz*. L'ontologia materiale, in senso ampio, concerne i giudizi sintetici *a priori* e si fonda sul concetto di *a priori* materiale, insito in Brentano ma portato a piena chiarezza da Stumpf e Husserl. Vorremmo mostrare che una ontologia materiale riportata alle sue radici altro non è che una esplicazione del fenomeno dell'intenzionalità. L'ontologia descrive la struttura dell' essere secondo ciò che è. E' detta formale se la descrizione perviene esclusivamente alla forma necessaria e ai concetti formali dell'essere, in particolare alle sue strutture, come la relazione intero-parte, indipendentemente dai singoli enti. E' detta materiale quando essa cerca di stabilire che cosa esiste, cioè cerca di redigere un catalogo dell'essere. Ad esempio stabilire se nozioni, come universali e proprietà, si riferiscano a qualcosa nel mondo, questione che prenderemo in esame nel presente lavoro. La posizione di Brentano circa gli universali è particolarmente articolata: egli afferma che esistono solo cose individualmente determinate, ma che noi pensiamo sempre solo in modo generale. Dunque gli universali e le proprietà non esistono come oggetti nel mondo ma solo come atti del nostro pensiero. In un certo senso dunque, in quanto di fatto pensiamo in modo generale, essi esistono come oggetti del nostro riferimento. La strategia di Brentano, nella sua fase reista, sarà quella di non parlare di oggetti intenzionali generali ma di atti di pensiero generali ottenuti per astrazione. Definiamo questa posizione con il nome di *nominalismo descrittivo* o *fenomenologico*. Tale nominalismo è una posizione intermedia tra il nominalismo austero e il realismo. Si può tentare un accostamento con la posizione rappresentata dal *particolarismo* di D. M. Armstrong. Difatti gli universali non sarebbero che *particolari astratti*, ma a differenza di Armstrong, essi non esistono ma si manifestano nel fenomeno del riferimento intenzionale e sono irriducibili al fenomeno della predicazione. Essi devono essere compresi come atti di significazione. Per questo definiamo tale nominalismo come *descrittivo* o *fenomenologico*, poiché solo la descrizione degli atti di pensiero, nel senso della *psicologia descrittiva* di Brentano, ha tentato di dar conto, in una teoria descrittiva pura, della struttura generale degli atti mentali. Si intende inoltre con la nozione di *descrittivo* il modo secondo cui noi ci rivolgiamo al mondo e che possiamo restituire attraverso l'analisi del nostro apparato concettuale, nel modo illustrato da Strawson. La nozione di *Vorstellung*, cardine concettuale della psicologia brentaniana, esprime, nel suo significato ampio, il mondo ordinario del senso comune che è alla base delle nostre credenze e della forma di vita umana. La seconda parte è dedicata al

rapporto tra intuizioni e concetti. Si presenta un'interpretazione della nozione di contenuto (*Inhalt*) nella filosofia del pensiero di Franz Brentano in quanto nozione cognitiva così come essa è venuta a stabilirsi nell'ultima fase della sua riflessione in merito, in particolare, al riferimento intenzionale (*intentionale Beziehung*). Per quel che concerne l'opposizione tra concettuale e non-concettuale rispetto la natura del contenuto mentale va detto che essa trova la sua prima radice nella relazione tra *Sinn* e *Bedeutung*, così come è stata impostata in modo classico da Frege.¹ Secondo una certa tradizione il *Sinn* (senso) è la condizione di possibilità della *Bedeutung* (riferimento). Questa idea non dice qualcosa solo sulla natura del significato, essa esprime anche un'immagine sulla natura del pensiero ed è da questo punto di vista che deve attirare la nostra attenzione. Nel corso del XX secolo la teoria del significato ha trasformato radicalmente il modo in cui i filosofi discutevano di conoscenza del mondo. Secondo questa nuova visione, è l'uso corretto delle regole grammaticali e dei significati che permette l'accesso al pensiero e alla realtà, dunque l'analisi del significato sarà il metodo stesso della filosofia e la mancanza di attenzione a questo uso produrrà solo distorsioni e false conoscenze tanto di noi stessi, quanto di ciò che ci circonda. Michael Dummett, ad esempio, sulla scorta di questo principio ha sostenuto la priorità della filosofia del linguaggio su ogni altra parte della filosofia indicandola come nuova "filosofia prima".² Tuttavia questo paradigma ha iniziato a incrinarsi intorno agli anni cinquanta, quando si sviluppò ad Oxford la filosofia del linguaggio ordinario e l'influenza del neopositivismo viennese si stava lentamente spegnendo.³ Le risorse che la filosofia trovava nel linguaggio formale della logica per risolvere problemi concettuali, nella linea di Russell e Carnap, si andava adagio indebolendo a causa di questioni emerse precisamente dalla riflessione sulla natura del riferimento, come l'indessicalità, il contesto, i nomi propri, tutti punti sui quali proprio l'analisi del linguaggio ordinario aveva riportato l'attenzione.⁴ Inoltre, l'azione di erosione

¹ Ovviamente mi sto riferendo qui al saggio di Gottlob Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» C (1892) pp. 25–50. Ora in G. Patzig (a cura di), *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, pp. 38–63; trad. it. di E. Picardi, *Senso e significato*, in C. Penco e E. Picardi (a cura di) *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, Laterza, Roma-Bari 2001.

² Michael Dummett, *Frege* in P. Edwards (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. III, McMillan, New York 1967.

³ È difficile isolare ed individuare una singola causa per un cambiamento di paradigma. Si può certamente sottolineare l'influenza delle riflessioni di Gilbert Ryle e di John L. Austin i cui lavori iniziano a partire dagli anni '30 e che nascono nel seno della tradizione della *Common-sense Philosophy* di G. E. Moore. Due fatti, però, possono essere ritenuti significativi: la traduzione in inglese degli scritti di Frege, in P. Geach-M. Black (a cura di), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Philosophical Library, New York 1952; e la pubblicazione, con traduzione in inglese a cura di G.E.M. Anscombe, di L. Wittgenstein *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigation*, Basil Blackwell, Oxford 1953.

⁴ Si deve all'opera di Gareth Evans, il cui contributo fu parte importante di questo lavoro di riesame dei fondamenti della filosofia analitica, l'aver portato, grazie anche al contributo di Michael Dummett e Saul Kripke,

sulla priorità del *Sinn* in teoria della conoscenza fu in parte condotta, in modo antagonista, dalla nascente filosofia della mente, la quale non riusciva ad accettare di ridurre la natura degli stati mentali a semplice problema semantico e così dover ritenere che noi possiamo esplicitare il carattere intenzionale delle nostre credenze e di altri nostri atti mentali facendo riferimento esclusivamente a certe caratteristiche del linguaggio, sostenendo al contrario che vi fosse qualcosa nell'espressione di un pensiero irriducibile all'analisi del suo significato.⁵ Sono così nati molti studi e libri che hanno riformato, non solo la lettera, ma anche lo spirito su cui il paradigma classico si era consolidato, richiedendo agli studiosi un ritorno alle fonti e una nuova lettura di quel dibattito che alla fine dell'Ottocento contrappose psicologia e logica, mente e significato. L'opera di Franz Brentano va illuminata sotto questa luce ed è in questa prospettiva che ho scelto di presentare questa analisi dell'uso della nozione di "contenuto" come emerge inizialmente nella *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874) e in altre sue opere successive. L'uso brentaniano di "contenuto" dipende dal senso dell'espressione "riferimento intenzionale" poiché il contenuto è sempre contenuto di un atto intenzionale. Dobbiamo allora rivolgere prima la nostra attenzione su questa nozione per poter introdurre poi quella di contenuto.⁶ Per quanto possa sembrare paradossale in Brentano l'uso di "intenzionale" non coincide con quello di "psichico", se per psichico intendiamo un processo interno o una operazione della mente. Da questa mia affermazione, di cui devo giustificare la ragione, dipende l'interpretazione che daremo della nozione di "contenuto". Ora, la maggior parte della filosofia della mente contemporanea intende con "intenzionale" qualcosa che si oppone ad un processo fisico, qualcosa di relativo alla coscienza, sinonimo di stato mentale, processo interno o soggettivo.⁷ L'aggettivo "intenzionale" è venuto così a

il modello descrittivista russelliano alla sua crisi. Per Evans, non solo il senso non coincide con la descrizione definita dell'oggetto, ma per avere senso dobbiamo avere ciò che egli chiama «*discriminating conception*» di un oggetto, il che richiede un ruolo attivo del riferimento e della percezione nella formazione del senso. Cfr. G. Evans, *The Varieties of Reference*, J. McDowell (a cura di), OUP, Oxford 1982.

⁵ Esempio per questo dibattito è il carteggio tra Roderick Chisholm e Wilfrid Sellars sull'intenzionalità. Vedi *Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality*, in H. Feigl, M. Scriven -G. Maxwell (a cura di), *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, ("Minnesota Studies in the Philosophy of Science" II), University of Minnesota Press, Minneapolis 1958, pp. 510-520, poi ristampato in A. Marras (a cura di), *Intentionality, Mind and Language*, Univ. of Illinois Press, Chicago 1972, pp. 214-248; tr. it. di C. Gabbani, *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, XX-L (2007), pp. 105-145. Per una ricostruzione storica del passaggio dalla filosofia del linguaggio a quella della mente, ossia ciò che viene comunemente definita *svolta cognitiva* della filosofia analitica, vedi T. Burge, *Philosophy of Language and Mind :1950-1990*, «The Philosophical Review», CI (1992) pp. 3-51; tr. it. di A. Paternoster, *Linguaggio e mente*, Deferrari, Genova 2005. Cfr. anche T. Burge, *Philosophy of Mind: 1950-2000 (1992, addenda 2005)*, in T. Burge, *Foundations of Mind*, OUP, Oxford 2007, pp. 440-464.

⁶ Per una introduzione alla nozione di intenzionalità in fenomenologia, mi permetto di rinviare a F. Boccaccini, *Intenzionalità*, in E. Ferrario (a cura di), *Le voci della fenomenologia*, Lithos, Roma 2007, pp. 184-201

⁷ Ad es. J. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP, 1983, e Id. *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (USA) 1992; tr. it. di S. Ravaoli, *La riscoperta della mente*, Bollati

indicare qualcosa di contrapposto al reale, dove con reale si intende “ciò che esiste”. E in questo senso spesso si parla di oggetti intenzionali come di oggetti non esistenti o puramente mentali. Se si volesse fare un gioco d’astuzia, si potrebbe osservare che “ciò che è mentale” non è meno “reale” di ciò che esiste, dopotutto come poter negare realtà alla nostra mente e ai suoi atti? Si porterebbe così la discussione sulla differenza tra ciò che è reale e ciò che esiste e sui diversi sensi del termine “essere”, cercando di salvare l’intenzionalità con un gioco di prestigio linguistico. La conseguenza di questo gesto è una moltiplicazione degli strati dell’essere, il che è una soluzione rispettabile, e buona parte della fenomenologia analitica contemporanea l’adotta, salvo il fatto che Brentano stesso fu il primo a rifiutare questa soluzione, che chiameremo *intenzionalista*. In realtà, come precisa nella fase più tarda della sua riflessione, Brentano non vide alcuna differenza tra l’uso di “essere” e quello di “esistere”, anche se il senso comune e il linguaggio ordinario giustificano questa distinzione quando distinguono l’uso dei verbi *sein*, *bestehen*, *existieren*, e le espressioni *es gibt*, *es kommt vor*, *es trifft sich*, tanto che filosofi come Bolzano, seguito in questo da Meinong e Höfler, ne hanno tratto, secondo Brentano, una bizzarra variante della teoria della molteplicità dei significati dell’essere d’Aristotele.⁸ In realtà, come mostrerò, Brentano stesso si concesse in un primo momento una ambiguità trattando la nozione di contenuto che egli interpretò come *parte separabile unilateralmente dell’atto*. In ogni caso, ciò che Brentano intende dire quando afferma che l’intenzionalità è il segno del mentale (*Merkmal des Mentalen*), è che un

Boringhieri, Torino 1994. Per un approccio differente e più vicino alla prospettiva qui presentata v. T. Crane, *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, OUP, Oxford 2001; tr. it. di C. Nizzo, *Fenomeni mentali*, Raffaello Cortina editore, Milano 2003.

⁸ Cfr. F. Brentano, *Über die absonderliche Unterscheidung von Existenz und Sein*, 22/3/1916, in *Kategorienlehre*, A. Kastil (a cura di), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, pp. 26-31. In un dettato precedente di alcuni anni, Brentano aveva distinto tra il concetto di esistente e quello di reale, dove “esistente” nel senso di “è” o “c’è” voleva dire affermare qualcosa in modo corretto, ossia in senso posizionale e non in senso predicativo, poiché l’essere non è un predicato reale. «Sollen wir nun sagen, der Begriff “Existierendes” im eigentlichen Sinne sei der Begriff des Realen oder der Substanz? Keineswegs! -Existierendes (im eigentlichen Sinne) ist entweder kein Namen, der etwas nennt, sondern sagt so viel als “richtig positiv Gedachtes”, “richtig Anerkanntes”». *Der Name existierend und seine Äquivokation*, sett. 1904, in F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus (a cura di), Felix Meiner Verlag, Leipzig 1930, pp.76-80. Si noti che i passi non sono in contraddizione poiché Brentano non associa mai il termine *Reales* a quello di *Sein*. Vi è una differenza reale tra ciò che è fuori dalla mente, essere in senso autentico, e ciò che è nella mente, essere in senso logico e dunque inautentico. Si può affermare “un centauro è”, nel senso di voler affermare che qualcuno sta pensando un centauro, mentre affermare che la non esistenza del centauro è, è semplicemente affermare un non-senso. In questo modo la parola “esistenza” si comporta come un elemento sincategorematico. Osserverà ancora Brentano che «“dire un *di* non è”, “un *ma* non è”, ha tanto poco senso quanto “un *poturi-nugolon* non è”». (*Obietti veri e fittizi*, App. IX, in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt II, Von der Klassifikation psychischer Phänomene*, tr. it. a cura di L. Albertazzi, *Psicologia dal punto di vista empirico 2*, Laterza, Roma-Bari 1997, p.138) L’errore che Brentano imputa a Bolzano è di aver moltiplicato lo strato dell’essere logico, trattando l’impossibilità, la possibilità, la negazione ecc., come se fossero nomi di cose, e dunque si potesse così affermare o negare la loro esistenza. Ma di ciò che manca di realtà individuale non si può predicare nulla in modo sensato, neanche la sua non esistenza. Si tenga presente che qui il problema non è stabilire se un oggetto esiste o non esiste, ma a quali condizioni una proposizione esistenziale è sensata o insensata.

atto mentale per esser tale deve riferirsi ad un contenuto e essere diretto verso un *Objekt (die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt)*.⁹ Questo non significa che l'intelletto sia presente in ogni attività della coscienza tanto da creare i propri oggetti. Intendendo le sue parole in questo modo si rischia di ripiegare l'intera attività mentale sotto il solo lavoro del concetto. Dall'affermare che tutta l'attività mentale non può essere altro che intenzionale, non segue che tutta la vita cosciente sia concettuale. Certo, anche Brentano oppone il fenomeno psichico al fenomeno fisico, ma da ciò non segue che esistono due mondi, quello della coscienza e quello fisico. Esiste solo un mondo, quello fisico, che si manifesta fenomenicamente, e noi come parti di questo mondo abbiamo la capacità di riferirci ad esso con la nostra attività di pensiero. Anzi, rispetto al mondo fisico noi siamo caratterizzati proprio da questo elemento, e i fenomeni mentali, a differenza di quelli fisici che possono essere solo apparenti, sono gli unici di cui possiamo avere immediata certezza. Posso avere una illusione ottica e vedere qualcosa che non esiste, ma non posso allo stesso tempo vedere e non vedere qualcosa.¹⁰ Si tratta di capire che noi abbiamo atti mentali così come alcuni animali hanno il fiuto o hanno la capacità della vista notturna. Così allora come non si può sostanzializzare il fiuto di una volpe o la vista di una civetta alla ricerca di una preda, così non lo si dovrebbe fare neanche per l'intenzionalità. Non possiamo dire che il fiuto della volpe o la vista della civetta *esistono*, diremo piuttosto che la volpe *possiede* un olfatto molto sviluppato e la civetta *ha* una vista acuta che le consente di cacciare di notte. In questo senso qualsiasi agente cognitivo *possiede* la capacità di riferirsi a *qualcosa*, ma l'intenzionalità non esiste in sé separata dalle nostre capacità cognitive o come capacità speciale. Il contenuto non è una entità ma è parte di un *Inhaben*.¹¹ L'intenzionalità non è un

⁹F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), Oskar Kraus (a cura di), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971; trad. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico* 1, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 154.

¹⁰ Si potrebbe obiettare che, ad esempio, nel caso della figura *duck/rabbit* allo stesso tempo io vedo e non vedo qualcosa. Tuttavia è scorretto usare tale esempio in questo modo poiché in questo caso all'atto mentale del vedere deve seguire quello, cognitivamente superiore, del riconoscimento (interpretare la figura ora come una cosa, ora come un'altra). L'oggetto non si modifica, ciò che si modifica è la mia interpretazione dell'oggetto. Ma non si modifica nemmeno il mio atto di vedere poiché io non vedo in un altro modo, ma vedo la stessa cosa in modo diverso. Siamo in questo caso in presenza di due atti, o di un atto composto, ciò che in termini contemporanei si distingue in *seeing-that* e *seeing-as*. Brentano è interessato alla natura del semplice atto di vedere, al *seeing-that*. In questo senso Brentano intende l'atto mentale come una presenza, qualcosa che c'è o non c'è, in modo simile a come Aristotele intende la sensazione. Io posso interpretare ciò che vedo, ma non posso interpretare l'atto di vedere, o vedo oppure non vedo.

¹¹Già dal 1901 Brentano sembra preferire altri termini a quello di intenzionalità, probabilmente per fugare eventuali fraintendimenti ontologici a cui poteva dare luogo. Infatti scrive nel dettato registrato come Ps 86 che con attività dell'anima si deve intendere un «avere-presente mentalmente (*geistiges Gegenwartig-Haben*) o come *geistiges Inhaben* o relazione intenzionale o qualcos'altro. Per brevità e chiarezza lo chiameremo avere-oggettivo (*Gegenständlichhaben*) e il correlato essere-oggettivo (*Gegenständlichsein*)». F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, R. M. Chisholm-W. Baumgartner (a cura di), Felix Meiner Verlag, Leipzig 1982, p.

processo mentale nel modo in cui la digestione è un processo fisico. L'intenzionalità è una proprietà del mentale così come l'estensione è una proprietà dei corpi. L'intenzionalità dunque, nel senso che ho precisato, non è qualcosa di psicologico. L'intenzionalità è una struttura di comportamento¹² o, con le nostre parole, un dispositivo. Un dispositivo che ci pone direttamente in relazione con l'oggetto. Ma di questo oggetto noi pensiamo qualcosa. Tale qualcosa (*etwas*) è dunque ciò che possiamo definire preliminarmente il *contenuto di un pensiero*. Dobbiamo fare inoltre una seconda distinzione. Il concetto di *contenuto* di cui Brentano fa uso è spesso confuso con l'oggetto immanente. E questo a sua volta è spesso ritenuto un mezzo per pensare l'oggetto trascendente. Oppure si ritiene che la relazione dell'atto trova il suo limite nel contenuto stesso, per meglio dire esso si riferirebbe ad una presenza interna alla mente anziché al mondo esterno. Da qui l'accusa di mentalismo e rappresentazionalismo, se non l'errata etichetta apposta sulla sua filosofia di "psicologismo". Insomma, posti in questa condizione ci è chiesto di concepire il contenuto o come una sorta di concetto empirico, oppure come un oggetto di tipo particolare, un oggetto immanente. In entrambi i casi il risultato è il medesimo: parlare di contenuto non concettuale in Brentano sarebbe come parlare di un ferro ligneo, una *contradictio in adiecto*. La relazione tra mente e mondo sarebbe sempre mediata da un terzo elemento. Ma io non credo che Brentano volesse esprimere questa idea quando reintrodusse nel dibattito filosofico il concetto di riferimento intenzionale, come del resto anch'egli preciserà contro coloro i quali ne diedero questa interpretazione. Ricordiamo che il contenuto è l'*intentum* dell'*intentio*. Poiché l'intenzionalità è un atto di percezione, questo *intentum* sarà il percepito, il *perceptum* dell'atto. In una lettera al suo allievo Anton Marty, Brentano infatti precisa che si deve distinguere tra contenuto e oggetto immanente di una rappresentazione (*Inhalt und immanentes Objekt der Vorstellung*). Scrive Brentano: «Se nel nostro pensiero contempliamo un cavallo, il nostro pensiero ha come suo oggetto immanente, non il cavallo in quanto pensato, ma un cavallo. E strettamente parlando solo il cavallo – non il cavallo pensato - può essere chiamato oggetto».¹³ L'oggetto immanente dunque è il cavallo in quanto percepito (dato nell'intuizione), mentre il contenuto sarà il cavallo in quanto pensato (*gedachtes Pferd*), ossia il concetto di cavallo. In questo

146. Si noti qui come Brentano sottolinei che il riferimento intenzionale non sia un *essere*-qualcosa, ma un *avere*-qualcosa, dunque non concerne una attività nel senso di un processo ma nel senso di un atto. Il concetto di *Tätigkeit* si riferisce qui, a nostro avviso, precisamente al processo cognitivo aristotelico di attualizzazione di una forma.

¹² La nozione di « struttura di comportamento » (*Struktur der Verhaltungen*) la riprendiamo da Heidegger. Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, p.82.

¹³ Lettera a A. Marty, 17 marzo 1905, in F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus (a cura di) Mainer, Leipzig, 1930, pp. 87-89. La polemica era con Alois Höfler, che lo aveva criticato al V Congresso Internazionale di Psicologia di Roma (1905) accusandolo di usare come sinonimi oggetto e contenuto.

senso Brentano è molto chiaro, l'oggetto immanente non è qualcosa di interno (*immanente Objekt ≠ vorgestelltes Objekt*): *Die Vorstellung hat nicht "vorgestelltes Ding", sondern "das Ding"*. Non solo, ma in una serie di lettere successive rifiuterà di riconoscere una dignità ontologica anche a nozioni come *Urteilsinhalte, Sätze an sich, Objektive* e *Sachverhalte*, tutti correlati oggettuali del giudizio. Il termine *immanenza*, com'è evidente, allora, ha un uso in Brentano che non coincide con mentale in senso psicologico e vorrei richiamare l'attenzione su questo che credo essere il significato focale della filosofia di Brentano: l'immanenza non è qualcosa di interno a chi pensa. Non vi è alcuna relazione in lui tra intenzionalità e interiorità. Ciò che Brentano chiama *die immanente Gegenständlichkeit*, o semplicemente l'oggetto immanente, è l'oggetto esterno *in quanto* colto dalla percezione interna (*innere Wahrnehmung*). In un certo senso l'immanenza dell'oggetto non è né fuori di noi, né dentro di noi. Spesso Brentano fa cenno alla nozione aristotelica di *aisthesis* per chiarire questo punto.¹⁴ Tutti gli esseri, osserva Aristotele, hanno una capacità innata di compiere discriminazioni, chiamata percezione (Cfr. *Post. An.* II, 19, 99b 35).¹⁵ Questa capacità è chiamata da Brentano "notare" (*bemerken*) e la pone alla base del suo metodo nelle lezioni di *psicologia descrittiva*.¹⁶ Nelle sue ricerche sui paradossi ottici-geometrici di Mueller-Lyer Brentano attacca l'idea che l'illusione sia un fatto legato ai sensi o legato alla nostra conoscenza dell'oggetto, ossia al concetto.¹⁷ Quando noi torniamo a vedere le due linee, anche se esse sono state misurate e dunque noi ora *sappiamo* che esse sono uguali, questo non corregge la nostra visione, continuiamo a vederle diverse. Questo perché *l'intelligenza della percezione* non è nei concetti (che sono i nostri), né è frutto dei semplici dati della sensazione, ma è qualcosa che si organizza tra noi e l'oggetto in modo autonomo e che noi dobbiamo osservare e notare. Ma questo non concerne l'oggetto, concerne il contenuto d'esperienza. Sottolineo il fatto che per Brentano la percezione è un accettare (*Anerkennung*), e che i verbi

¹⁴ Ivi, p.88.

¹⁵ Questo punto è molto delicato perché si può ritenere che la percezione in Aristotele contenga *già* una componente noetica fonte di conoscenza universale. Da una parte io vedo Callia, dall'altra lo riconosco come uomo per mezzo del concetto di essere umano che la percezione di Callia ha attualizzato. Aristotele distingue, da una parte, tra l'atto della percezione che è sempre percezione di un particolare, e, dall'altra, la capacità o il potere della percezione, che ha come oggetto un universale (*Post. An.* II, 19, 100a16-18). Dunque se è vero che la percezione è sempre diretta a qualcosa di singolo, punto assunto anche da Brentano, il contenuto della percezione sembra essere un universale, cioè un concetto. Osserveremo solo che questo non significa che sia il concetto di uomo a permettermi di vedere Callia. Ma solo di vedere Callia *in quanto* uomo. Inoltre, in Aristotele, la differenza tra l'uomo e gli animali non è data in principio dalla differenza tra sensibilità e abilità concettuale, ma ha origine dalla capacità di trattenere nell'anima attraverso la memoria una sensazione prodotta dal contatto diretto con l'oggetto (Cfr. *Post. An.* II, 19, 100a 1).

¹⁶ Brentano, *Deskriptive Psychologie*, cit., pp. 31-71.

¹⁷ F. Brentano, *Über ein optisches Paradoxon. Erster Artikel* (1892) e *Über ein optisches Paradoxon. Zweiter Artikel* (1893) in F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, R.M.Chisholm e R. Fabian (a cura di), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, pp.104-135.

utilizzati in queste lezioni sono *esperire (erleben)*, notare (*bemerken*), fissare (*fixiren*), tutte nozioni fortemente cognitive. È qui che emerge il contenuto dell'esperienza nella sua autonomia e nella sua differenza specifica dall'oggetto. Se ho ragione su questo punto, ossia che l'immanenza non è un misterioso processo interno di natura psichica ma ciò che la tradizione filosofica già conosce come *assimilazione in atto di una forma*, allora avanzo qui l'ipotesi che l'uso della nozione di contenuto sia stata introdotta dal primo Brentano precisamente per offrire un'alternativa ad un modello della sensibilità che in realtà non è di Kant, ma che è una eredità dell'empirismo e che Kant assume volendola correggere introducendo l'idea del concetto in quanto regola, qualcosa che dà una forma alla materia grezza delle impressioni che ci colpiscono nell'impatto causale con il mondo. Ovviamente il concetto kantiano si sintesi è problematico e meriterebbe una attenzione maggiore che non è possibile qui concedergli.¹⁸ Resta l'idea che ciò che ci proviene dall'esterno e che riceve la sensibilità sia qualcosa di disorganizzato e confuso, privo di unità e omogeneità. Ma l'idea di sensibilità e esperienza in Brentano è diversa. Per Brentano le sensazioni non sono semplici, ma composte. Esse hanno parti e possono essere analizzate. In questo senso ritengo che in Brentano l'uso di "contenuto" sia semantico-cognitivo e non ontologico o psicologico. E, sempre in questo senso, una domanda del tipo "cosa è un contenuto mentale per Brentano?" potrebbe essere mal interpretata e dobbiamo definirla meglio. Un contenuto non è qualcosa che ha una certa natura, ma descrive come la nostra intuizione e i nostri concetti ci permettano un'assimilazione della realtà. Ma se è così, come io sostengo, perché allora secondo una certa interpretazione il contenuto per Brentano si comporterebbe come un elemento mediatore tra l'atto e l'oggetto? Lasciamo da parte le concezioni generali che ho appena esposto e entriamo più nel dettaglio per dare una risposta alla nostra domanda a partire dai testi.

III

Per comprendere adeguatamente la nozione di *Inhalt*, dunque, ed il suo uso nella differenza che svolge tra ruolo concettuale e ruolo intuitivo, dobbiamo ritenere che l'uso che ne fa Brentano sia, come ho detto, sostanzialmente semantico-cognitivo. Tuttavia il primo Brentano accetta nel 1874 l'esistenza di *entia rationis* come oggetti del pensiero, posizione che verrà rifiutata dopo la svolta definita *reista* del 1905, in cui accetta come oggetto di pensiero solo oggetti concreti o *realia (concreta)*.¹⁹ La nozione di contenuto dunque ha una

¹⁸ Cfr. J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, Paris 1996.

¹⁹ Sull'*ens rationis* in Brentano mi permetto di rinviare a F. Boccaccini, *Quasi umbræ entium. Suárez e*

riferimento ampio nella prima fase, sia le cose che le non-cose (*Undinge*) sono suoi referenti. È la tesi del contenuto come parte reale dell'atto o tesi del contenuto reale. In compenso dopo il 1905 per Brentano "essere nella mente" vuol dire semplicemente "essere pensato".²⁰ Per contenuto reale si intende dunque una qualche forma di *oggettualità*. Tale tesi comporta la possibilità di trattare il contenuto come un qualcosa – creando ambiguità con l'"oggetto immanente", che invece è la cosa in quanto percepita, la casa in quanto veduta, un figlio in quanto amato, ecc. - e di costruire così una ontologia dell'intenzionalità. Tale nozione anticiperebbe quella di "stati di cose" di Stumpf e quella di "obiettivi" di Meinong. Ma è anche molto simile all'idea di "contenuto" di Marty. Questa idea di contenuto come *oggettualità* mentale viene certo rifiutata da Brentano dopo il 1905, ma implicitamente è assunta all'epoca della *Psicologia dal punto di vista empirico*. Si può così sostenere che l'inflazionismo ontologico sarebbe una caratteristica del primo Brentano, suo malgrado e di cui lui stesso non sarebbe stato del tutto consapevole, a cui risponde più tardi con un deflazionismo ontologico rigido: solo le cose posso essere oggetto di pensiero. Il punto, però, è delicato e merita un chiarimento. Ciò che Brentano concede nel 1874 è che, per esempio, l'esistenza, la necessità, l'impossibilità, la possibilità, il vero, il falso o la virtù possano essere contenuti di pensiero poiché trova plausibile che qualcosa possa essere oggetto di un atto anche se privo di determinazioni individuali o specifiche, come è il caso per le idee che questi nomi evocano. Questo il senso della frase *die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist)*. Ovviamente, poiché un contenuto si riferisce ad un oggetto, accettare che anche degli *irrealia* possano essere oggetti di un atto implica che possano divenire contenuti di un pensiero. Ma ciò è diverso dal dire che quando penso un cavallo, penso la rappresentazione di un cavallo. Brentano ha ragione a difendersi dall'accusa di Höfler, poiché lui ha sempre sostenuto che noi ci riferiamo con il pensiero ad oggetti, con la differenza che nella sua prima fase il concetto di oggetto era comune tanto ai *realia*, quanto agli *irrealia*, mentre successivamente il concetto di oggetto si restringe alle sole cose (*Dinge*) escludendo gli *irrealia* come oggetti di pensiero. Certo, dato il suo riferimento all'oggetto questo modifica il senso di contenuto. Se in un primo momento il contenuto è inteso come parte reale dell'atto, dopo diviene un mero pensato. Le cause di questa revisione sono duplici e interconnesse: da una parte c'è una rinnovata riflessione sulla teoria delle relazioni in

Brentano sull'ens rationis, in M. Sgarbi (a cura di), *Francisco Suárez and His Heritage*, Vita e pensiero, Milano 2010, in corso di stampa.

²⁰ Una espressione come "Sein des Dinges im Geiste" è certamente usata nel linguaggio, nel senso di dire "essere nella mente", tuttavia con ciò si indica un semplice esser-pensato (*ein bloßes Gedachtsein*), non un essere reale. Cfr. la lettera a F. Hillebrand del 21 maggio 1916, in Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, cit., p.117.

Aristotele e, dall'altra, quella sulla natura della verità (e anche, punto che andrebbe approfondito, la natura della negazione). Se, per esempio, si sostiene che un giudizio è vero in virtù di qualcosa che lo rende vero, allora una proposizione come "l'essere di A non è" implica l'esistenza di uno stato di cose negativo che rende vera questa proposizione, il che per Brentano è assurdo. Ma è assurdo anche concedere che esista l'essere di A e giudicare su di esso. Ciò che può essere oggetto di pensiero è A, non il suo essere o il suo non essere. Da qui la critica alla teoria della verità come corrispondenza. Un ruolo chiave nel cambiamento di atteggiamento di Brentano è giocato, a mio avviso, dalla nozione di contenuto in Anton Marty e dalla loro discussione polemica documentata nell'epistolario.²¹ È difficile valutare la giusta misura avuta da Marty in questa svolta. Si tenga presente, però, un altro fatto. Brentano include sotto il concetto di *aliquid* sia i realia che gli irrealia e, probabilmente, a seguito della conferenza sull'etica e di quella sulla verità (1889),²² maturerà una riflessione sui trascendentali *bonum* e *verum* che lo porterà, com'è presumibile, a ripensare criticamente il trascendentale *aliquid* inteso come concetto comune per enti e non enti. Il punto che ci deve interessare però qui è un altro: ho affermato che il contenuto fa riferimento all'oggetto. Ma in che senso? Il contenuto della mia percezione visiva, come mostrano gli esempi sui paradossi ottici riportati da Brentano, non dipende certo dall'oggetto, il quale non varia al variare del contenuto dei miei pensieri. Questo è uno dei nodi di ogni teoria del contenuto: se non è l'oggetto, cosa rende il contenuto di X, il contenuto di X? L'esempio del rifiuto di entità come gli stati di cose in quanto correlati oggettuali dell'atto è segno del fatto che Brentano, in ultima analisi, rifiuta l'idea che il contenuto possa dipendere dal riferimento. Questo perché in generale il riferimento intenzionale non è una relazione, vero punto di svolta della sua riflessione filosofica.²³ Ritenerne il riferimento mentale una relazione implica dover assumere che uno dei termini della relazione sia qualcosa anche se non presenta alcuna determinazione individuale. Se io affermo che X è più alto di Y, X e Y devono in qualche modo essere qualcosa se la mia affermazione è vera. In questo senso possiamo ritenere che il primo Brentano abbia una posizione esternista: il pensiero è diretto sia verso ciò che è reale, sia verso ciò che non è reale. Questa varietà del riferimento sarà mantenuta dalla sua scuola come principio base dell'idea di intenzionalità la quale sosterrà in generale una teoria

²¹ Cfr. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, cit., pp. 63-90. Si vedano anche le lettere contenute in F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, F. Mayer-Hillebrand (a cura di), A. Francke, Bern-München 1966.

²² F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, (1889) Oskar Kraus (a cura di), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969; *Über den Begriff der Wahrheit*, (1889) in Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, cit., pp. 3-29.

²³ F. Brentano, *Die psychische Beziehung im Unterschied von der Relation im eigentlichen Sinne* (1911), *Differenza tra riferimento psichico e relazione in senso vero e proprio* App. I, in F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista empirico 2*, cit., pp.117-121.

relazionale dell'intenzionalità. In questo caso diremo, con un linguaggio contemporaneo, che i contenuti sono ampi. Ma l'ultimo Brentano cambia radicalmente direzione su questo punto adottando una teoria monadica del contenuto e una teoria avverbialista della percezione. Le qualità fenomeniche non sono parti dell'oggetto, ma una modificazione dell'esperienza stessa del soggetto, il che elimina il ricorso ai dati sensoriali. Le esperienze percettive, anche se vere, non presentano alcuna struttura relazionale a qualcosa di esterno che le rende vere. Con un esempio illuminante a sostegno dell'evidenza immediata del giudizio contro la necessità di una corrispondenza fattuale, Brentano porta anche un argomento a favore di una posizione internista del contenuto. Osserva Brentano:

«Se si volesse supporre che qualcuno conosce con evidenza immediata un oggetto lontano da lui e che con lui non abbia alcun nesso, per esempio un sasso su una strada di Pechino,[...] se nondimeno si affermasse che il sasso non esiste, che cosa accadrebbe nel caso in cui il sasso fosse rimosso? Chi lo rimuove non avrebbe alcun effetto su di me e così il mio comportamento psichico continuerebbe a sussistere invariato. Pertanto giudicherei ancora, come prima, che quel sasso si trova sulla strada. Anzi il mio giudizio non avrebbe affatto subito una modificazione e sarebbe dunque sempre evidente. Se si dicesse che ciò non è corretto, allora si dovrebbe dichiarare di credere che l'effettivo trovarsi del sasso sulla strada di Pechino abbia condizionato il mio giudizio evidente secondo cui esso era lì oppure, viceversa, che il suo essere lì sia stato condizionato dal mio giudizio evidente. Ma se fosse così, allora dell'evidenza del mio giudizio farebbe parte anche il fatto di essere al corrente di questo rapporto di condizionamento».²⁴

Se si sostenesse che il contenuto dipende da una relazione di tipo mentale all'oggetto esterno, allora modificando l'oggetto dovrei modificare anche il contenuto. Ma quale potere causale può avere un sasso sulla strada di Pechino sul mio stato mentale che verte su di esso? Se vi fosse, questa sorta di "influenza" avrebbe una natura di tipo misterioso, invisibile, quasi magica. Ammettendo questo, da un punto di vista filosofico, dovremmo concedere che esistono delle relazioni metafisiche, ossia non sensibili, tra i nostri pensieri e gli oggetti. È, se vogliamo, il problema di Hume: quale relazione può esservi tra un *matter of fact* e una *relation of ideas*? Brentano ne conclude dunque che l'evidenza del giudizio non dipende da una corrispondenza ad una entità esterno al giudizio, ma significa anche, come l'esempio mostra, che non c'è alcuna relazione necessaria di dipendenza tra il contenuto di una

²⁴ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte vol. III. Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein; Äußere und innere Wahrnehmung, Begriffe*, O. Kraus (a cura di), Felix Meiner Verlag Leipzig, 1928; tr. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico* 3, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 33.

rappresentazione e l'oggetto a cui tale rappresentazione si riferisce (Contenuto \neq Oggetto). Un contenuto *si riferisce* al mondo, certo, ma non ne *dipende*. Si badi che la concezione internista di Brentano non è in contraddizione con l'affermazione che i pensieri si riferiscono solo a *realia*. Nega solo che il possesso di un contenuto mentale sia dipendente o in una qualche relazione con l'esistenza o meno dei *realia*. Ed è per questo che giungerà ad affermare che il riferimento non è una relazione, ma qualcosa che si comporta in modo simile (*etwas Relatives*). Si noti che questa è la questione che fa da sfondo al rapporto tra rappresentazioni concrete o proprie e rappresentazioni astratte o simboliche, che saranno fatte oggetto di analisi da Husserl nella *Filosofia dell'aritmetica* (1891).

In questa parte delle riflessioni dell'ultimo Brentano vengono a intrecciarsi analisi metafisiche, ontologiche e psicologiche particolarmente difficili. Ma in lui non divengono mai una teoria astratta dell'ente, ma una riflessione sugli elementi ultimi della nostra esperienza poiché per Brentano la metafisica è sempre una metafisica dell'esperienza. Ed è in questo senso che la nozione di contenuto come nozione cognitiva compie il proprio lavoro. Ciò tocca il problema della conoscenza e dell'accesso al mondo esterno che concerne più una filosofia del pensiero che una ontologia dell'intenzionalità. E tuttavia i suoi allievi sono rimasti fedeli all'idea che l'intenzionalità sia una relazione. Ma com'è accaduto questo *shift* semantico? In parte ne è responsabile, suo malgrado, lo stesso Brentano, in parte è dovuto alla ricezione della sua prima teoria, in particolare la distinzione in uso introdotta dal filosofo polacco Kazimir Twardowski nel suo libro *Sulla teoria del contenuto e l'oggetto della rappresentazione* pubblicato nel 1894.²⁵ Dale Jacquette ha recentemente sostenuto che la teoria del contenuto di Twardowski ha liberato tale concetto dalle implicazioni, “non plausibili e insopportabili”, dell'immanentismo brentaniano.²⁶ Ho cercato di chiarire in che senso vada inteso l'immanentismo brentaniano e credo che vadano distinte alcune differenze tra Brentano e Twardowski che si giocano su un piano semantico, non su quello ontologico; anche se, per quel che concerne Brentano, tale svolta è dovuta, come ho anticipato, ad una certa interpretazione della teoria delle relazioni in Aristotele. Secondo alcuni l'ontologia del primo Brentano dipenderebbe da una difesa della teoria della corrispondenza aristotelica –

²⁵ K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien 1894; trad. it. di S. Besoli, *Contenuto e oggetto*, Bollati Boringhieri, Milano 1988. Sulla figura di Twardowski, vedi A. Betti, *Kazimir Twardowski*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (a cura di) =<<http://plato.stanford.edu/entries/twardowski/>>

²⁶ D. Jacquette, *Brentano's Dilemma, and the Content-Object Distinction*, in A. Chrudzinski-D. Lukasiewicz (a cura di), *Actions, Products, And Things: Brentano and Polish Philosophy*, Ontos, Frankfurt a. M., 2006, pp. 9-34.

ma, forse, sarebbe meglio parlare di corrispondentismo tomista -.²⁷ In ogni caso la nuova teoria della verità come evidenza, iniziata ad elaborare dopo il 1889, cambia questo punto di vista e con esso la sua prospettiva ontologica pluralista. Però coloro i quali sostengono che la teoria della verità sia la causa di questo *turning point*, non spiegano perché Brentano abbandona la teoria corrispondentista. In realtà, solo in parte il corrispondentismo del primo Brentano dipende dalla teoria della verità d'Aristotele, nella misura in cui la sua interpretazione della verità in Aristotele dipende dalla sua teoria delle relazioni.²⁸ Insomma, poiché è la definizione di relazione a cambiare, cambia la sua teoria della conoscenza e del giudizio da cui dipende, non il contrario. E lo stesso vale per il riferimento intenzionale. Possiamo osservare infatti che per il primo Brentano "la rossità del gatto" è un giudizio il quale implica, se intendiamo il riferimento intenzionale come una relazione, tanto l'esistenza del gatto, fondamento (*Fundament*) della relazione, quanto la rossità del gatto come suo correlato (*Terminus*).²⁹ Nelle lezioni di Vienna Brentano formula la sua prima teoria della categoria psicologica dell'oggetto (*einer Lehre psychischen Kategorien zum Gegenstand*) che, in effetti, era quasi assente nella *Psicologia dal punto di vista empirico* e che lo conduce alla sua distinzione tra psicologia genetica e psicologia descrittiva.³⁰ Nel corso di queste lezioni³¹ distingue due differenti tipi di parti (*Teile*): le parti separabili realmente e le parti distinzionali, ossia separabili solo con il pensiero. Le prime sono chiamate anche parti fisiche, le seconde parti logiche. Ora, la condizione per essere parte separabile attualmente è che l'oggetto continui ad esistere anche una volta che la parte sia stata staccata. Ad esempio una coda è parte separabile del gatto. E sia l'intero che la parte possono esistere in modo indipendente. Questo tipo di analisi Brentano la riporta anche sulla coscienza. L'atto del vedere e l'atto dell'udire sono anch'esse parti separabili, poiché la coscienza (ma sarebbe meglio dire *der Denkende*, colui che pensa) può continuare ad esistere anche senza una o entrambe le parti. Poi distingue tra separabilità monolaterale e reciproca. Queste parti a loro volta sono separate mutualmente tra loro, infatti posso continuare a vedere anche se smetto di udire, ma sono legate in modo monolaterale alla coscienza poiché non possono continuare ad

²⁷F. Mayer-Hillebrand, *Franz Brentanos Einfluss auf die Philosophie seiner Zeit und der Gegenwart*, in «Revue Internationale de Philosophie» LXXVIII (1967), pp. 373 ss.

²⁸Non vi è un'unica teoria della verità in Aristotele, fatto che Brentano non manca di rilevare nella dissertazione del 1862. Su questo punto vedi P. Crivelli, *Aristotle On Truth*, CUP, Cambridge 2004.

²⁹Quanto questo dipenda dalla lettura di Aristotele è lo stesso Brentano a chiarirlo in F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, (1911) R. George (a cura di), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, p. 46ss.

³⁰F. Brentano, *Meine Letzen Wunsche für Österreich*, Cotta, Stuttgart 1895, p. 84.

³¹Vedi in particolare le lezioni di logica raccolte in F. Brentano, *Die Lehre vom Richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik, mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie, aus dem Nachlass*, F. Mayer-Hillebrand (a cura di), A. Francke, Bern 1956; e quelle di psicologia descrittiva in Brentano, *Deskriptive Psychologie*, cit.

esistere staccate dalla coscienza. La separabilità monolaterale è illustrata anche dalla relazione tra chi pensa e il contenuto. Anche il rapporto tra sentire (*empfindungen*) e notare (*bemerken*) e la relazione tra rappresentare (*vorstellen*) e desiderare (*begehren*) sono monolaterali. Il primo membro può esistere senza il secondo, ma non il secondo senza il primo. Brentano afferma che gli atti mentali possono essere identificati come le parti separabili della coscienza in modo monolaterale. Tutto ciò conferma la teoria della relazione a due termini come relazione attuale che impone ad entrambi i termini di avere una certa forma di esistenza. Il correlato dell'atto è anch'esso una parte separabile. Così, allora, ritornando al nostro esempio, la rossità del gatto è concepita come parte separabile in analogia a quella fisica. Il gatto è un *reale*, la rossità è un *irreale*. Ma il pensiero può dirigersi su entrambi. Il gatto è l'oggetto del mio atto, la rossità il suo contenuto (in analogia al giudizio "A è", dove A è l'oggetto e l'esistenza di A è il contenuto del giudizio). Più tardi Brentano riconoscerà il proprio errore suggeritogli dal linguaggio, osservando che la rossità in alcun modo è parte di una cosa, anche se logica. Se si affermasse che l'universale "rossità" è parte di un gatto, ne seguirebbe che i concetti, ossia gli universali, sono parti reali degli oggetti. Ma questa è una forma di platonismo che Brentano non accetta. Questa, in sintesi, è l'origine della teoria del contenuto come parte reale dell'atto. La conseguenza del suo rifiuto è negare che vi sia una qualsiasi relazione tra la rossità del gatto come contenuto di una rappresentazione e il gatto rosso che ho di fronte.

Twardowski prosegue la via aperta da Brentano, ma i suoi lettori faranno subire alla nozione di contenuto una torsione ontologica, enfatizzando ciò che affiorava dalle lezioni sull'intero di coscienza e volendo sottolineare il contenuto come oggettualità separata, creando così una frattura insolubile rispetto al successivo uso semantico che Brentano stabilirà di tale concetto declinandolo tra il riferimento *modo recto* e *modo obliquo*.³² La scuola sarà interessata a enfatizzare la natura del "contenuto" in quanto "qualcosa" di non esistente.³³ Con questo non voglio dire che vi sia una forma di platonismo del contenuto in

³²La distinzione tra contenuto e oggetto circolava già nella scuola brentaniana e non è da ritenersi una creazione di Twardowski. La possiamo già ritrovare ad esempio nella *Wissenschaftslehre* (1837) di Bernard Bolzano, così come nel manuale di ispirazione bolzaniana di Robert Zimmermann *Philosophische Propädeutik für Obergymnasien, Zweite Abteilung: Formale Logik* (1853); e il manuale di logica di A. Höfler e A. Meinong, *Philosophische Propädeutik, I Theil: Logik*, (1890). Tuttavia Twardowski ha avuto il merito di porre questa distinzione in modo chiaro e definitivo.

³³ Sulle implicazioni ontologiche di questa distinzione vedi B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court, pp.162-174. Jacqueline, in modo più azzardato, vede nella separazione del contenuto la prima formulazione del principio di indipendenza di Meinong: "What he [Twardowski] has in mind here is evidently the prelude to a *Gegenstandstheorie* or object theory of the sort that Meinong and Ernst Mally among others were later to develop", Jacqueline, *Brentano's Dilemma, and the Content-Object Distinction*, cit. p. 16.

Twardowski. Voglio solo suggerire che questa distinzione ha permesso una certa ricezione, soprattutto nella scuola meinongiana, la quale ha concesso di ipostatizzare la forma ricevuta dall'atto e attribuirgli un *Bestand* in una strategia tipica della scolastica brentaniana il cui sforzo maggiore è stato quello di conciliare l'aristotelismo di Brentano con il platonismo logico di Bolzano. In questo sforzo, però, collassano le categorie semantiche brentaniane del nome e dell'enunciato, che corrispondono a quelle della rappresentazione e del giudizio sul piano psicologico, su quelle logiche del concetto e della proposizione che si vogliono porre per simmetria in relazione con quelle ontologiche di oggetto e stato di cose. Ma così come per Brentano la rappresentazione non è semplicemente un concetto, allo stesso modo un giudizio non si riferisce, per lui, ad uno stato di cose, ma al contenuto della rappresentazione. Per Brentano la rappresentazione è un atto e corrisponde alla categoria semantica del verbo (vedere, sentire, pensare) ed è per questo che ogni evidenza assertoria dipende dall'attualità. Invece, da un punto di vista twardowskiano, il contenuto verrebbe a coincidere con un aspetto o una descrizione del mondo nella misura in cui "l'allievo di Platone" e "il maestro di Alessandro" sono delle descrizioni del nome proprio "Aristotele". Ritroviamo precisamente questo senso in Twardowski quando discute delle *Wechselvorstellungen*, le rappresentazioni interscambiabili, in merito alla distinzione reale tra contenuto e oggetto.³⁴ Com'è noto, la fenomenologia e la filosofia analitica hanno radici comuni.³⁵ Infatti, Twardowski, come egli stesso sottolinea, usa la nozione di contenuto nello stesso modo in cui Benno Kerry usa quella di concetto.³⁶ Nel §6 di *Contenuto e Oggetto*, dedicato precisamente alla differenza tra il contenuto e l'oggetto della rappresentazione, Twardowski scrive: "la differenza tra il concetto di un numero e il numero stesso risulta chiara dal fatto che il numero ha delle proprietà ed è implicato in relazioni che sono del tutto estranee al concetto- (si pensi qui al colore rosso che è esteso e al concetto di rosso, che non è rosso e non è esteso)- *Kerry intende per concetto ciò che noi chiamiamo contenuto della rappresentazione*; il numero stesso è l'oggetto)".³⁷ Benno Kerry fu l'avversario di Frege e fu grande amico di Alois Höfler, allievo di Meinong, colui che aveva criticato Brentano per la sua mancata distinzione tra contenuto e oggetto. Frege elaborò la sua nozione di concetto e la separazione netta tra concetto e oggetto sulla scorta

³⁴ K. Twardowski, *Contenuto e oggetto*, cit., p. 84. Twardowski fa l'esempio di Salisburgo, «la città situata sul luogo della romana Juvavum» e «il luogo di nascita di Mozart».

³⁵ Cfr. J. Benoist, *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris 2001.

³⁶ Sulla figura di Kerry nella scuola di Brentano vedi A. Betti, *The strange case of Savonarola and the painted fish. On the bolzanization of polish thought*, in A. Chrudzimski-D. Lukasiewicz (a cura di), *Actions, Products, And Things: Brentano and Polish Philosophy*, cit. pp.55-82

³⁷ K. Twardowski, *Contenuto e oggetto*, cit., p. 83, corsivo mio.

delle critiche che Kerry indirizzò ai *Fondamenti dell'aritmetica*. Trovo estremamente significativo che Twardowski lo citi e che identifichi il concetto nell'uso che ne fa Kerry nella serie di otto articoli intitolati *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung* (1885-1891), per definire il proprio concetto di contenuto.³⁸ Ma di che tipo è questa relazione tra contenuto e oggetto? Twardowski lo chiarisce immediatamente: «L'oggetto viene rappresentato come oggetto *per mezzo* di un contenuto corrispondente» ossia il contenuto è il termine medio tra l'atto e l'oggetto. Per definire l'oggetto (§7) Twardowski usa la formula «ciò che è rappresentato per mezzo di una rappresentazione», e si richiama a Kant su questo punto, non a Brentano, e al concetto di oggetto *in generale* «come il concetto più alto con il quale si suole dare inizio alla filosofia trascendentale» (§7). Tralascio questo punto, su cui ci sarebbe molto da dire a proposito di questi elementi di kantismo all'interno della scuola. Ciò che mi interessa, però, per quel che concerne la nozione di contenuto è che questa teoria ha un risvolto sul piano del linguaggio che Twardowski aveva descritto nel § 3 dedicato alla relazione tra nomi e rappresentazioni (ossia nomi e idee, in senso lockiano). Per Twardowski «il contenuto è il significato di un nome». Nel § 4, dove cita e corregge Drobisch, egli sostiene che «il nome significa il concetto (il contenuto della rappresentazione) e che grazie a ciò esso nomina l'oggetto» secondo uno schema del tipo:

Nome-----> Significato=Concetto-----> Oggetto

Questo modello è un modello di riferimento indiretto. Lo schema di riferimento è quello linguistico ed è modellato su una teoria dei nomi solo in parte milliana. I nomi sono segni categorematici e le tre funzioni del nome sono: (1) render noto un atto di rappresentazione; (2) il destare un contenuto psichico; (3) il designare un oggetto che è rappresentato mediante la rappresentazione significata dal nome. Solo in parte questa tripartizione è ricalcata su quella delle lezioni di logica di Brentano.³⁹ In effetti, Brentano stesso si richiama alla teoria dei nomi di John Stuart Mill. Secondo Mill usare un nome proprio vuol dire identificare l'oggetto che esso nomina per via di una associazione mentale diretta tra nome e oggetto. Ma alla teoria dei nomi di Mill si è richiamato anche Saul Kripke per la questione del riferimento diretto e per criticare il dogma fregeano della dipendenza di questo dal senso,

³⁸ Spesso si ritiene che la distinzione tra contenuto e oggetto esprima in termini psicologici quella fregeana tra senso e riferimento. Tuttavia, in base alla sua prossimità concettuale a Kerry, si dovrebbe sempre procedere con cautela quando si afferma questa simmetria.

³⁹ Twardowski arrivò come studente all'università di Vienna nel 1885 fino al 1891. Cfr. K. Twardowski, *Selbstdarstellung* (1926), in J. Wolenski-T. Binder (a cura id) « Grazer Philosophische Studien » 39, 199, pp.1–24

nell'interpretazione che ne ha dato Russell. Com'è noto per Kripke, invece, i nomi propri sono casi di riferimento in assenza di senso.

Tuttavia, Kripke a parte, la questione è importante poiché anche Brentano nelle sue lezioni di logica adotta la teoria dei nomi di Mill, a cui si richiama impropriamente Twardowski.⁴⁰ Da un lato la connotazione esprime il rapporto tra il linguaggio e il pensiero, la denotazione invece fissa il rapporto tra il linguaggio e la realtà. E anche nel caso del modello milliano questa relazione è diretta. Ora, anche Brentano, come Twardowski, aveva affermato che le parti categorematiche nominano degli oggetti “per intermediario dei concetti”, ma non nello stesso modo in cui Twardowski intende questa relazione. Il punto qui è capire cosa è un nome. Per Brentano un nome è ciò che completa una rappresentazione;⁴¹ i nomi designano o significano i concetti e il linguaggio completa l'atto del pensare, dunque un pensiero che non viene espresso nel linguaggio è un atto incompleto. Brentano chiama questa relazione di designazione, *significazione (Bedeutung)*. Si può notare la differenza dallo schema di Twardowski sulle tre funzioni del nome. Per Brentano i concetti non sono dei significati, ma i concetti sono *qualcosa che possiede* un significato, così come i nomi sono qualcosa che possiede designazione. A differenza di Twardowski, qui il nominare (*nennen*) e il significare (*bedeuten*) sono due atti separati, l'oggetto non è raggiunto per mezzo del concetto. Brentano concilia dunque Mill con Hobbes, il quale sosteneva invece che i nomi si riferiscono alle idee e non alle cose, dando ad entrambi ragione poiché affermano cose diverse. Brentano separa molto sottilmente i due atti, i nomi dunque nominano le cose e significano le idee, mentre per Twardowski i nomi nominano le cose per mezzo dei concetti.

Ma, se non da Brentano, da chi prende questa teoria Twardowski?

Twardowski ritiene che le proposizioni «il fondatore dell'etica» e «un figlio che ha offeso suo padre» siano nomi. Un nome definito e un nome indefinito. Tuttavia non troviamo questi esempi in Brentano. Infatti questa idea gli proviene da Anton Marty da cui riprende il tipo di esempi. Un nome che definisce l'oggetto potrà completare l'espressione. Come si può notare siamo molto vicini a Frege, se pensiamo all'argomento come qualcosa che completa la funzione. Infatti l'esempio di Marty è quello di Aristotele «maestro di Alessandro il grande» e «fondatore della scuola peripatetica».⁴² Queste espressioni presentano

⁴⁰ Brentano, *Die Lehre vom Richtigen Urteil cit.*, §18

⁴¹ Ivi, §16

⁴² A. Marty, *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie*, serie di sei articoli apparsi sulla stessa rivista «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie» di cui i primi tre in VIII (1884), quarto e quinto in XVIII (1894) e sesto XIX (1895). Twardowski cita dal terzo articolo, pp. 292-340

ciò che Marty chiama *Unvollständigkeit*, incompletezza. La teoria di Marty è antikripkiana, o antimilliana, egli infatti afferma che i nomi nominano gli oggetti «*mediantibus conceptibus*», dove i concetti sono tali descrizioni incomplete.⁴³ Nella recensione del 1896 a *Contenuto e Oggetto* Husserl critica Twardowski precisamente su questo punto e dunque, implicitamente, critica anche l'idea di contenuto di Marty.⁴⁴ Egli riprende le tre funzioni del nome nel §3 espresse in *Contenuto e Oggetto*:

1. rendere noto che colui che parla si rappresenti qualcosa (Atto);
2. l'atto suscita in colui che ascolta un determinato *contenuto* psichico che costituisce il suo “significato”
3. per mezzo del significato esso nomina un oggetto

Secondo Husserl l'errore di Twardowski è quello di identificare il significato di un nome con il contenuto della rappresentazione corrispondente. Questa è in sintesi l'osservazione di Husserl: il significato di due nomi può essere lo stesso, mentre il contenuto non può esserlo. Il punto centrale della critica di Husserl è che Twardowski non distingue tra contenuto e significato, identificando il significato con una descrizione dell'oggetto (come ad esempio “il maestro di Alessandro”). Secondo Husserl il contenuto è qualcosa di osservabile, il significato non può esserlo. Esso è ideale. Non può mai essere espresso o esemplificato attraverso un nome o un enunciato. Il contenuto è un atto individuale psichico, mentre il significato non è reale e non è individuale. Inoltre il contenuto di un nome può variare, il significato no. Infatti il significato del nome Aristotele non è ciò che ognuno di noi può associare a questo nome, ma è qualcosa di fisso. Il contenuto può essere una descrizione definita (il maestro di Alessandro), ossia ciò che ognuno di noi pensa, associando al nome Aristotele, una certa immagine, un aspetto di Aristotele. Ma non è questo il significato di Aristotele. Il suo significato esiste, ma non ha alcuna forma determinata in un enunciato, secondo quella che sarà poi la teoria dell'idealità del significato. Da questo punto di vista la sua idea di significato è molto simile alla nozione di *proposition* di Russell e del primo

⁴³ La questione non era ignota all'interno del circolo brentiano se si pensa che L. Landgrebe, poi assistente di Husserl, ottenne la sua abilitazione a Praga con O. Kraus con la tesi *Nennfunktion und Wortbedeutung. Eine Studie über Martys Sprachphilosophie*, Halle 1935. Il soggetto della tesi di Landgrebe verteva precisamente sulla questione del significato dei nomi propri in Marty.

⁴⁴ E. Husserl, *K. Twardowski, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung, Wien 1894*, in E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen 1859-1938*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1979, pp. 349-356; tr. it. di S. Besoli, *Recensione a: K. Twardowski, Sulla dottrina del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni: una ricerca psicologica (1894)*, in S. Besoli-V. De Palma (a cura di), E. Husserl, *Logica, psicologia, fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 125-132.

Wittgenstein. Credo che in questo senso il contenuto in quanto significato prenda qui ancora un altro uso, rispetto al senso brentaniano che qui stiamo indagando. Dovremmo introdurre la nozione di *essenza* per caratterizzare questo uso, ma va oltre il nostro intento. Tuttavia nell'interpretare Brentano, Husserl ha la responsabilità finale di restituircene una falsa immagine, come quella del filosofo dell'oggetto interno dove ancora rimane confusa la distinzione tra contenuto e oggetto. Infatti Husserl sostiene che « il contenuto risiede realmente nella rappresentazione», mentre il significato solo funzionalmente. “Contenuto” per Husserl è un termine psicologico che condanna l'intenzionalismo twardowskiano. Mentre il significato non è frazione o parte della rappresentazione, il significato è una *funzione* della rappresentazione. Dunque secondo Husserl dovremmo distinguere nella rappresentazione: il contenuto (*Gehalt*) reale psicologico in quanto distinto in atto e contenuto (*Inhalt*); e il contenuto logico (*Gehalt*) ideale distinto in significato e oggetto. Ciò che qui ci deve interessare è che nel correggere Twardowski, Husserl getta un'ombra su Brentano, facendo apparire la psicologia descrittiva come una fenomenologia psicologica, opponendo alla dipendenza dall'intuizione brentaniana, la necessità per il pensiero di una legalità formale a priori che possa donare forma al *Gehalt* logico, ossia a qualcosa che non ha ancora una forma ma che *deve* averne una. Il punto interessante è che per Husserl dunque il significato non è qualcosa di concettuale, bensì qualcosa di ideale. C'è, ma non ha alcuna forma determinata. Tuttavia per afferrare questo oggetto, come riconoscerà nelle *Ideen*, avrò bisogno di una coscienza non-empirica, questione che condurrà la fenomenologia oltre i confini prudenti posti da Brentano ad una coscienza descrivibile nei limiti della sola esperienza. Osserviamo solo, per ciò che concerne la nostra indagine, che Husserl non sembra accorgersi che per affermare tutto ciò assume, senza giustificarla, l'idea che l'intenzionalità sia una proprietà non monadica.

III

Possiamo avviarci alla conclusione facendo alcune considerazioni generali che permettano un confronto tra la nozione brentaniana di contenuto e il dibattito sul non-concettuale. Le nostre osservazioni hanno avuto inizio dalla relazione tra *Sinn* e *Bedeutung*. Si noti innanzitutto che la relazione tra senso e riferimento non è quella di opposizione, ma di presupposizione. Il senso non si oppone al riferimento, ma o lo presuppone oppure lo fonda.

L'idea che il senso fissa il riferimento è stata certo quella dominante. Osserviamo però che il modo in cui la priorità del senso sul riferimento al mondo sia divenuta *tout court* priorità della sfera concettuale è una storia che dovrebbe essere narrata a parte e che, in un certo modo, è ancora da scrivere nei dettagli, poiché non è assolutamente così evidente che ciò che non è proposizionale o concettuale sia *ipso facto* anche non linguistico. Fin dai tempi del *Cratilo*, i filosofi hanno ritenuto che il linguaggio fosse uno strumento indispensabile per l'espressione del pensiero e ad esso hanno dedicato analisi raffinate, ma hanno anche ritenuto che esso *non* fosse il pensiero, né che la materia del pensiero potesse essere completamente raccolta come in un crogiuolo e prendesse poi forma nel linguaggio.⁴⁵ Certo, la svolta linguistica non sostiene che il linguaggio sia il pensiero - il che sarebbe una forma di antropologismo - ma solo che ne sia la sua espressione più compiuta e che dunque per analizzare ciò che pensiamo non dobbiamo occuparci di ciò che accade nella nostra testa quando pensiamo, ciò che conta è come diamo forma ai nostri pensieri quando li esprimiamo perché è in quel momento che acquistano un significato. È qui importante la nozione di *regola*. I pensieri si organizzano secondo regole e si raccolgono sotto rappresentazioni comuni chiamate *concetti*. Queste rappresentazioni sono inerti finché non vengono espresse in un enunciato, esse prendono vita nel discorso che dona loro la capacità di significare qualcosa. I concetti dunque non hanno un significato prima di essere espressi linguisticamente. Tuttavia, se ciò è vero, dobbiamo constatare che il significato di un nome, dunque, non dovrebbe essere fissato dal limite di un concetto, poiché non è così evidente che vi sia identità tra il significato di un nome e il concetto che quel nome indica. Cosa si dirà, ad esempio, del tempo o di Dio, nomi che acquistano ed esprimono in ogni cultura un certo significato, ma che di certo non possiamo schematizzare per mezzo di un concetto? Accadrà allora che l'opposizione concettuale/non-concettuale difficilmente possa riflettere specularmente quella tra linguistico/non-linguistico, e dunque dovremmo concedere che anche il non-concettuale possa avere una certa espressione nel linguaggio, poiché non tutto ciò che il linguaggio esprime è concetto anche se è portatore di un significato. Il linguaggio è una forma di rappresentazione di un oggetto o di uno stato di cose, mentre il concetto non ne è che la definizione. Questi due piani a volte si confondono, poiché non viene mantenuta la differenza tra intensione e estensione di un concetto e tra senso e riferimento di un nome, facendo collassare l'intensione sul senso e l'estensione sul riferimento, confondendo un

⁴⁵Anche Brentano, ad esempio, nelle sue lezioni di logica non si sottrae a questo confronto tra pensiero e linguaggio. Ma egli ritiene che non vi sia "alcuna intima parentela tra parlare e pensare". Vedi, ad es. i §§11-14 in F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil cit.*

vocabolario logico con un vocabolario semantico. Ovviamente questo gesto, che ha avuto le sue buone ragioni, ha avuto vita felice dopo la svolta linguistica, anzi potremmo dire che ne è all'origine, ma forse oggi si dovrebbe protestare contro questa assimilazione ingiustificata. Resta da capire, in ogni caso, se questi modi di rappresentare il mondo siano indipendenti dalle capacità concettuali di chi pensa tali rappresentazioni. Secondo i concettualisti - questo è il punto - vi è una dipendenza stretta tra i modi di presentazione di un oggetto o di una situazione e le nostre capacità concettuali. Senza, sostengono, non potremmo avere alcuna immagine del mondo. Al contrario, per i non concettualisti, esistono degli stati mentali che possono rappresentare il mondo senza che questi stessi stati mentali posseggano già o richiedano dei concetti per afferrare i propri contenuti. Nel suo celebre libro *Mente e Mondo*, John McDowell ha espresso l'idea secondo cui l'intelletto e la sensibilità hanno un rapporto di fondazione particolare, tale per cui «dobbiamo affermare che l'intelletto è già inestricabilmente implicato nella fornitura stessa della sensibilità».⁴⁶ Con questo semplice gesto McDowell, evocando il nome di Kant, ma pensando ad Hegel, ha riportato, insieme ad altri, la questione del senso generale dell'esperienza al centro della discussione filosofica attuale.⁴⁷

Ho richiamato il nome di McDowell perché le sue lezioni si aprono a partire proprio da una celebre riflessione circa il rapporto tra intuizioni e concetti che Kant ci consegna in un famoso passo della *Critica della ragion pura*: “i concetti senza contenuto sarebbero vuoti, le intuizioni senza concetti sarebbero cieche”. Trovo interessante sottolineare questo punto perché tale tesi sulle condizioni del nostro modo di fare esperienza è esattamente la stessa contro la quale Brentano per tutta la vita aveva lungamente lottato (in particolare, più che contro Kant, egli lottò contro i neokantiani e la divisione tra scienze della natura e scienze

⁴⁶ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994; tr. it. di C. Nizzo, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999; in particolare mi sto riferendo alla terza lezione, precisamente la lezione dedicata al concettualismo, dove si nega la possibilità di un contenuto non-concettuale.

⁴⁷Questo “ritorno a Kant” non è un'operazione di McDowell. La figura principale, vera autrice di questo spostamento all'interno della filosofia americana contemporanea, è quella di Wilfrid Sellars. Il maggior impegno di Sellars fu quello di allontanare la filosofia di tradizione analitica da una certa narrazione filosofica che faceva capo all'empirismo classico, rivisitato dal positivismo logico del circolo di Vienna, per portarla verso il terreno della filosofia trascendentale, mostrando così gli errori alla base della teoria dei dati sensoriali, ma permettendo così anche una certa forma di ospitalità in essa di una tradizione ad essa lontana come l'idealismo tedesco. Tuttavia storicamente il rinnovo dello studio di Kant all'interno della filosofia analitica è leggermente più tardo e non fu una conseguenza diretta della filosofia di Sellars, che rimase un filosofo per pochi, ma principalmente si deve a due opere: quella di J. Bennett, *Kant's Analytic*, CUP, Cambridge (Mass.) 1966, e quella di Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966. Solo successivamente il lavoro di Sellars verrà letto e assimilato alla luce di questo nuovo interesse per Kant, di cui Sellars del resto aveva preparato la strada in America. Per capire l'importanza che oggi ha assunto la figura di Kant nella tradizione analitica, cfr. ad es. R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, OUP, Oxford 2001.

dello spirito). A conferma di ciò posso citare il dettato del 3 settembre del 1916 su Thomas Reid in cui Brentano afferma:

«Kant una volta affermò che i concetti senza le intuizioni sono vuoti e che le intuizioni senza i concetti sono cieche. Che cosa egli intese con queste strane espressioni? Un'intuizione cieca pare addirittura contraddittoria, ma sembra che egli la ritenga equivalente a confusa, indistinta; soltanto la sintesi concettuale e l'analisi conferiscono chiarezza. Ma che cosa significa allora affermare che i concetti senza intuizioni sono vuoti? Egli intende forse dire che per loro tramite non sarebbe pensato alcunché? O che piuttosto qualcosa sarebbe pensato ma senza una determinazione individuale? L'intuizione dello spazio per sé solo, vuoto di tutto ciò che lo riempie, appare la più vuota possibile, poiché la determinazione è sufficiente affinché essa valga come non vuota di determinazioni. D'altra parte però, ciascun concetto generale deve avere una qualche determinazione, e alcuni di essi possono averne molte. Perché allora esso deve essere vuoto? ».⁴⁸

Probabilmente Brentano sarebbe stato profondamente contrariato dall'idea di un «concettuale senza confini», come lo intende McDowell, e avrebbe immagino rivolto a lui le stesse obiezioni che rivolse già a Kant. Ma Brentano qui dice qualcosa di più. Ovviamente il tono assunto da Brentano è polemico, come ogni volta che affronta Kant, ma io credo che noi dovremmo prendere sul serio questo confronto con Kant e capire il senso di questo rifiuto. Egli vuole suggerire che non vi è alcuna necessità nel riconoscere in questa relazione una opposizione reale tra concetti e intuizioni. Brentano qui sta attaccando l'idea, che egli attribuisce a Kant, secondo cui le condizioni delle connessioni necessarie delle percezioni non sarebbero immanenti alla percezione stessa, ma aggiunte dall'intelletto, in un mondo dove la sensibilità e l'intelletto sono originariamente separati da uno iato incolmabile. Perché dovremmo accettare questa premessa, quasi mitica, sulla quale si fonda la distinzione tra intuizioni e concetti? Davvero la sensibilità consiste in un caos di dati del tutto slegati, che ricevono una forma da noi? Davvero l'atto di pensare trova il suo luogo solo nell'*Urteil* e nella sua capacità di sintesi delle rappresentazioni? Cosa garantisce che tali connessioni necessarie siano trascendenti la sensazione? Potrebbero essere *immanenti* alle stesse percezioni. Di fronte a questo dibattito tra concettuale vs. non-concettuale, che si raccoglie al

⁴⁸F. Brentano, *Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid*, Grazer «Philosophische Studien» I (1975), dal *Nachlass* (H35); tr. it. di S. Besoli, *Ciò che dobbiamo elogiare nella filosofia di Thomas Reid*, in «Annali di Discipline Filosofiche dell'Università di Bologna» VII (1985-86), pp. 5-23.

termine di una linea ideale Kant-Frege, proviamo allora una certa resistenza nell'accettare i termini stessi della disputa. Brentano ci chiede di cambiare punto di vista. La separazione netta tra rappresentazione e giudizio, punto così importante nella sua psicologia, produce questo effetto di spostamento di fronte al trascendentalismo. Il suo senso è diretto precisamente contro il gesto kantiano di intendere prima la rappresentazione come parte del giudizio e poi, in seconda battuta, trovare una soluzione alla questione dell'unità del giudizio. Per Brentano invece la rappresentazione e il giudizio sono due modi diversi di pensare il mondo. Non solo. Se per Kant "pensare è conoscere per concetti", allora vi è un privilegio del giudizio inteso come unica e sola forma del pensiero. Al contrario, per Brentano, è la rappresentazione ad avere una priorità cognitiva sugli altri due strati del pensiero, il giudizio e il sentimento, poiché questi sono fondati su essa. Pensare dunque non è un facoltà, ma è un rapporto teso tra un atto (sensibile o noetico) e il proprio oggetto, rapporto che egli chiama riferimento intenzionale. Questa struttura non elimina quella di sintesi delle rappresentazioni messa in opera dal giudizio, è solo più originaria.

Ma, allora, a questo punto, possiamo affermare che l'intenzionalità è un dispositivo di trascendentalità? È difficile dare una buona risposta a questa domanda e, in fondo, tentare di dare una definizione di contenuto nella psicologia di Brentano è un modo per rispondere a tale questione che credo essere una delle questioni centrali della filosofia del pensiero di Brentano. Sì e no, diremo. Sì, nel senso generale che essa ci mette nelle condizioni di possibilità di pensare un contenuto d'esperienza (qualcosa). Spiegare l'intenzionalità non vuol dire altro che spiegare come noi pensiamo – ossia sotto quali condizioni ci è dato – qualcosa nell'esperienza. No, se lo intendiamo nel senso forte di Kant, per le implicazioni che un dispositivo trascendentale richiede, come ad esempio una distinzione rigida tra ciò che è dato al pensiero e ciò che è posto da esso, e dunque tra, da una parte, la contingenza del dato e, dall'altra, la necessità e l'universalità della legge, proprietà senza le quali non si può parlare in senso proprio di trascendentale. Chiariamo con un esempio questo punto. Ho detto che la virtù per il tardo Brentano non può essere oggetto di pensiero poiché manca di individuazione. Tuttavia noi parliamo di virtù. Così come parliamo della possibilità, della necessità, della verità e così via. Di cosa parliamo dunque? "Il termine *virtù*, ad esempio, indica che chi parla sta pensando ad una persona virtuosa e a ciò che le concerne".⁴⁹ Brentano non vuol dire che noi non abbiamo alcuna idea della virtù, sta dicendo che un concetto

⁴⁹ WE, p78 : «Z.B. der Name "Tugend" zeigt an, dass der Sprechende einen Tugendhaften denkt und mit ihm als solchem sich beschäftigt».

astratto come questo è costruito a partire da un esempio concreto. Se vogliamo scrivere un trattato sulla virtù dovremo osservare e descrivere il carattere e le azioni di personaggi che riteniamo virtuosi e dovremo dedurre il concetto di virtù a posteriori. Non esiste la virtù come qualcosa che può essere colto dal pensiero direttamente, esistono solo le persone virtuose da cui noi ricaviamo il concetto della virtù. Un esempio, un contesto, un riferimento dunque sono necessari per avere un contenuto, ma nell'occasione che li rende possibili non vi è nulla di necessario, né tantomeno nel contenuto che pensiamo che muta al mutare del suo esempio e che non ne dipende metafisicamente.

Quando Brentano arriverà a definire il contenuto di un pensiero noterà che esso è indipendente dal riferimento. Questo è il risultato più importante della nostra analisi e va fissato con chiarezza. Si badi, però, che questo non significa che un contenuto non si riferisca al mondo. C'è solo un engagement diverso nel pensare il reale. Questo è possibile perché "riferirsi" e "dipendere" appartengono a campi semantici diversi. La capacità di riferirsi a qualcosa è un atto cognitivo. Dipendere è una relazione metafisica. Per questo Brentano si accorgerà che il riferimento intenzionale non è una relazione. Il riferimento intenzionale inoltre può essere duplice: o concettuale (*begrifflich*) oppure intuitivo (*anschaulich*). Così accanto a rappresentazioni con contenuto concettuale, esistono anche pensieri la cui natura è non-proposizionale, non-descrittiva e non-linguistica, ossia ciò che Brentano chiama rappresentazioni intuitive. Avremo dunque rispettivamente dei contenuti concettuali e dei contenuti intuitivi, o se si vuole, abstracta e concreta. Ma c'è di più. Conseguentemente al suo empirismo, Brentano sostiene che un contenuto concettuale che non abbia come base un contenuto intuitivo sia da ritenersi nullo o quantomeno sospetto (nel senso di essere meramente speculativo). A differenza di Kant dunque, secondo il quale concetti e intuizioni sono in un rapporto di fondazione reciproca, in Brentano essi intrattengono una relazione di fondazione unilaterale a vantaggio dell'intuizione, fondamento di questa relazione. Sono le rappresentazioni intuitive i primi mattoni del nostro edificio epistemico. Nella sua filosofia del pensiero dunque non solo i contenuti non concettuali sono possibili, ma essi sono necessari per avere e disporre correttamente dei contenuti concettuali.

È sempre difficile, in conclusione, riassumere un classico in una formula. Brentano è lettore attento di Aristotele, ma anche di Locke, Descartes e Leibniz. Resta faticoso, però, conciliare the way of ideas con il realismo aristotelico e a volte Brentano stesso non sembra accorgersi della frattura insuperabile. Tuttavia i problemi aperti dalla sua teoria del contenuto mentale e del riferimento intenzionale trovano ancora eco, come abbiamo cercato di mostrare,

nel dibattito contemporaneo. Del resto, se dall'età moderna in poi crescerà l'interesse verso il linguaggio, le scienze sociali e la cultura in genere è perché gli uomini moderni, a differenza degli antichi, non sono più uguali perché abitano lo stesso mondo, ma sono uguali perché posseggono la stessa mente, perché pensano i medesimi pensieri.

Remerciements

Un thèse de doctorat est le point final d'un parcours universitaire. Un parcours fait de plusieurs rencontres. A chacune d'elles, je dois quelque chose des résultats de mon travail.

Tout d'abord, mes remerciements s'adressent à ceux qui ont été mes premiers maîtres durant mes années de formation à l'université de Rome – La Sapienza - : M. Gabriele Giannantoni, qui m'a introduit à l'étude de la philosophie ancienne et M. Marco Maria Olivetti, qui m'a fait découvrir la philosophie classique allemande. Mais, surtout, je voudrais rappeler ici le nom de M. Emilio Garroni, qui m'a enseigné que tout questionnement philosophique n'est rien d'autre qu'un renouvellement de la question du « sens » qui ne se fait jamais réduire à aucune théorie préalable. Même si ce n'est plus possible dialoguer avec eux, j'espère que mes efforts sont un hommage indirect à leur mémoire et à leur enseignement.

Je voudrais aussi remercier Mme. Mirella Capozzi pour tout ce que j'ai appris sur Kant. J'espère d'en avoir fait ici un bon usage.

Il arrive parfois que pour une affinité de l'esprit, ceux qui ont été nos enseignants, avec le temps et la confiance, nous font le don et l'honneur de leur amitié intellectuelle. Je remercie Piergiorgio Donatelli, qui m'a fait découvrir toute la richesse des divers aspects de la philosophie de Wittgenstein et de la philosophie morale de langue anglaise. Au cours de nos discussions, Piergiorgio m'apporte toujours et encore une compréhension plus approfondie de la philosophie analytique contemporaine. Parmi ces amis, je tiens à exprimer ma reconnaissance particulière à Edoardo Ferrario, qui a été mon dernier maître à Rome et qui a suivi ma « tesi di laurea » sur Brentano avec une ouverture d'esprit qui m'a laissé une large marge de liberté pour mener à bien mon premier travail de recherche à ce sujet. Grâce à lui, j'ai fait mes premiers pas dans la phénoménologie française et à travers ses cours sur Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida, Henry et Nancy, j'ai aussi appris quelque chose de plus sur moi-même. Même si je n'ai pas cité leurs ouvrages dans mon travail, il y a ici plus d'un écho de leur paroles.

Mes plus chaleureux remerciements s'adressent aux personnes qui ont suivi mon sujet de thèse et qui m'ont encadré tout au long de ces années d'étude: MM. Alfredo Ferrarin et Jocelyn Benoist. Dans nos discussions, ils m'ont apporté une compréhension plus approfondie des divers aspects du sujet. Je dois remercier notamment M. Ferrarin pour sa présence constante dans un parcours de thèse en co-tutelle qui, parfois, a requis un effort en plus par rapport à une thèse à tutelle unique.

Je dois remercier M. Jocelyn Benoist pour plusieurs choses. Aussi bien pour l'intérêt que pour le soutien chaleureux dont il a toujours fait preuve et pour avoir accepté de m'accueillir tout de suite au sein de son équipe de recherche, dès mon Master 2 à Paris1 sous sa direction, jusqu'à la rédaction finale de ma thèse. Mais surtout je dois le remercier pour avoir parachevé ma formation en philosophie et en phénoménologie. L'idée de phénoménologie que j'ai en tête ici, n'aurait pas été possible de concevoir – au-delà de Brentano- sans tout ce que j'ai appris et que je continue d'apprendre grâce à ses travaux, ses cours et grâce à sa disponibilité au dialogue. Mes efforts auraient été bien en vain, et pas même concevables, sans la rencontre de sa sensibilité philosophique où j'ai appris quelque chose en plus que la philosophie.

En outre, je dois remercier également M. Jean-François Courtine, ainsi que M. Benoist

pour m'avoir permis participer aux séminaires des Archives Husserl durant ces années.

Je suis très reconnaissant à MM. Jean François Courtine et Paolo Spinicci d'avoir accepté le rôle de membres du jury. Je suis très honoré de remettre mon travail à leur personnalité scientifique.

Ma gratitude s'adresse aussi à ceux qui ont été tour à tour mes collègues de doctorat MM. Raoul Moati, Raphaël Ehram, Pierre-Jean Renaudie, et Mmes. Charlotte Gauvry, Maria Gyemant, Perrine Marthelot et, du côté italien, Angela Ulacco pour les échanges intellectuels, les discussions, les conseils. Un remerciement particulier va aux amis Giuseppe di Salvatore et Roberta Locatelli, tous deux pour leur capacité à la mise en question d'un point de vue ou d'un argument assumé. De même, je remercie mon amie et collègue Anna Tropa qui m'a aidé à répondre à un certain nombre de questions que je me suis posé à propos de Suárez et la Scolastique et pour tout le temps de recherche et de vie partagé entre Paris et Pise. Je souhaite aussi remercier les amis Per Sullivan, Julian Thomas Dilling, James Cascaito, Paul Cook, Veronique Fischer, Hykel Hosni, pour leur aide et hébergement qui a rendu possible mes nombreux déplacements durant ces années entre Paris, Berlin, Pise, Liège, Londres et New York.

Je remercie Ada Bronowski et Fanny Froeliger pour avoir corrigé mon français, d'autant que je dois reconnaître que je ne leur ai pas facilité la tâche.

Je souhaite remercier enfin ma mère, ma très chère amie Lia d'Angiolino et tous mes amis romains que j'ai eu la chance d'avoir à mes côtés bien qu'« à distance », et qui m'ont soutenu tout au long de ces années de travail.

Je clos enfin ces remerciements en dédiant cette thèse de doctorat à Jocelyn Benoist, *il miglior fabbro*.

TABLES DES ABRÉVIATIONS

Œuvres de F. Brentano:

- *ALU* = *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, Velt & Comp, 1911.
- *AN* = *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand, Bern-München, A. Francke, 1966
- *AW* = *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1911
- *DG* = *Vom Dasein Gottes*, Unveränderter Nachdruck, Hamburg, Meiner, 1980.
- *DP* = *Deskriptive Psychologie*, R. M. Chisholm, W. Baumgartner (éds), Hamburg, Meiner, 1982.
- *GA* = *Grundzüge der Ästhetik*, mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand, Bern, A. Francke, 1959
- *GAE* = *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Bern, A. Francke, 1952
- *GGPh* = *Geschichte der griechischen Philosophie*, Hrsg. von Franziska Meyer-Hillebrand, Meiner, Hamburg, 1988.
- *GMPH* = *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, hrsg. und eingeleitet von K. Hedwig, Hamburg, Felix Meiner, 1980
- *Kat.* = *Kategorienlehre*, Hamburg, Meiner, 1985
- *LRU* = *Die Lehre vom richtigen Urteil*, mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand, Bern, A. Francke, 1956; trad. part. dans *L'origine de la connaissance morale suivi de La doctrine du jugement correct*. Paris, Gallimard 2003. Traduit de l'allemand par Marc de Launay et Jean-Claude Gens. Préfacé par Jean-Claude Gens
- *LWO* = *Meine letzten Wünsche für Österreich*, Stuttgart, Cotta, 1895
- *MBS* = Brentano, Franz: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Unveränderter Nachdruck., Hildesheim, Olms, 1963; Aristote. Les diverses acceptions de l'être, traduit de l'allemand par Pascal David, Paris, Vrin, 2005.

- *PsA* = Brentano, Franz: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*, Mainz, Kirchheim, 1867
- *PS1* = *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Hamburg, Meiner, 1973; *Psychologie du point de vue empirique*. Paris, Vrin 2008. Traduction par Maurice de Gandillac; nouvelle édition revue et présentée par Jean-François Courtine (première édition: Paris, Aubier, 1944).
- *PS2* = *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, Hamburg, Meiner, 1971; dans *Psychologie du point de vue empirique, op. cit. p.193-382*
- *PS3* = *Psychologie vom empirischen Standpunkt III*, Hamburg, F. Meiner, 1974; dans *Psychologie du point de vue empirique, op. cit., p.383-478*.
- *RP* = *Religion und Philosophie*, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand, Bern, A. Francke, 1954
- *RZK* = *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, hrsg. u. eingeleitet von S. Körner u. R.M. Chisholm, mit Anmerkungen von A. Kastil, Hamburg, Felix Meiner, 1976
- *VUE* = *Versuch über die Erkenntnis*, hrsg. von F. Mayer Hillebrand, Hamburg, Meiner 1970
- *VPP* = *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Neu eingeleitet von F. Mayer Hillebrand. Hamburg, Felix Meiner, 1968
- *WE* = *Wahrheit und Evidenz*, Hamburg, F. Meiner, 1974; trad. part. in *L'origine de la connaissance morale suivi de La doctrine du jugement correct., op. cit.*
- *WRL* = « Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid », hrsg. von R. M. Chisholm u. R. Fabian, *Grazer Philosophische Studien.*, Vol. 1, 1975, p.1-18
- *US* = *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, hrsg. von R. M. Chisholm u. R. Fabian. Hamburg, Meiner, 1979
- *USE* = *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg, Meiner, 1969; trad. part. n *L'origine de la connaissance morale suivi de La doctrine du jugement correct. op.cit.*
- *ZP* = *Über die Zukunft der Philosophie*, Unveränderter Nachdruck. Neu eingeleitet von P. Weingartner, Hamburg, Meiner, 1968
- *Br. Bergmann* = « Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1946, 7, p. 83-158
- *Br. Vailati* = *Lettre à G. Vailati*, in G. Vailati, *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro, con una introduzione di M. Dal Prà., Torino, Einaudi, 1971, p. 268- 271.

Nous citons en indiquant d'abord la pagination de l'édition allemande et ensuite la pagination de la traduction française.

Œuvres d'Aristote

- *Cat.* = ARISTOTE, *Catégorie*
- *De an.* = ARISTOTE, *De l'âme*
- *De int.* = ARISTOTE, *De l'Interprétation.*
- *Mét.* = ARISTOTE, *Métaphysique*
- *EN* = ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*
- *EE* = ARISTOTE, *Éthique à Eudème*
- *Sec. an.* = ARISTOTE, *Les Secondes Analytiques*

Nous avons reproduit le citation du *Corpus Aristotelicum* selon l'édition Bekker (*Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, 1831-1870) tel que l'avait à disposition Brentano. En ce qui concerne leur traduction française nous avons choisi chaque fois la version qui nous semblait être la plus adaptée à l'exégèse brentanienne. Notre premier souci n'était pas de rendre l'exactitude de la pensée d'Aristote, mais plutôt de reproduire l'Aristote de Brentano. Dans cette perspective donc, même si les traductions de J. Tricot sont aujourd'hui datées par rapport à l'évolution et les connaissances des textes, souvent nous les avons préférées aux nouvelles car même si elles appartiennent à la catégorie des « belles infidèles », il nous semble que sa manière de comprendre Aristote est assez proche de celle de Brentano. En tout cas, la question de la traduction du texte s'est imposée particulièrement dans le cas de certains passages de la *Métaphysique* et du *De anima*. Nous avons fait aussi référence à la nouvelle traduction de la *Métaphysique* par M.-P. Duminil et A. Jaulin (Flammarion) et parfois nous l'avons préférée à celle de Tricot. En ce qui concerne le *De anima*, la question est plus complexe. Nous avons choisi de travailler sur trois versions : Tricot, E. Barbotin (Les belles lettres) et R. Bodéüs (Flammarion). Nous avons déjà parlé de la traduction de Tricot. Quant à celle de Barbotin, elle est la plus claire, mais aussi la plus éloignée de l'idée que Brentano avait de l'âme chez Aristote ; parfois donc, le rapprochement d'un commentaire de Brentano avec un passage de la traduction de Barbotin n'aide pas à rendre plus clair le discours. Nous avons parfois préféré la nouvelle traduction de Bodéüs pour son choix de mots. Par exemple il traduit *dianoia* par « réflexion » et *phantasia* par « représentation » plutôt que par le plus convenu « imagination », *phronein* par « avoir à l'esprit », et *phronèsis* par « sagacité » - un choix de lexique qui parfois connecte directement le texte aristotélicien à la psychologie brentanienne. Pour les *Catégories*, on a choisi directement l'édition et traduction de R. Bodéüs (Les belles lettres).

TABLES DES MATIÈRES

Introduction

§1. <i>Le dogme de l'univocité et les limites de l'intentionnalité</i>	p.41
§2. <i>L'intentionnalité et le résidu de « sub-jectité »</i>	p.45
§3. <i>La structure de la thèse</i>	p.50
§4. <i>La question philologique</i>	p.52
§. 4.1 <i>Les manuscrits</i>	p.54
§5. <i>L'archaïque et le vivant. Note de méthodologie</i>	p.55

Première Partie

INTENTIONNALITÉ ET RÉFÉRENCE

Chapitre I. -Autour de Brentano.....	p.64
§.1. <i>La nature de la référence intentionnelle</i>	p.64
§1.1 <i>Les diverses acceptions de la relation</i>	p.65
§1.2. <i>L'intentionnalité comme principe</i>	p.67
§.2. <i>Deux mythes</i>	p.73
§2.1. <i>Le mythe du réisme</i>	p.74
§2.2 <i>Le mythe du philosophe autrichien</i>	p.75
§.3. <i>Deux paradigmes interprétatifs</i>	p.75
§3.1. <i>Le paradigme phénoménologique</i>	p.80
§3.2 <i>Le paradigme analytique</i>	p.82
§.4. <i>Vers une nouvelle vision de Brentano</i>	p.
Chapitre II- Intentionnalité et transcendance de la substance.....	p.89
§.1. <i>L'enjeu de l'intentionnalité</i>	p.89
§2. <i>La théorie des catégories</i>	p.90
§ 3. <i>La structure de l'intentionnalité : intentionnalité et généralité catégorielle</i>	p.94
§4. <i>Intentionnel, transcendantal, transcendance</i>	p.99
§5. <i>L'exigence de référentialité: le retour à l'objet</i>	p.100
Chapitre III - L'horizon de la problématique intentionnelle dans les textes (I)-La genèse métaphysique par l'inhérence.....	p.106
§1. <i>Mots et concepts</i>	p.106
§2. <i>L'âge de Würzbourg I (1862-1865) : la définition de l'être</i>	p.107
§2.1. <i>L'objet de la philosophie première</i>	p.110
§2.2. <i>Le réalisme catégoriel</i>	p.115
§2.3 <i>Déduction des catégories</i>	p.119
§2.4. <i>Le πρὸς τι en tant que schème d'origine de la référence intentionnelle</i>	p.123
§.3. <i>La définition de la substance et son primat ontologique</i>	p.128
§ 4. <i>L'analogie</i>	p.129
§ 5. <i>Le concept d'inhérence comme modèle de l'immanence</i>	p.136
Chapitre IV - L'horizon de la problématique intentionnelle dans les texte (II)-La genèse psychologique par l'immanence.....	p.138
§1. <i>L'âge de Würzbourg (1866-1873) : l'origine des idées</i>	p.138

§ 1.1. <i>Les cours de métaphysique</i>	p.138
§ 1.2 <i>La psychologie d'Aristote entre kantisme et naturalisme</i>	p.139
§2. <i>Brentano interprète du De anima</i>	p.145
§3. <i>Intentionnalité, forme de vie, immanence</i>	p.152
§4. <i>Perception, jugement, vérité</i>	p.154
Chapitre V - <i>Une intentionnalité cartésienne : l'âge de Vienne (1874-1895)</i>	p.163
§1. <i>La période viennoise (1874-1888)</i>	p.163
§2. <i>L'interprétation de la formulation de l'intentionnalité dans la « Psychologie d'un point de vue empirique »</i>	p.165
§3. <i>Une seconde définition de l'intentionnalité dans la Psychologie</i>	p.171
§4 <i>La période viennoise (1888-1900). Un « aristotélisme cartésien »</i>	p.175
§5. <i>Les conférences sur l'idée du Bien et du Vrai: intentionnalité et transcendance</i>	p.179
§6. <i>Réel, irréel, quelque chose : le double domaine du jugement</i>	p.181
§7. <i>La base de l'aristotélisme brentanien</i>	p.183
§8. <i>Qu'est-ce que signifie « description »</i>	p.185
§9.p.	
Chapitre VI- <i>Retour au réel.- La Période italienne (1901-1917)</i>	p.188
§ 1. <i>Brentano en Italie</i>	p.188
§ 2. <i>Le « etwas als Objekt » : le quelque chose en-tant-qu'objet de la pensée</i>	p.189
§3. <i>L'intentionnalité n'est pas une relation réelle</i>	p.190
§ 4. <i>Critique de l'a priori de la corrélation intentionnelle</i>	p.192
§5. <i>Descriptivisme et intentionnalisme</i>	p.195
§6. <i>Intentionnel, réel, idéal</i>	p.196

Deuxième Partie CONCEPT ET INTUITIONS

Chapitre I- <i>La représentations</i>	p.202
§1. <i>Premières remarques</i>	p.202
§2. <i>La représentation comme présence à l'esprit</i>	p.207
§3. <i>Le phénomène comme fait</i>	p.210
§ 4. <i>Brentano et le représentationalisme classique</i>	p.212
§5. <i>Empirisme et représentationalisme</i>	p.21
Chapitre II- <i>Les modes de la représentation</i>	p.219
§1. <i>L'opposition « intuitif-conceptuel »</i>	p.21
§2. <i>Le sensible et le noétique</i>	p.223
§3. <i>Le pur et l'empirique</i>	p.226
§4. <i>Concepts et intuitions chez Kant</i>	p.231
§5 <i>Transcendentalité et intentionnalité</i>	p.233
§6. <i>L'intentionnalité comme structure originaire</i>	p.237
§7. <i>Représentation conceptuelle et représentation intuitive chez Brentano</i>	p
Chapitre III- <i>Le contenu</i>	p.245
§1. <i>La notion de « Inhalt » dans la Psychologie (1874)</i>	p.245
§2. <i>L'objet immanent et le contenu</i>	p.245
§3. <i>Brentano et Twardowski sur le contenu</i>	p.253
§4. <i>L'internalisme de Brentano</i>	p.256
§5. <i>La critique de Husserl à l' « objet immanent dans la V Recherche logique</i>	p.258
§6. <i>Esthétique et logique</i>	p.261
Chapitre IV- <i>Le nom</i>	p.268

§1. <i>Les noms, les choses, les idées. Brentano entre Aristote et Mill</i>	p.268
§2. <i>Brentano et Mill sur le nom</i>	p.269
§3. <i>La couche empirique de la signification</i>	p. 27
§4. <i>Brentano et Twardowski sur la signification</i>	p.274
§5. <i>La couche métaphysique de la signification: l'essence</i>	p.278
§6. <i>L'intuition et le symbolique</i>	p.280
§7. <i>Concreta et abstracta</i>	p.282
§8. <i>Expérience et jugement: la représentation comme substrat antéprédicative</i>	p.285

Troisième Partie.

APPARENCE ET RÉALITÉ

Chapitre I-L'esprit et le monde.....	p.290
§1. <i>Un combat avec la langue</i>	p.290
§2. <i>Le concept d'objet</i>	p.297
Chapitre II. - Perception et langage.....	p.304
Chapitre III- Le Continu.....	p.313
§1. <i>La question du psychologisme</i>	p.313
§2. <i>La validité logique</i>	p.318
Chapitre IV- Brentano, Husserl et l'analyticité de l'expérience.....	p.333
§1. <i>La normativité de l'esprit</i>	p.333
§2. <i>La signification comme objet</i>	p.335
§3. <i>L'abstraction chez Husserl</i>	p.337
§4. <i>La troisième recherche et les lois a priori des objets</i>	p.344
Conclusion.....	p.348
Bibliographie.....	p.355.

τιθέναι τὰ φαινόμενα

INTRODUCTION

Ieri parlai a lungo col prof. Franz Brentano (di Vienna), che forse è il più geniale
professore di filosofia che vanti ora la Germania.
Lettre de G. VAILATI à G. VACCA, 28 février 1900, in G. VAILATI, *Epistolario* (1891-1909)

Franz Brentano non ha scritto un sistema di filosofia. Egli si è occupato di
alcuni problemi fondamentali, rendendo così volontaria testimonianza alla verità
che la scienza umana è frammentaria. [...] Dovremmo così pensare di Brentano
ciò che Newton pensava di se stesso, paragonandosi ad un fanciullo che pesca dal
mare alcune conchiglie, mentre l'oceano ne nasconde di innumerevoli.
M. PUGLISI, *Preface* à F. BRENTANO, *La classificazione delle attività psichiche*, 1913

§1. *Le dogme de l'univocité et les limites de l'intentionnalité*

Une idée largement répandue en philosophie de la connaissance et de l'esprit veut
que « intentionnalité » et « aristotélisme » soient des concepts intrinsèquement
liés.⁵⁰ Nous soutenons en revanche que l'intentionnalité – chaque forme d'intentionnalisme
univociste - est une forme de platonisme. Pour démontrer notre thèse, nous examinons
l'œuvre du père de l'intentionnalité contemporaine : Franz Brentano.

⁵⁰ Il n'y a pas, en effet, d'ouvrage consacré à ce sujet. Dans son article «Intentionality in Ancient Philosophy» pour la Stanford Encyclopedia of Philosophy, Victor CASTON, le dit assez clairement: (<://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/>): «Philosophical inquiry into intentionality — that feature of beliefs, desires, and other mental states, in virtue of which they are of or about something — begins long before recent debates about mental content or even the work of phenomenologists towards the beginning of the twentieth century. According to the received view, widespread in the literature, it can be traced back past figures such as Edmund Husserl and Franz Brentano to late medieval discussions in the Latin West; and from these, in turn, to earlier Arabic philosophy. But at this point, the trail is supposed to peter out. Notion in Greek or Roman philosophy, allegedly, corresponds. But in fact this narrative rests on questionable assumptions.». On peut affirmer que généralement depuis Brentano, « aristotélisme » et « intentionnalité » sont deux concepts retenus comme assez proches. Voir notamment Richard SORABJI, « From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality » in H. Blumenthal, H. Robinson (dir.), *Aristotle and the Later Tradition*, (= *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. Vol.) 1991, p.227–259; Christopher SHIELDS, « Intentionality and Isomorphism in Aristotle » *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 11, 1995, p. 307–330; CASTON « Aristotle and the Problem of Intentionality », *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 1998, p. 249–98; Si pour « intentionnalité » on entend simplement le non-être, il va de soi que la question a évidemment des racines platoniciennes. Cf. par exemple, Nicholas DENYER, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London, Routledge, 1991; Myles BURNYEAT, « Plato on How Not to Speak of What is Not: Euthydemus 283a-288a » in M. Canto-Sperber, P. Pellegrin (dir.), *Le Style de la pensée: Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, p. 40-66, Paris, Les Belles Lettres, 2002; voir aussi Dominik PERLER (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters), Bd. 76), Leiden, Brill, 2001.

Évidemment, « platonisme » est un terme aussi répandu que mal utilisé. Il ne désigne qu'une catégorie historique de l'esprit. Par « platonisme », on peut d'abord désigner une tradition de lecture de Platon, c'est-à-dire les commentaires qui font appel directement à l'œuvre de Platon, mais on peut aussi désigner ainsi un « platonisme indirect ». Le cas de Brentano relève de la deuxième catégorie. Précisons : même si la philosophie brentanienne appartient indéniablement à la tradition aristotélicienne, cela ne l'empêche pas de conserver un résidu conceptuel d'une tradition différente. L'aristotélisme brentanien revient, dans ses dernières œuvres, sur deux points capitaux de sa réflexion : le rapport entre l'unité du sens de l'être par rapport à sa diffraction et dispersion catégoriale et la substantialité du réel psychologique d'origine cartésienne. Ce résidu néo-platonicien laissera une trace visible dans son école lorsqu'elle cherchera un point de contact, voire un syncrétisme, avec le bolzanisme. C'est grâce à ce platonisme inaperçu que sera possible, pour eux, de jeter un pont entre ces deux traditions.⁵¹

Dans une de ses dernières dictées Brentano écrit : « Qui pense, pense quelque chose. C'est pourquoi le concept de pensée manque d'unité dans la mesure où l'expression « *etwas* » n'est pas univoque »⁵². Et il explique :

« Il y a un concept qui est le plus général de tous et sous lequel tombent tous les objets de notre pensée. Cette affirmation n'est pas moins vraie que celle du caractère unitaire du concept d'être pensant (*Denkenden*). Il s'agit du concept d'être (*Seienden*) en tant que *Reales* »⁵³

Selon Brentano, puisque le concept de « quelque chose » (*etwas*) est unitaire, il peut dès lors être un prédicat qu'on peut attribuer à n'importe quel objet de la pensée. Il propose l'exemple suivant :

« Quand on pense à une pierre, on ne pense pas à cette pierre à titre de pierre pensée, mais bien à titre de pierre, sans quoi la reconnaissance de la pierre devrait se réduire à la reconnaissance de la pierre pensée; or cette reconnaissance de la pierre

⁵¹ Sur l'aristotélisme brentanien comme aristotélisme problématique, voir Franco VOLPI, *Heidegger e Brentano. Aristotélisme e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padova, 1976; et Id., « War Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft », *Brentano Studien* 2, 1989, p. 13-29; et Jean-François COURTINE, « L'aristotélisme de Franz Brentano », in *Études phénoménologiques*, 1998, p. 3-50. L'arrière-plan univociste platonicien de la théorie des catégories de Brentano est confirmé par Oskar KRAUS dans son *Introduction* à l'édition de 1924 de la *Psychologie du point de vue empirique*, PS1, p. XLII: « Während also Brentano den Platonischen Realismus, der Universalien existieren lässt, in allen, auch den modernsten Erneuerungen ablehnt, stimmt er in der Kategorienlehre nicht Aristoteles, sondern Platon insofern zu, als wir auch nach ihm einen einzigen höchsten Gattungsbegriff denken können, dem alles, was wir vorstellen, beurteilen und werten, unterliegt ».

⁵² « Von den Gegenständen des Denkens », *Des objets du penser* du 22/2/1915 in PS2, 213/340.

⁵³ « Es gibt einen allgemeinsten Begriff, unter den alle Objekte unseres Denkens fallen. Dies ist so wahr, als dass der Begriff des Denkenden ein einheitlicher ist. Es ist der Begriff des Seienden im Sinne des Realen. » in « Vom ens rationis », *De l'ens rationis* du 6/1/1917, in PS2, 238/357 (tr. modifiée).

comme objet de pensée est commune à celui qui reconnaît la pierre et à celui qui la rejette, dès lors qu'il a conscience de la rejeter ».⁵⁴

Or, ce concept générique qui enveloppe « tout ce qui est objet (*Gegenstand*) d'un penser », c'est le concept de « quelque chose ». Aristote avait nié l'existence d'un tel concept commun. Pour lui, cela n'a pas de sens de parler de l'être comme si à chaque fois on entendait la même chose. Cela, selon Brentano, a conduit Aristote et « beaucoup de philosophes modernes » à croire que « nous n'avons pas toujours pour objet du réel (*Reales*), mais souvent aussi du non-réel (*Nicht-Reales*) »⁵⁵. Au-delà de la question de savoir si l'interprétation de Brentano est la bonne par rapport à la question du catégorial (en réalité, elle dépend de sa façon d'interpréter la notion de $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$ – question qui se révélera tout à fait centrale pour notre enquête), il reste qu'il y a ici deux affirmations de Brentano qu'il faut noter: (1) la signification multiple de l'être implique qu'on peut embrasser dans le genre « quelque chose » aussi bien le réel que l'irréel ; stratégie que Brentano associait, dans la première phase de sa pensée, à l'idée selon laquelle l'attitude de la relation psychique est la même que la relation réelle. (2) Alors qu'il revient sur ce point et décroche la référence psychique de la catégorie de la relation au sens étroit, il ramène l'unité du concept d'objet à la seule notion de *Reales*. En apparence, cette stratégie semble sauver le réalisme aristotélicien car elle élimine de la sphère de l'être les objets de la pensée (*Gedankendinge*). C'est bien la pierre qui est l'objet de ma pensée, non la pierre pensée. *Mais pour poursuivre son but de fondation de l'unité du concept de « penser », Brentano affirme à la fois que le concept « quelque chose » a un sens univoque, à savoir celui de réel. Quel est donc le sens du mot « quelque chose » ? C'est : « être-réel ». Etwas = Reales. Le concept de « quelque chose » est synonyme de « réel » ou de Ding, la chose.*

Enfin, en ce qui concerne le sens de l'être, Brentano renforce la vision univociste qu'il avait dans ses premiers travaux. Ce que nous fustigeons ici comme une infidélité à la thèse d'Aristote, c'est précisément l'idée dogmatique que le réel puisse être dit de façon univoque. Cela entraîne un rapport entre le langage et la réalité de type référentialiste où les mots ne

⁵⁴ *PS2*, 213/341.

⁵⁵ *Ibid.*: « Mais que signifie au juste l'expression « quelque chose »? Faut-il la considérer comme synonyme de « réalité pensée »? [...] Si ce « quelque chose » correspond à un concept unitaire, il ne peut s'agir que d'un concept générique, qui doit envelopper tout ce qui est objet d'un penser. Un tel concept est nié par Aristote qui refuse qu'aucun genre soit commun aux dix catégories dont il établit la liste : il est nié également par beaucoup de philosophes modernes qui croient que nous n'avons pas toujours pour objet, du réel mais souvent aussi du non-réel qui ne saurait constituer avec le réel un genre commun; on voit le caractère révolutionnaire de l'affirmation selon laquelle celui qui pense doit nécessairement avoir pour objet du réel et cela en un seul et même sens du mot réel. ». Cf. aussi *Kat*, « Das Seiende im eigentlichen und in uneigentlichem Sinne », 26/01/1914, p.3-11.

sont que des instruments qui servent à nommer la réalité: ils sont comme des images qui renvoient à la réalité. D'où des erreurs d'attribution possibles. La référence au réel est ainsi réduite à un rapport entre termes catégorématiques et termes sincatégorématiques. Paradoxalement, le phénomène que Brentano laisse de côté dans sa conception du réel est celui de la signification telle que l'avait découverte Aristote dans le *De Interpretatione*.

En fait, parler comme si le concept de réel avait, pour chaque situation, le même sens, c'est dire qu'on parle, pour chaque situation déterminée, toujours de la même chose. Mais, comme Aristote l'a bien montré par la question catégorielle, parler du réel de cette façon n'a aucun sens, car le réel n'est pas quelque chose de donné en soi comme unitaire, dans son genre, à chaque fois, pour chaque contexte du discours. Le réel est un nom plurivoque. Dissimuler par un concept unique la multiplicité des significations, c'est précisément la stratégie de Platon qu'Aristote condamne dans les livres Bêta et Iôta de la *Métaphysique* où il rejette l'idée que parler d'un être-en-soi soit une façon de parler de manière sensée. C'est pourquoi lorsqu'un concept a plusieurs acceptions, on ne peut pas lui attribuer une *essence* commune. La différence catégorielle pour Aristote est toujours une différence de genre, et non pas de degré de l'être. L'accident n'est pas quelque chose qui existe de façon différente par rapport à la substance. Il n'existe pas. En revanche, l'attribution d'une essence est condition nécessaire pour la définition d'un objet. Par conséquent, la science concernant un tel objet consiste à saisir son essence, comme Aristote le montre dans les *Seconds Analytiques*. Or, si la définition de la pensée dépend de la définition du « *etwas* », pour avoir une science psychologique - le véritable but de Brentano -, on doit nécessairement définir l'*etwas* de façon unitaire. Autrement, on est dans l'impossibilité de fonder la psychologie en tant que science. Une science est science si elle a un domaine spécifique homogène. Mais cette exigence d'univocité n'est pas celle d'Aristote, elle est plutôt platonicienne.

Ainsi, tant que la référence intentionnelle est entendue comme relation, ou bien qu'elle est découverte comme une quasi-relation, le principe brentanien de référence intentionnelle n'est pas fidèle à la lettre d'Aristote. Car l'analyse catégorielle – qui n'est rien d'autre qu'une analyse entre le sens et le non-sens - récuse la possibilité qu'un nom abstrait quel qu'il soit (par exemple : « être », « bien », « santé », « réel »), lorsqu'il se présente selon plusieurs modes, puisse se ramener à un terme univoque et unitaire, c'est-à-dire à une essence commune. Lorsqu'on parle du réel, il faut en parler en respectant toutes ses acceptions, non pas parce que le réel *existe* de façon différente, mais simplement parce qu'il est *dit* de manière différente.

Que reste-t-il donc de l'intentionnalité? Existe-t-il une intentionnalité aristotélicienne ? Notre réponse préliminaire est négative. En effet, Brentano a découvert une structure fondamentale de la relation intentionnelle, à savoir son exigence d'essentialisme. On estime, en effet, que Brentano a tout à fait raison lorsqu'il affirme que pour parler d'une unité de la pensée, il faut avoir un concept unitaire d'être, en dépit de la nature plurivoque et fragmentaire du réel. Mais, si on adopte un point de vue aristotélicien strict, les conséquences de ces prémisses sont, à nos yeux, négatives : la fondation d'une science psychologique devient tout aussi impossible que la fondation d'une science de l'être.

Toutefois, la stratégie de Brentano est exactement à l'opposé : il utilise le *De anima* et le livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote en les interprétant à la lumière des *Seconds Analytiques* et du livre *Z* de la *Métaphysique* afin de démontrer qu'il y a un lieu chez Aristote où l'être et l'essence coïncident, où l'acte et l'objet sont identiques. La première tâche de notre travail consistera à analyser cette stratégie et ses conséquences, le concept d'intentionnalité en tant que rapport entre l'esprit et le monde, le réel et les prémisses de la fondation de la phénoménologie.

La deuxième tâche sera de répondre à la question suivante : Intentionnalisme et aristotélisme sont-ils incompatibles ? Si, chez Brentano, en dernière analyse, comme nous venons de le montrer, on trouve une exigence platonicienne d'unicité non aristotélicienne, en revanche, dans sa théorie de la connaissance, Brentano renoue avec une exigence tout à fait aristotélicienne, à savoir le principe selon lequel chaque concept doit nécessairement être fondé sur une intuition. Les termes du problème sont donc transformés et réduits au rapport entre intuition et intentionnalité. On peut le reformuler de la façon suivante : Le principe de référence intentionnelle, son réquisit d'univocité et le principe de fondation intuitive de la connaissance conceptuelle sont-ils compatibles ? Notre réponse, on le verra, est positive. Mais afin de sauvegarder son idée de psychologie comme analyse d'actes mentaux – véritable richesse de la philosophie brentanienne - Brentano doit abandonner l'idée que le réel est un genre, c'est-à-dire la possibilité qu'il soit capturé par un concept. L'enjeu fondamental de notre travail consistera à reformuler le propos du dernier Brentano.

Pour ressaisir ces arguments, il convient de préciser les quatre prémisses principales de la philosophie de Brentano :

- (1) Cela n'a pas de sens de parler de quelque chose comme « la conscience » ou « l'esprit » ; lorsqu'on fait de l'analyse psychologique, il faut parler d'actes.
- (2) L'acte est toujours acte de “quelque chose” (concept qui embrasse aussi bien le réel que

l'irréel jusqu'à 1903), on l'appelle : « lois de transitivité de l'acte »)

(3)Après 1903, le concept de « quelque chose » est identifié au réel. La référence intentionnelle est donc toujours référence au réel.

(4)Le réel est un genre (dogme de l'univocité). Seules les choses sont pensables.

Nous assumons les prémisses (1) (2) et (3) et refusons (4) car il n'est pas nécessaire de concevoir le réel comme univoque. La quatrième prémisse nous semble forcer la nature même du réel et nous la considérons donc un dogme dont on peut se débarrasser.

§2. *L'intentionnalité et le résidu de « sub-jectité »*

La philosophie contemporaine associe l'intentionnalité à la représentation. Ainsi, l'intentionnalité est-elle pensée comme une interface entre l'esprit et le monde, ou « un point de vue » de l'esprit sur le monde. Pour donner une définition du concept d'intentionnalisme souvent on invoque l'usage du terme de « représentationalisme » dont il est une variation. Il s'agit de l'idée qu'il y a toujours quelque chose comme un objet de l'esprit lorsque nous faisons une expérience du monde, même si l'objet dont nous avons la perception n'existe pas. Cette position implique l'idée que notre expérience du monde est aussi une expérience de quelque chose qui n'est pas dans le monde, comme par exemple des données sensorielles, des *qualia*, des objets mentaux. Le « représentationalisme » postule donc qu'il existe quelque chose comme un objet dans l'esprit en l'absence d'une référence réelle.

C'est pourquoi nous avons choisi d'introduire notre enquête sur la philosophie de Brentano par une analyse du rapport entre intentionnalité et référence. Nous essaierons de montrer que, chez Brentano, ce rapport n'est pas marqué par une opposition stricte. Au contraire, là où il y a intentionnalisme il peut y avoir aussi, et en même temps, un primat de la référence au réel, sauf si on définit à nouveau la référence intentionnelle comme un rapport au monde de type non-relationnel. L'intentionnalité devient donc une propriété monadique de l'esprit. Par là, le sujet, en tant que *Selbst*, devient le point focal de l'accès au monde. La théorie adverbiale de la perception n'en est qu'une conséquence. Le geste ultime qui s'impose, non pas contre la phénoménologie, mais pour penser la phénoménologie autrement. C'est la mise en question d'un des piliers de la phénoménologie husserlienne : *l'a priori de la corrélation intentionnelle*⁵⁶. À la différence de Husserl, chez Brentano, après 1903, la

⁵⁶ Il y a évidemment plusieurs ouvrages consacrés à la phénoménologie et à son fondateur, Husserl, qui sont aussi nombreux qu'il y a de courants dans la phénoménologie. en ce qui concerne la phénoménologie husserlienne, nous nous appuyons sur Jocelyn BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., 1997; Id. *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001; Id. *Représentations sans objet : aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, P.U.F., 2001, Id. *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, P.U.F., 2001,

relation intentionnelle n'est plus une relation réelle, elle est le simulacre d'une relation, une image de l'esprit : bref, la pensée d'une relation. C'est pourquoi nous préférons traduire ici l'expression allemande *intentionale Beziehung* par « référence intentionnelle » plutôt que « relation intentionnelle ».⁵⁷ Roderick M. Chisholm a remarqué que la théorie de la référence et de l'intentionnalité est, en partie, une ontologie, à savoir une théorie de ce qui existe dans le monde.⁵⁸ Mais cette thèse s'inscrit dans un héritage cartésien qui stipule le primat épistémologique de l'accès au réel du point de vue de la première personne. En effet, cet héritage est tout à fait présent chez Brentano et il se manifeste dans sa conception de la forme de l'objet perçu, d'origine aristotélicienne, en tant qu'*idée*. Cependant, comme pour toute la philosophie moderne, le problème de l'objet ou de l'*objectité* (*Gegenständlichkeit*), n'est seulement qu'une partie de la réflexion Brentanienne. Il y a chez Brentano une autre question qui concerne la nature de la conscience. En effet, « intentionnalité » n'est qu'un autre mot pour parler de conscience. Notre enquête, afin d'éclairer ce « moment Brentano » dans l'histoire de la philosophie, s'appuie sur l'analyse de cette transformation tout à fait décisive qui a marqué la modernité : la conversion de la notion de *substance* en celle de *sujet*.⁵⁹ Ce qui retient notre attention, c'est la position de Brentano à propos de la question du sujet ou – si on peut se permettre ce néologisme – de la « sub-jectité »⁶⁰ (ce qui en allemand se traduit par

Id. *Entre acte et sens : recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002. Ce qui a fait, en revanche, basculer notre position internationaliste – et notre thèse – en aboutissant à une révision critique du dernier Brentano, surtout sur le dogme de l'univocité du réel, ce sont ses derniers travaux au sujet du réalisme contextualiste Cf. Id. *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005; Id. *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Ed. du Cerf, 2009.

⁵⁷ Il reste que, dans l'allemand courant, le mot *Beziehung* désigne une relation ou un rapport et que Brentano, en effet, l'utilise notamment dans ce sens avant 1903-1905 lorsqu'il parle du rapport psychique.

⁵⁸ Roderick. M. CHISHOLM, *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, University of Minnesota Press, 1981, p.4.

⁵⁹ Notre point de départ est une suggestion de Jean-François Courtine, qui observe, en introduisant l'ontologie de Brentano, le rapport entre la forme de la substance et la notion de sujet à « dimension nulle », dans sa dernière réflexion (*Vom Selbstbewusstsein, vom Ich und von der Substanz*, in *Kat.* p.101 sqq-). La notion de *Selbständigkeit* en tant que consistance propre du Moi chez Brentano et sa mise en opposition à la critique du premier paralogisme de la substantialité de Kant, nous a mis sur la bonne route et il a nous fourni le fil conducteur de notre enquête. Cf. COURTINE, « Brentano et l'ontologie », in *Compléments de Substance. Études sur les Propriétés Accidentelles offertes à Alain de Libera*, éditées par C. Erismann, A. Schniewind, Paris, Vrin, 2008, p.197-214.

⁶⁰ On reprend ici la suggestion d'un terme évoqué par Heidegger (Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Gesamtausgabe, t.5, éd. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt, 1997, p.238; trad. fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. W. Brokmeier et édité par F. Fédier, Gallimard, 1980, p.288, 308-309; cf. aussi HEIDEGGER, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, in *Nietzsche, Gesamtausgabe*, 5, p.399-458; trad. fr. *La métaphysique comme histoire de l'être*, in *Nietzsche*, t. II, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 319-365.), où Heidegger met en rapport la sub-jectité (*Subjektität*) et la subjectivité (*Subjektivität*) (cf. aussi sur ce point l'*Introduction* à Alain DE LIBERA, *La naissance du sujet*.(*Archéologie du sujet* I), Paris, Vrin, 2007), récupéré par J.-F. Courtine pour caractériser la philosophie moderne comme «métaphysique de la subjecti(vi)té» et qui trouve son achèvement dans l'idéalisme allemand, qui, quant à lui, a été porté à bout dans la pensée de Schelling (cf. COURTINE, « ὑποκειμένον, substance, sujet », in *Les catégories de l'être, Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003, p.79, cf. aussi Id. « La métaphysique de la subjecti(vi)té: situation exemplaire de Schelling », in Rudolf BOEHM, *La Métaphysique d'Aristote. Le*

Subjektivität et en français par « subjectivité », mais qu'on ne voudrait pas confondre avec le sens ordinaire du terme « subjectif » - le subjectivisme - ou avec une notion de sujet au sens anthropologique) et qui remonte, de manière constitutive, à la fracture opérée par Descartes et Locke au début de l'âge post-scolastique (et qui trouve en Hegel sa figure la plus représentative et accomplie dans le concept de réflexivité du sujet : la capacité d'un sujet à devenir soi-même un objet⁶¹). C'est une notion qui pose à la base de la connaissance humaine, la notion d'*esprit (mens)* ou celle de *human understanding*, c'est-à-dire de quelque chose de complètement différent de la notion d'« âme » au Moyen Age ou de celle de *ψυχή* chez Aristote. Ce tournant concerne aussi un changement de la métaphysique. La *prima philosophia* n'a plus comme objet propre l'être en tant qu'être et ses déterminations, mais plutôt ce qui est *cogitable*, l'*ens cogitable*. En fait, l'enjeu tourne autour du sens même de l'objet, à savoir ce qui est « objet » au sens propre du terme. L'objet dans le sens d'être quelque chose à l'opposé de la *mens cogitans*. L'objet de la pensée est un objet possible et la possibilité de cet objet (qui, dans le vocabulaire cartésien, était désignée comme *realitas objectiva* et dont nous retrouverons un écho dans l'exemple célèbre des cents thalers de Kant) devient maintenant plus réelle que l'être doué d'existence, car elle est première dans l'ordre de notre cognition. Ce n'est plus l'être mais plutôt le concept d'être en général qui devient l'objet adéquat de l'intellect. Ce développement a été déjà analysé de manière lumineuse par Jean-François Courtine dans son ouvrage consacré au « moment » Suárez dans l'histoire de la métaphysique occidentale⁶², développement qui constitue l'arrière-plan de notre discours. Notre tentative est modeste : montrer le point de contact – contrasté - entre la théorie brentanienne de l'intentionnalité et la tradition avicenne-scotiste.⁶³

fondamental et l'Essential, Paris, Gallimard, 1976, note additionnelle I, p.79-95). On pourrait lire dès lors la thèse d'habilitation de Brentano, «Über Schellingsysteme», comme une mise en question d'une position de fond apparemment commune dans la philosophie allemande de son temps : celle qui pose le sujet comme fondement ultime. « Comme les géants amoncellements de montagnes, les unes sur les autres pour prendre d'assaut le ciel, son audace le pousse toujours à vouloir atteindre l'impossible, et, même s'il lutte avec une force pratiquement surhumaine, ce combat reste vain » (in *UZZP*, p. 122). Par ces mots, Brentano a commenté l'esprit de la philosophie de Schelling, mais aussi de tout l'idéalisme allemand. En tout cas, le rapport entre le jeune Brentano et l'héritage schellingien est encore à écrire.

⁶¹ En général pour la notion de subjectivité on se réfère à BENOIST, « La subjectivité », in Denis KAMBOUCHNER (éd), *Notions de philosophie*, II, Paris, folio, t. II, p. 501-561, 1995. Il y a évidemment plusieurs ouvrages consacrés à ce sujet, mais pour la notion de *Subjektivität*, dans le sens philosophique que nous entendons ici, on renvoie à l'œuvre de Dieter HEINRICH : par exemple. Id. *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Reclam, Stuttgart 1999; et Id. *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007; tr. fr. par M.Roesner, *Pensée et être-soi, leçons sur la subjectivité*, Parin, Vrin, 2008.

⁶² COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 537: « La métaphysique moderne n'est point ontologie, mais bien tino-logie, science générale (Leibniz) du *cogitable*, de la chose au sens du "quelque chose" ».

⁶³ Étienne Gilson a remarquablement établi dès 1927 que le philosophe arabe Avicenne fut le point de départ de la réflexion scotiste sur les universaux (Étienne GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*,

Pour la métaphysique moderne l'objet de la pensée est un objet possible et la possibilité de cet objet devient maintenant plus réelle que l'être doué d'existence, car elle est première dans l'ordre de notre cognition. Cet objet n'est pas quelque chose de déterminé, il est plutôt « quelque chose » en général.⁶⁴ Ce n'est plus l'être mais plutôt le concept d'être en général, comme la catégorie des catégories, qui devient l'objet adéquat de l'intellect. La *prima philosophia* est devenue maintenant une métaphysique de l'objectivité. La complexité de ce cadre semble se renouveler dans l'aristotélisme de Brentano lorsqu'il passe d'une métaphysique de l'*etwas* à une métaphysique de la *Ding*, la chose. En toute rigueur des termes, chose ou quelque chose quelle qu'elle soit, il y a nécessairement quelqu'un qui pense cet objet : le sujet de l'acte. Ce que nous voudrions montrer, c'est la possibilité interne à la philosophie de Brentano de penser le sujet de manière antimoderne ou contre-révolutionnaire par rapport à Descartes ou Kant, qui ont pensé le sujet comme le soubassement de la conscience, son support. Quel est le *suppositum* de la conscience chez Brentano ?

La question de la « sub-jectivité » est donc notre *Grundfrage*. Quelle conception Brentano, a-t-il du « sujet » ? Évidemment, Brentano ne partage ni le concept de Kant ni de ses épigones. Mais si, d'un côté, on trouve chez Brentano la notion de perception interne (*innere Wahrnehmung*), c'est probablement le meilleur candidat pour prétendre au rôle de *subjectum* de ce qui est *cogitata*. D'un autre côté, ne serait-ce pas le cas que cette idée de perception interne succombe à une conception du sujet comme ipséité, en répétant le geste du pire *conscientisme* sans avoir le mérite d'atteindre le sommet kantien qu'est l'invention du sujet transcendantal ? Cette réflexion sur l'importance et la prééminence des états internes du sujet n'encourt-elle pas, au contraire, le risque de rejoindre l'idéalisme que Brentano avait d'abord combattu, au risque de sonner l'échec total de toute sa philosophie ? Pour le dire autrement, on se demande ici, si le fait de raisonner en général en termes d'intentionnalité ne condamne pas inmanquablement à une sorte d'idéalisme ?

suivi de : Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Paris, Vrin, 1927, réédit. 1986), mais aussi sa conception de la métaphysique semble être « comme une science qui a pour objet universel l'étant et pour objet éminent Dieu » (DE LIBÉRA, *La philosophie médiévale*, « Que sais-je? », Paris, PUF, 1992, p. 72). Pour des commentaires sur les rapports entre Scot et Avicenne, voir Olivier BOULNOIS, « Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de Morale*, n°1, 1992 « Les Universaux », p. 3-34, et son ouvrage magistrale *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999; voir aussi DE LIBÉRA, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996, p 311-350; Id., *De l'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 499.

⁶⁴ COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, op. cit., p.537 : «Un dernier trait permet de caractériser la métaphysique des Modernes, comme ontologie, pour autant qu'elle ne se détermine plus prioritairement comme *scientia transcendens* ou *theoria transcendentalis*, mais plus rigoureusement comme science *surtranscendantale*. Le terme, comme on sait, n'aura pas réussi à s'imposer, il avait pourtant le grand mérite de mettre clairement l'accent sur la *valeur d'objectivité*, telle qu'elle préside alors à toute question relative à l'objet de la métaphysique ».

En un certain sens, on peut répondre positivement, car dans la dernière période, Brentano évoque la notion de substance spirituelle en tant que *res* pour parler de l'âme, à travers une théorie du *Selbst* comprise comme réalité ultime et indépendante. Ce geste évoque dans une certaine mesure, la théorie de la monade leibnizienne. Toutefois, il y a un autre concept dans le travail de Brentano qui échappe à la métaphysique du sujet : la notion d'acte mental⁶⁵, et la découverte du langage comme lieu « sous-jacent ». (Comment le psychologue peut-il faire l'analyse des actes sans les décrire par le langage, sans son *support* propre ?)

La but de notre enquête c'est de prouver le contraire : il est possible de penser une philosophie du sujet (en tant que *suppositum*) sans *sub-jectité* et une pensée intentionnaliste qui ne succombe pas à l'idéalisme. Si on peut reprocher à l'idéalisme, en ce qui concerne la sensibilité, de replier le sujet dans une « sensibilité sans sensation »⁶⁶, on estime que, chez Brentano, il y a un contenu de la sensibilité sans un sujet qui le saisit. Cette assertion peut cependant sembler polémique : comment est-il en effet possible de parler de sensations sans un sujet sur lequel elles s'appuient ? On montrera que les sensations ne sont pas en rapport avec le sujet de la manière dont les couleurs et les ombres sont en rapport avec le mur sur lequel elles sont projetées. Il y a ici une erreur grammaticale dans la façon dont une certaine philosophie conçoit le sujet de l'expérience. La philosophie de la conscience (la psychologie) chez Brentano n'est pas une philosophie du sujet au sens moderne, mais bien une philosophie des actes mentaux. Nous pouvons certes décrire la structure des sensations et de notre expérience sans impliquer l'*existence* d'un sujet préalable, car seuls les actes existent. Pourtant, dans chacune de nos descriptions, le concept de sujet de ces actes est toujours présumé, de la même façon que le concept de substance dans la pensée du monde l'est par les seuls accidents. C'est une question d'analyse conceptuelle, non pas d'ontologie. Il s'agit de décrire le rapport de priorité entre ces concepts-clés du discours psychologique sans faire apparaître une entité cachée derrière les phénomènes.

N'est-ce pas cela, au fond, l'idée d'une « psychologie sans âme » ? La « microscopie » psychologique en tant qu'analyse des phénomènes mentaux, dont parle Brentano dans ses cours de Vienne, n'avait-elle pas déjà, une vocation structuraliste ?⁶⁷ Ces liens structuraux

⁶⁵ Pour la notion d' « acte mental » cf. Peter GEACH, *Mental Acts. Their Content and Their Objects*, Routledge & Kegan, London-New York, 1971.

⁶⁶ BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse : Le sujet sensible*, Paris, P.U.F., 1996, p. 260.

⁶⁷ Carl STUMPE, « Autobiographie », in *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Choix de textes, traduction et présentation par D. Fisette Paris, Vrin, 2006, p.297 : « Ce n'est pas le moindre mérite de Brentano que d'avoir clairement reconnu l'importance de cette tâche[...]. Avant Brentano, Lotze avait attiré l'attention sur le caractère structurel spécifique aux fonctions de la conscience...davantage du côté d'une compréhension fine et empathique des connexions psychiques en général que de l'analyse des structures élémentaires du psychique ou dans ce que Brentano appelait parfois la « psychologie microscopique ». Voir

peuvent bien être *a priori*, comme ceux entre la qualité et l'extension dont Brentano avait eu l'intuition, et que Stumpf finira par démontrer. Le sujet n'est pas une réalité, il est une fiction. Mais cette fiction est nécessaire. Sa nécessité est conceptuelle. On en a besoin quand on décompose l'esprit par des éléments plus simples comme l'acte, le contenu et l'objet, car chaque fois qu'on saisit un de ces concept, on retrouve aussi celui de sujet. On ne peut pas détacher le *cogito* des *cogitata*, mais cela ne signifie pas que, pour faire la description des *cogitata*, on doive nécessairement faire une métaphysique du sujet. L'enjeu d'une psychologie descriptive est précisément celui-ci : décrire la structure des actes et leur relation sans impliquer une substance psychique.

S'il est vrai que définir le concept d' « esprit » est une véritable entreprise philosophique, décrire celui de « réel » n'en est pas une de moindre envergure.⁶⁸

Maurice Merleau-Ponty a remarqué que

« la pensée objective ignore le sujet de la perception. C'est qu'elle se donne le monde tout fait [...] mais lorsque la philosophie découvre ce sujet – l'Ego transcendantal - toutes les thèses de l'empirisme se trouvent renversées [...]. Le monde devient le corrélatif d'une pensée du monde et n'existe plus que pour un constituant. Et pourtant il reste vrai de dire que l'intellectualisme, lui aussi, se donne le monde tout fait »⁶⁹.

En revanche, cette stratégie de réduction de la conscience à ses actes n'ignore ni le sujet, ni l'objet. Elle ne cherche pas à les réfuter non plus. Elle les dépasse simplement ; non pas parce qu'ils sont inexistantes, mais plutôt parce qu'il sont inutiles dans leur opposition dialectique constitutive. Une ontologie du soi et une ontologie du monde sont des points de vue de nulle part. L'intentionnalité n'est donc pas simplement quelque chose qui parle de ce qu'on a dans la tête, mais elle est, chez Brentano, un élément constitutif de l'expérience humaine et, en tant que telle, elle a quelque chose à dire à la théorie de la connaissance. C'est pourquoi il nous semble décisif, pour la compréhension du point de vue de Brentano, de prendre en compte la figure antagoniste de Kant qui joue ainsi le rôle de contrepartie. Leur différence est manifeste dans la manière dont ils pensent le rapport entre concept et intuition.

En revanche, pour ce qui concerne la figure de Brentano, on peut lire les mémoires de Stumpf et reconnaître que le plus grand intérêt de sa vie a été la métaphysique.⁷⁰ Son

aussi notre compte-rendu Federico BOCCACCINI, « STUMPF, Renaissance de la Philosophie. Quatre articles. » *Dialogue*-Kingston Ontario and Montréal, 48, p.211-213.

⁶⁸ Cf. Clarence I. LEWIS, *Mind and The World Order. Outline of a Theory of Knowledge*, Dover Publications, New York, 1929, notamment le ch. 1, p. 1-36.

⁶⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.240.

⁷⁰ STUMPF, « Erinnerungen an Franz Brentano », in O. Kraus (dir.) Franz Brentano. *Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, München, Ch. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1919, p. 85-149; tr. fr. « Souvenirs de Franz Brentano » in HUSSERL, STUMPF,.. [et alii],

interrogation métaphysique prend son point de départ dans la distinction entre « être en un sujet » (ἐν ὑποκειμένον) et « être dit d'un sujet » (καθ' ὑποκειμένον). C'est bien là, pour nous, le nœud et l'enjeu de toute la phénoménologie descriptive (au sens de Brentano) et de toute la phénoménologie réaliste (au sens du premier Husserl).

Enfin, c'est Brentano lui-même qui introduit une contrainte externe en marquant une restriction interne au concept d'intentionnalité : la référence au réel. Brentano a bien compris qu'une intentionnalité pure dégagée du monde n'existait pas. Tout acte mental est toujours, et ne peut être fixé que par sa référence au réel (et jamais à l'irréel). Mais ce réel est visé dans toutes ses facettes. C'est le seul sens légitime du mot « conscience » qu'on peut opposer, de façon fructueuse, à n'importe quelle philosophie du sujet.

§3. *La structure de la thèse*

La thèse est divisée en trois parties. La première, *Intentionnalité et référence*, interroge le rapport entre la relation mentale et la référence sémantique, dans tous les développements historiques de l'œuvre de Brentano, à la lumière de sa dernière position où l'intentionnalité n'est plus définie comme une relation réelle à quelque chose. On analyse les raisons conceptuelles qui ont conduit Brentano à abandonner sa première formulation de l'intentionnalité par l'analyse des sources de sa dissertation sur les différentes acceptions de l'être. On montre comment la théorie de la relation d'origine aristotélicienne est à la base aussi bien de la première définition de l'intentionnalité en tant que relation mentale, que de sa reformulation, en mettant en lumière la différence de signe entre la phénoménologie husserlienne et la phénoménologie brentanienne.

La deuxième partie, *Concepts et intuitions*, est consacrée à la représentation et à ses modes : l'intuitif et le conceptuel. La relation entre la sensibilité et l'entendement, absente dans sa première production, est traitée avec une attention plus spécifique (quoique partielle) dans les derniers écrits de Brentano. L'enquête brentanienne sur cette question d'origine kantienne définit les fondements de sa théorie de la connaissance et les conditions antepredicatives de sa gnoséologie. La notion d'intentionnalité y joue encore un rôle central. On la compare avec le transcendantalisme kantien pour en montrer les limites.

La troisième partie, *Apparence et réalité*, analyse la structure du jugement et la théorie brentanienne de la vérité. Cette dernière partie est consacrée à son épistémologie et à sa métaphysique. On y montre que les principes brentaniens de la connaissance s'opposent à

À l'école de Brentano : De Würzburg à Vienne, sous la direction de D. Fisette, G. Fréchette, Paris, Vrin, 2007, p.175-223.

toute théorie épistémologique fondée sur la justification de nos croyances. Le concept d'« évidence », d'origine cartésienne, est le point nodal de cette dernière partie. Chez Brentano, l'évidence est antérieure à la vérité. Il y a des connaissances qui n'ont pas besoin d'être justifiées car elles sont évidentes en soi. C'est ce que Meinong appelle « auto-présentation » (*Selbstvorstellung*). La conséquence la plus remarquable est que le concept de connaissance n'implique pas nécessairement celui de croyance ou de vérité. La connaissance est donc un terme primitif, à la différence, par exemple, du concept classique platonicien qu'on trouve dans le *Théétète* selon lequel, au contraire, la connaissance est décomposable en termes plus simples, en y donnant comme définition, une croyance vraie justifiée. On suggère que cette lecture de la notion cartésienne d'évidence s'avère proche, voire même coïncidente avec la distinction aristotélicienne entre connaissance et ignorance des principes. Puisque ce qui peut être expliqué, c'est-à-dire justifié, peut aussi bien être analysé, dès lors ce qui ne peut pas être décomposé par analyse est premier, simple et indéfinissable. C'est un « principe » pour la démarche philosophique mais il n'y a pas de théorie du principe puisqu'à l'inverse chaque théorie dépend de lui. Dans un dernier temps, le concept de *Selbst* émerge, notamment comme principe de la connaissance. L'enjeu est alors de montrer, en dernière analyse, de quelle manière la notion brentanienne de « soi » se distingue de la métaphysique du sujet au centre de la tradition classique de l'idéalisme allemand.

§4. *La question philologique*

Faute d'une édition critique des ouvrages de Brentano, l'exégète est condamné à toujours remettre en question son propos. Pour ce qui concerne notre travail, nous avons adopté l'édition *Meiner* des ouvrages de Brentano et nous avons cherché à nous référer toujours aux ouvrages publiés par Brentano lui-même, sauf, évidemment, pour ce qui concerne la dernière période. Au début de notre travail, un choix s'est imposé : travailler sur les manuscrits du *Nachlass*, en donnant une nuance plus philologique à notre thèse et moins conceptuelle, ou travailler sur le corpus déjà connu dans la communauté scientifique et sur lequel s'est formée la littérature brentanienne en attendant l'édition critique. Nous avons choisi cette dernière voie car le travail sur les manuscrits, même s'il nous semble digne d'intérêt ne peut être accompli dans les limites du temps d'une thèse de doctorat. Il aurait certes été possible de travailler l'édition critique d'un seul manuscrit, mais cela aurait supposé un tout autre type de recherche et de thèse.

Actuellement les ouvrages de Brentano à disposition sont divisés entre : (1) les ouvrages

publiés par Brentano lui-même ; (2) les ouvrages publiés dès le *Nachlass*. Récemment, une partie de l'œuvre de Brentano éditée par Ontos Verlag a été rééditée en 10 volumes, sous la direction d'Arkadiusz Chrudzinski et Thomas Binder. Il ne s'agit pas d'une édition critique mais d'une réédition des ouvrages déjà parus chez Felix Meiner. Le plan de l'œuvre est le suivant : *Franz Brentano : Sämtliche veröffentlichte Schriften in zehn Bänden* (Herausgegeben von Arkadiusz Chrudzinski und Thomas Binder).

I. *Abteilung: Schriften zur Psychologie.*

1. Band: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874/1911) [2008]

2. Band: *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* [2009]

II. *Abteilung: Schriften zur Ethik und Ästhetik.*

3. Band: *Schriften zur Ethik und Ästhetik*

III. *Abteilung: Schriften zu Aristoteles.*

4. Band: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862)

5. Band: *Die Psychologie des Aristoteles* (1867)

6. Band: *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (1911)

7. Band: *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911)

8. Band: *Kleinere Schriften zu Aristoteles*

IV. *Abteilung: Vermischtes*

9. Band: *Vermischtes*

V. *Abteilung: Nicht-Philosophisches.*

10. Band: *Nicht-Philosophisches: Theologisches - Juristisches - Schachschriften - Rätsel – Dichtung*

Les ouvrages posthumes de Brentano ont été publiés selon des critères philologiques assez discutables, intercalant des passages divers aussi bien chronologiquement que thématiquement. Le sens de l'unité générale déterminée par les éditeurs est tout à fait subjectif. Le caractère arbitraire de ce travail éditorial n'a pas facilité la compréhension et la diffusion de la philosophie brentanienne. Souvent, la collection des écrits posthumes a été utilisée pour interpréter les premiers textes afin de voir dans sa première production l'anticipation de ce point de vue final. L'édition du cours de logique (*Die Lehre vom Richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik, mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie, aus dem Nachlass*. Bern: A. Francke 1956) édité par Franziska Mayer-Hillebrand, est l'exemple le plus clair de cette manipulation du *Nachlass*.⁷¹

⁷¹ Pour une critique de cette édition de l'ouvrage et de ses critères philologiques, voir Jan SRZEDNICKI, « Remarks concerning the interpretation of the philosophy of Franz Brentano », *Philosophy and*

En outre, il existe également un corpus très large de correspondances (1400 lettres avec le seul Marty pour un total d'environ 4000 lettres) qui a été publié seulement en partie. Presque toutes les lettres de la période italienne sont encore non publiées. La correspondance philosophique de Brentano a un intérêt aussi bien historique que philosophique : non seulement parce qu'elle nous aide aujourd'hui à mieux comprendre le point de vue de Brentano, mais aussi parce qu'elle prend la forme d'une sorte de *colloquium* philosophique. Ainsi, souvent une lettre de Brentano circule entre ses élèves et chacun formule une réponse ou une remarque avant de la renvoyer au maître.

En ce qui concerne le *Nachlass*, la première classification a été faite par Tomáš Masaryk (1850-1937), premier président de la Tchécoslovaquie, ancien élève de Brentano à Vienne, qui a fondé le *Brentano-Archiv* à Prague dans le but d'organiser la publication des écrits du maître. En 1939, au début de la deuxième Guerre Mondiale, les *Archives* ont été déplacées à Manchester, puis à Oxford (dans la Bodleian Library) et enfin aux États-Unis. Les manuscrits ont été ensuite classifiés et catalogués à nouveau par F. Mayer-Hillebrand, W. Baumgartner et T. Binder.

L' *Archive Brentano*, à l'origine, était conservée à Brown University sous la direction du Professeur R. M. Chisholm et comprenait aussi la bibliothèque personnelle de Brentano. Maintenant elle réside à l'Université de Würzbourg, sous la houlette du Professeur Wilhelm Baumgartner. La bibliothèque personnelle de Brentano est conservée aujourd'hui dans le couvent des Dominicains de Graz.

§ 4.1. *Les manuscrits*

Les manuscrits ont été classifiés ainsi:

Ästhetik : Aesth 1 – Aesth 10 ; Aristoteles: A 1 – A 160 ; *Erkenntnistheorie und Logik*: EL1 – EL109; *Ethik*: Eth 1 – Eth 24 ; *Geschichte der Philosophie* : H 1 – H 54; *Leib – Seele* : LS 1 – LS 26; *Megethologie*: Meg 1 – Meg 71; *Metaphysik* : M 1 – M 119; *Naturwissenschaften* :N 1 – N 22; *Psychologie*: Ps 1 – Ps 92; *Religionsphilosophie*: R 1 – R 66; *Sprachphilosophie*: Sp 1 – Sp 11; *Sinnespsychologie* :SPs 1 – SPs 48; *Zeit* :T 1 – T 86; *Theologie* : Th 1 – Th 51 ; *Zeit und Raum* :TS 1 – TS 16; *Varia* : V1 – V 28.⁷² Parfois il s'agit

Phenomenological Research 22,1962 p. 308-316.Voir aussi la réponse de Franziska MAYER-HILLEBRAND, « Remarks Concerning the Interpretation of the Philosophy of Franz Brentano. A Reply to Dr. Szrednicki », *Philosophy and Phenomenological Research* 23, 1962-3, p. 438-44;

⁷² Classification fournie par le *Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie* de Graz, « Verzeichnis der Typoskripte und Kopien aus dem Brentano-Nachlaß nach Kategorien und Signaturen ».

d'une page, parfois de notes, autrefois il y avait des manuscrits composés de plusieurs parties presque comme un ouvrage non publié.⁷³ Pour la bibliographie brentanienne, aujourd'hui nous disposons de plusieurs ouvrages:

- Paolo Gregoret - *Franz Brentano. Bibliografia completa (1862-1982)* - Trieste, Università degli Studi, 1983.
- Wilhelm Baumgartner; Franz P. Burkard - *Franz Brentano Bibliographie in: International bibliography of Austrian philosophy 1982/83 - Internationale Bibliographie zur österreichischen Philosophie* – avec la collaboration de Thomas Binder, Jutta Valent, Helmut Werba, Amsterdam, Rodopi, 1990.
- Liliana Albertazzi - *Immanent realism: an introduction to Brentano* - Dordrecht, Springer 2006 -, avec notes bibliographiques, p. 341-354.

§5. *L'archaïque et le vivant. Note de méthodologie*

Chaque fois que le philosophe rapproche un texte philosophique de son horizon historique, il rencontre l'embarras de la distance. Il peut retrouver une certaine proximité avec le texte, une proximité « classique » à travers une sorte d' « affinité élective ». On pressent alors la difficulté que pose la définition du terme de « classique ».

Une « fusion d'horizons » conceptuelle peut le débarrasser du problème de la vérité « historique » en estimant, au fond, que l'acte d'interprétation est toujours un acte qui ne concerne pas la réalité du texte, mais plutôt sa transmission et ses effets sur l'histoire même de la pensée. La distance, en un sens, n'existe pas. Pour autant, l'histoire de la philosophie n'est pas une science, c'est un art. La réalité du texte est donc pulvérisée dans le processus herméneutique. C'est une approche idéaliste et ce n'est pas la méthode d'analyse que nous avons adoptée dans notre travail. Brentano a consacré un petit essai au problème de « la vérité » et de « l'histoire » en philosophie.⁷⁴ Il y défend que la notion de « vérité » est une

⁷³ Pour la situation générale des manuscrits, on peut lire l'article du fils de Brentano, J.C.M. BRENTANO, « The manuscripts of Franz Brentano », *Revue Internationale de Philosophie* 20, 1966, p. 477-482 et celle de F. MAYER-HILLEBRAND, « Franz Brentanos wissenschaftlicher Nachlass », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 6, 1951-52, p. 599-603 ; Id., « Rückblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Verbreitung von Fr. Brentanos philosophischen Lehre und kurze Darstellung dieser Lehren », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 17, 1963, p. 146-169. Sur la situation des archives voir Thomas BINDER, « Die Brentano Gesellschaft und das Brentano-Archiv in Prag », *Grazer Philosophische Studien* 58-59, 2000, p. 533-565.

⁷⁴ Cf. « Was ist Geschichte der Philosophie? », H 45, in *GGPh*, p. 1-13. Brentano écrit « Was ist Geschichte? Was die Geschichte einer Wissenschaft? Was die jener Wissenschaft, die wir Philosophie nennen? 1. Geschichte im objektiven Sinn: das Geschehene, insbesondere das den Menschen Geschehene; im subjektiven [Sinn]: die Erkenntnis und Darstellung des Geschehenen, insbesondere die Erkenntnis und Darstellung der Erlebnisse der Menschen. 2. Was ist die Geschichte einer Wissenschaft? Was [ist] Wissenschaft? Was Wissen? » p.2. Voir aussi Kasimierz TWARDOWSKI, *Brentano and the history of philosophy*.

notion transcendante et irréductible, ceci contre toute approche « historiciste » à la Dilthey et contre l'idée même d'une *Geistesgeschichte*. D'après Brentano, chaque système philosophique, chaque tentative autour de cette entreprise humaine, a une valeur dans la mesure où sa théorie n'est que l'image de la vérité qui y est contenue. L'histoire de la philosophie n'est donc que l'histoire de cette recherche objective, une histoire des problèmes conceptuels. Kevin Mulligan a récemment utilisé ces pages de Brentano pour séparer les « bons » des « mauvais » philosophes qui font de l'histoire :

« Brentano était persuadé que même une approche de l'histoire de la philosophie donnant la priorité à l'évaluation du vrai et du faux dans les philosophies du passé risquait fort de mal tourner en l'absence de ce qu'il appelle une philosophie de l'histoire de la philosophie. Sous cette rubrique il entendait une description des traits de la bonne philosophie ainsi qu'une nosologie philosophique avec une théorie des motifs psychologiques et qui amènent les philosophes à passer de la bonne philosophie à la mauvaise philosophie ». ⁷⁵

Mulligan prend comme exemples paradigmatiques des bons philosophes de l'histoire analytique de la philosophie Jonathan Bennett et Jonathan Barnes, et il souligne que la tradition analytique est animée de la conviction que les grands philosophes du passé sont (à considérer comme) nos contemporains, au sens où nous partageons avec eux les mêmes problèmes conceptuels. Brentano et Bolzano représentent, à ses yeux, « la seule anticipation de cette approche ». Ce qui reste est « *Geschwätz*, bavardage, galimatias ». Barry Smith a qualifié l'approche non-autrichienne de l'histoire de la philosophie (notamment l'approche franco-italo-allemande) de « déférence textuelle », c'est-à-dire de philosophie de l'histoire qui n'est rien d'autre qu'une culture du commentaire ⁷⁶. Si le contenu de cette querelle nous semble stérile, on note avec intérêt que le nom de « Brentano » y joue un rôle stratégique, et ce, chez deux lecteurs très attentifs à son œuvre. Brentano est-il donc un précurseur de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie ? Si la question se pose au niveau de la simple approche des textes, du point de vue du « problème » philosophique, notre réponse ne peut être que positive. L'histoire de la philosophie n'est qu'une histoire de ses apories.

(1895), in Id. *On actions, products and other topics in philosophy*, Johannes L. Brandl, Jan Wolenski (dir.), Amsterdam, Rodopi, 1999, p. 243-253

⁷⁵ Kevin MULLIGAN, « Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie : de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes », in J.-M. Vienne (dir.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997, p.61-104.

⁷⁶ Barry SMITH, « Textual deference », *American Philosophical Quarterly*, 28 (1991), p. 1–13. En revanche, on peut remarquer que Allan D. BLOOM, dans *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987 décrit la situation culturelle américaine comme désastreuse notamment à cause du fait que l'enseignement universitaire s'est éloigné de l'étude et de la lecture des textes fondamentaux de la culture occidentale. Il indique une parmi les causes de cet état de décadence : la clôture intellectuelle des départements de philosophie, indisposés à une vision plus élargie et pluraliste de la tradition philosophique.

Toutefois, le concept de *Frage* qu'on trouve chez Heidegger n'évoque-t-il pas la même stratégie d'interrogation ?⁷⁷

Pour autant, même si c'est apparemment paradoxal étant donné l'état de la philosophie actuelle, la méthode du questionnement et celle de l'analyse conceptuelle ne sont pas, à nos yeux, si éloignées. Au fond, même dans l'approche analytique, la distance au texte est réduite par un jugement direct qui n'a pas recours à l'histoire concrète ou à l'histoire de l'esprit. Ces deux approches sont à l'origine anti-hégélienne (*pace* Gadamer). Plus fondamentalement, quel philosophe aborde un texte philosophique d'un point de vue purement historique, sans intérêt aucun pour son contenu ?

Revenons donc à notre point de départ : à la question de la distance et de la vérité. Comment récupérer la voix d'un auteur sans que l'exigence d'actualisation l'étouffe et, en même temps, sans qu'elle devienne un simple fossile, le témoin d'une époque révolue ? « L'exigence de la vérité commande le respect de l'âme et du style » écrit Martial Guéroult dans le premier volume de son grand ouvrage consacré à Descartes⁷⁸

« Croyance et scepticisme, tels sont les deux traits opposés qui caractérisent, semble-t-il, l'attitude de l'historien de la philosophie. Il doit croire en la valeur philosophique des doctrines sous peine de devoir cesser de les considérer comme des objets dignes de son étude. Mais il cesse d'être historien sitôt qu'il attribue à l'une de ces doctrines la « vérité » que chacune d'elle réclame pour elle-même et nie aux autres. D'où le problème qui s'était imposé à nous: comment concilier cette croyance, source de l'intérêt philosophique qui soutient l'historien de la philosophie, avec le scepticisme préalable et généralisé qui conditionne l'investigation historique elle-même? »⁷⁹

La méthode structurelle et l'exigence de la rigueur chez Guéroult nous semblent motivées par les mêmes soucis que ceux de Mulligan vis-à-vis d'un texte du passé. Pourtant, la notion de « structure » et son idée de « dianoématique » nous empêchent de manipuler le texte comme s'il était paru hier. Il y a des règles dans un texte comme dans un discours qui nous permettent de le comprendre, des correspondances intimes à l'intérieur de l'œuvre d'un auteur qu'il faut respecter. La structure, c'est « l'âme et le style » du texte.

« C'est dans le texte, pourtant, et non dans leurs fumées, que la philosophie, qui n'est point vain délire, prétend découvrir la clef de l'énigme à elle proposée par l'œuvre des grands génies. Et ce texte, il faudra l'expliquer ».⁸⁰ Il semble que Guéroult, au fond, ne dit rien de

⁷⁷ La question de la *Frage* chez Heidegger est assez complexe. On renvoie ici à Christian SOMMER, *L'événement de la question. Pratique et rhétorique du questionnement chez Heidegger* (1935), in *Introduction à la métaphysique de Heidegger*, sous la direction de J- F. Courtine, Paris, Vrin, 2007, p.33-50.

⁷⁸ Martial GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*. vol. I, *L'âme et Dieu*. Aubier, 1968, p.10.

⁷⁹ GUÉROULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979, p.43.

⁸⁰ *Ibidem*, p.1

moins que ce que Brentano a dit au sujet de l'histoire de la philosophie, mais il le dit mieux que les philosophes austro-analytiques. Il nous semble que Guérout ressaisit de manière éclairante ce que Brentano appelle *sachliche Forschung*⁸¹.

Dès lors, que signifie pratiquer l'histoire dans l'école de Brentano ? Rien d'autre que de regarder le texte et les problèmes conceptuels qu'il pose, c'est-à-dire de voir les choses telles qu'elles sont. Ce qu'il faut expliquer, c'est la réalité du texte. Il est en face de nous, muet comme une statue, fragment d'un âge archaïque, dont nous ne sauvons que ce que chacun sait en le regardant. De même qu'une statue, il est composé d'une matière et d'une forme. La matière du texte, ce sont ses paroles, ses sources, ses variations, ses évolutions et son contexte. Ce qui est vivant dans le texte, c'est la *forme*, qui l'anime de l'intérieur, qui l'illumine et qui nous parle encore. La matière appartient à la critique et à l'historien proprement dit. Le vivant, c'est l'objet de l'analyse propre du philosophe ; cette forme lumineuse qui traverse les siècles. Faire l'analyse de la structure d'une pensée, d'une œuvre, c'est « faire le partage du bon grain [...] de l'ivraie des concepts morts ».⁸²

Notre objectif, c'est alors l'analyse objective des structures de l'œuvre de Brentano. On éclaire cette structure par l'analyse du rapport entre l'esprit et le réel que nous avons réduit à la notion de $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$. Ce concept n'est pas simplement réductible au concept abstrait de « relation », valable pour chaque époque, mais c'est un terme historiquement situé dans la tradition aristotélicienne. Ce que nous voudrions essayer d'entreprendre ici, ce n'est ni une histoire des idées, à la Lovejoy⁸³, ni une histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*). Car un concept n'existe pas dans l'absolu et il n'a pas de valeur en lui-même. Nous nous engageons plutôt dans un territoire inexploré : l'analyse de la mise en œuvre méthodique des éléments fournis par une philosophie dans le style d'un philosophe. Entre les grands courants et un

⁸¹ *GPh*, p. 16 : « Das Studium der Geschichte der Philosophie hat nur dann eine Berechtigung, wenn es in den Dienst der sachlichen Forschung tritt ». Guérout a consacré une étude sur la conception brentanienne de l'histoire de la philosophie et sa théorie des quatre phases. Voir GUÉROULT, « La réaction positiviste en Allemagne. I La doctrine de Brentano (« les quatre phases ») », in Id., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, II, *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris, Aubier, 1988, p.505-530. Le jugement le plus objectif sur la méthode brentanienne est, nous semble-t-il celui de J.-F. Courtine qui observe que la conception de l'histoire de la philosophie de Brentano est « soigneusement distinguée de la pure philologie et rigoureusement opposée par ailleurs à tout historicisme post-hégélien », en traduisant la définition de l'étude de l'histoire de la philosophie comme « *sachliche Forschung* » par « recherche réelle portant sur les choses mêmes ». Cf. COURTINE, *Brentano et l'ontologie*, op. cit. p.199, n.7; et in Id. *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, p.39.

⁸² GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit. p.10.

⁸³ Pour l'histoire des idées (*History of ideas*), voir l'ouvrage classique de Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, 1976. Aujourd'hui nous disposons de *The Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Philip. P. Wiener (dir.), 5 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1973-1974 et le *New Dictionary of The History of Ideas*, Maryanne Cline Horowitz (dir.), 6 vols, New York, Charles Scribner's Sons, 2005.

auteur, il y a un « écart stylistique » et c'est dans cet écart qu'un nouveau discours peut se manifester par rapport à la tradition.

Ce que nous entendons par « analyse conceptuelle historique », c'est l'analyse des modifications d'usage d'un même concept à travers les textes. Ce geste ne consiste pas simplement à replacer les concepts dans leur contexte d'origine par une relativisation historique. Ce que nous mettons en question dans l'« historicisme » classique, c'est la considération de l'histoire comme l'élément essentiel de la compréhension d'un concept philosophique, par une assimilation et identification entre « histoire » et « concept ». Si tout concept manifeste une « historicité », on ne peut pas pour autant réduire le contenu d'un concept à son histoire. C'est pourquoi nous distinguons soigneusement entre « historicisme » et « historicité » (*Geschichtlichkeit*). C'est cette « historicité » de la pensée qui retient ici notre intérêt. En revanche, ce que nous reprochons à la méthode de l'analyse conceptuelle classique, c'est de concevoir le concept en un sens absolu. Certes, il y a bien des historiens dans la tradition analytique. Mais, le fait qu'elle ait pour objet d'étude un philosophe de l'histoire de la philosophie (que ce soient Aristote, Leibniz ou Kant, par exemple) ne suffit pas à caractériser une analyse conceptuelle d'analyse historique. Parfois, il arrive plutôt le contraire. L'analyse conceptuelle, par sa volonté d'actualisation, transforme le philosophe étudié en son contemporain ; il en résulte une complète neutralisation historique. Dans notre enquête, nous ne nous sommes pas intéressés à l'usage réel des concepts. Notre objet d'étude, ce sont les textes de Brentano. Notre analyse conceptuelle historique est donc une analyse des concepts dans le contexte fixé par un texte ou un ouvrage. Cette analyse ne vise aucune généralisation présomptueuse et extra-textuelle. Car on soupçonne que l'« histoire de la philosophie » entendue comme une unité discursive hermétique au réel n'est qu'une fiction. Pour nous, il n'y a pas d'absolu historique et il n'est pas nécessaire, voire inutile, d'introduire des *a priori* historiques lorsqu'on interroge un philosophe du passé ou une tradition aujourd'hui disparue. À cette forme d'histoire « normative » qui cherche à déterminer d'abord les constantes et à fixer les conditions et les critères de l'histoire de la pensée indépendamment de ses manifestations concrètes, nous opposons une méthode par « description », qui vise plutôt la description de l'origine, de la transformation et de l'usage d'un concept. On peut appeler notre méthode : « *historicisme descriptif* ».

Or, ce qui retient toute notre attention, dans notre effort pour séparer l'archaïque du vivant, chez Brentano, ce n'est pas de faire adhérer le vivant à une quelconque « théorie » actuelle. Il ne s'agit pas de déterminer ce que Brentano pourrait apporter aujourd'hui aux

sciences cognitives ou à l'ontologie biomédicale. Ce qui nous intéresse, c'est ce que Brentano a encore à dire à la philosophie⁸⁴. C'est pourquoi, cette « forme vivante » que nous traquons dans ses textes, nous l'avons comparée à celle d'Aristote, opposée à celle de Kant, distinguée de celle de Husserl. C'est au travers de ces trois comparaisons que la position de Brentano se distingue et se précise, tout comme se précise la structure de sa pensée. Elle nous n'apparaît, non pas comme « le reflet épiphénoménal d'un moment de la vie de l'humanité dans l'intellect d'un homme historiquement déterminé »⁸⁵, mais comme une réflexion philosophique qui pose des questions. Elle nous apparaît ainsi comme source toujours féconde d'inspiration, non pas parce que sa doctrine a une originalité spécifique, mais parce que ses questions sont celles de toujours. C'est ceci, au fond, le sens même de ce que nous appelons l'« empirisme reformé » de Brentano, en tant que métaphysique de l'expérience, par la leçon qu'il a apprise du premier, seul et véritable phénoménologue, Aristote.

⁸⁴ Il semble que les efforts les plus obstinés des philosophes contemporains se soient souvent nourris de la question suivante : Comment faire des progrès ? - Ceux qui ont entrepris de faire des « progrès en philosophie », on peut les appeler « les progressistes ». Pourtant, en quel sens peut-on dire que la philosophie a fait des progrès après Platon et Aristote ? Les progressistes ont tout mélangé « pour faire du progrès ». Leur idéal est colonialiste. Il s'agit pour eux de découvrir des terres nouvelles où édifier de nouvelles cités philosophiques pour éclairer par leur esprit, une nouvelle fois, l'humanité qui vit encore dans les cavernes. En fait, la philosophie n'est qu'une terre déjà conquise et si l'on doit déployer des efforts, ce sont des efforts pour protéger cette terre et non pas pour la conquérir. L'idée de progrès en philosophie n'a aucun sens. C'est notamment ce que remarque Jonathan BARNES (« La philosophie et ses histoires », in (collectif), *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, Paris, Folio, 2000, p.54) : « Admettons que nous soyons, à la fin du siècle, mieux informés en ce qui concerne la philosophie antique que n'étaient nos collègues il y a cents ans; admettons que nos bibliothèques soient mieux garnies, que nous disposions de plus de textes, que nos intérêts soient plus larges et plus accueillants. Pourtant, est-ce que nous avons fait des progrès dans le même sens que l'on a fait des progrès en chimie ou dans les sciences mathématiques ?[...] Là on découvre des vérités qui restaient cachées il y a un siècle - : il n'en est pas ainsi, a-t-on affirmé, pour la philosophie et son histoire, car là on ne découvre pas de vérités nouvelles : on invente de nouvelles interprétations ». Les philosophes nous donnent à penser soit des nouvelles interprétations de la réalité, soit des nouvelles interprétations de textes.

⁸⁵ GUÉROULT., *Philosophie et histoire de la philosophie*, op. cit., p. 46.

PREMIÈRE PARTIE

RÉFÉRENCE ET INTENTIONNALITÉ

Tandis que j'examinais point par point la partie théorique dans toute son étendue [...] je remarquai qu'il me manquait encore quelque chose d'essentiel que, tout comme d'autres, j'avais négligé dans mes longues recherches métaphysiques et qui constitue, en fait, la clef de tout le mystère de la métaphysique jusqu'ici encore cachée à elle-même. Je me demandai, en effet, sur quel fondement repose le rapport [*Beziehung*] de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet.

E. KANT, *lettre à M. HERZ*, 21 février 1772

How is objective reference –or intentionality- possible? How is it possible for one thing to direct its thoughts upon another thing? Wittgenstein summarized the question by asking: ‘What makes my idea of him an idea of him?’

R. M. CHISHOLM, *The First Person*,

CHAPITRE PREMIER
AUTOUR DE BRENTANO

§1.1. *La nature de la référence intentionnelle*

Pour introduire la phénoménologie à ses élèves, dans son cours célèbre du semestre d'été 1927 à Marburg, Heidegger a commencé par le thème de l'intentionnalité, pour évoquer juste ensuite le nom de Brentano, en utilisant le terme « structure » (*Struktur*) : « la structure du se-diriger-sur, de l'être-centré et orienté-sur. La phénoménologie, en s'appuyant sur un terme scolastique, caractérise cette structure comme intentionnalité (*Intentionalität*) »⁸⁶. L'usage du substantif *Intentionalität* n'est pas brentanien, mais plutôt husserlien. Pourtant, dans la structure de rapport entre l'*intentio* et l'*intentum*, Heidegger, dans ce passage dédié à la constitution ontologique de la perception, a mis en évidence quelque chose de tout à fait brentanien : *la découverte de la nature structurée de la référence intentionnelle*.

Chisholm, bien que se plaçant d'un autre point de vue, a souligné cette même caractéristique structurelle de l'intentionnalité.⁸⁷ Or, dans ce contexte, qu'est-ce que la « structure » ? C'est une « composition », une « stratification », une « relation entre des termes », une « fondation ». Mais il faut surtout prendre en considération la « relation de

⁸⁶ « Die Verhaltungen haben die Struktur des Sichrichtens-auf, des Ausgerichtetseins-auf. Die Phänomenologie bezeichnet diese Struktur an einen Terminus der Scholastik als Intentionalität. », Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975, p.80-81; trad. fr. par J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p.82. Heidegger avait déjà utilisé cette notion pour l'intentionnalité dans le cours du semestre d'été 1925 (cf. notamment ch. I, §§ 4-5, in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994), où il parle de Brentano et la notion d'intentionnalité de façon plus diffuse. Nous avons cependant préféré citer le cours du 1927 car il est plus proche de la sortie de *Sein und Zeit* (1927). Il nous semble que la question de l'intentionnalité dans ce cours manifeste ici toute sa portée philosophique.

⁸⁷ « What is the metaphysical significance of what Brentano has show us about intentionality? It is the fact that intentional phenomena have logical or structural features that are not shared by what is not psychological [...] The presence of an intentional attitude, then, carries with it the knowledge of the existence of the individual subject whose attitude it is », Roderick M. CHISHOLM, « The formal Structure of the Intentional: A metaphysical Study », *Brentano-Studien*, 3, (1990-91), p.11-13.

fondation » entre un acte fondant et un acte fondé.

Les catégories décrivent la structure de l'être. Il va de soi que, si un phénomène est structuré, il se manifeste de façon catégorielle, c'est-à-dire selon une relation d'ordre entre ses parties essentielles. Dans la perspectives Brentanienne, ces relations sont réelles, et non des relations entre concepts. Il s'agit de relations au sens des catégories d'Aristote, qui relèvent du rapport entre la substance et ses accidents. Mais « réel » ici ne signifie ni « psychologique », ni empirique. Réel désigne ce qui est donné par la perception interne. C'est pourquoi chez Brentano, la notion d'intentionnalité peut être comprise uniquement à partir de sa métaphysique, car la structure de notre esprit reflète la structure ultime du réel, comme une statue de cire prend la forme du moule dont elle sort. C'est le réel qui forge la pensée ; il est donc normatif sur l'esprit. De là, il s'ensuit que seul le réel peut être pensé. Affirmer que l'intentionnalité est catégorielle n'est pas le résultat de la réflexion de Brentano, mais plutôt la caractéristique du Brentanisme, l'objet constant de sa réflexion. Le but de notre recherche est d'expliquer la signification et les conséquences de cette démarche philosophique.

§1.2. *Les diverses acceptions de la relation*

Tel un prisme, dur et inégal comme le cristal, au tournant du siècle dernier, la philosophie néo-aristotélicienne de Franz Brentano (1838-1917) a rassemblé, par le biais de son école, les formulations les plus importantes de la philosophie de l'âge moderne pour les diffracter dans toute la philosophie du XX^e siècle.⁸⁸ Même si la source de ces rayons s'est éteinte, nous pouvons percevoir la force de sa luminosité grâce aux éclats qui jaillissent encore, ponctuellement, au cœur de plusieurs débats contemporains, comme à travers un vitrail. Il n'existe pas un domaine philosophique qu'il ait négligé et il a apporté un éclairage nouveau sur tout ce qu'il a touché⁸⁹. Toutefois, notre objectif n'est pas de faire ici un historique de la

⁸⁸ Pour une introduction à l'école de Brentano, voir LILIANA ALBERTAZZI, MASSIMO LIBARDI, ROBERTO POLI (éds), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 1996; B. SMITH, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago-LaSalle, Open Court, 1996; DENIS FISETTE, GUILLAUME FRÉCHETTE «Le legs de Brentano», dans le collectif *À l'école de Brentano : De Würzburg à Vienne*, op. cit., p. 7-161. Pour la réception de la philosophie Brentanienne, KARL SCHUHMAN, «Brentano's impact on twentieth-century philosophy», dans DALE JACQUETTE (dir.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.277-297.

⁸⁹ Dans une nouvelle de l'écrivain autrichien ADOLF VON WILBRANDT (1837-1911), son contemporain, Brentano est dépeint comme un voyageur venant de la planète Vénus. Cf. ADOLF VON WILBRANDT, *Der Gast vom Abendstern*, in Id., *Novellen aus der Heimat*, 2 vol. (1882). Il vivait complètement absorbé dans ses pensées, détaché du monde et des affaires quotidiennes. Mais il avait aussi un goût pour la vie. Il aimait jouer aux échecs et il était passionné autant par l'écriture poétique que par celle d'énigmes. Cf. WILLIAM M. JOHNSTON, *L'esprit viennois*, Paris, PUF, p. 343. Les énigmes de Brentano, publiées auparavant dans des revues viennoises, ont été ensuite rassemblées dans un ouvrage unique, sous le titre *Neue Rätsel von Änigmatias*, Wien, C. Gerold's Sohn, 1879.

philosophie de Brentano⁹⁰. Notre tâche est conceptuelle. Nous montrerons dans ce premier chapitre qu'il y existe quatre niveaux étroitement liés chez Brentano : le niveau logique, le psychologique, le sémantique et l'ontologique. Les différents rapports de réciprocité et de fondation ont conditionné toute sa démarche philosophique. Le concept commun entre eux est celui de « présence ». Mais chaque type de « présence » est exprimé de façon différente :

- (1) X se réfère à Y (Référence)
- (2) X contient Y (Immanence)
- (3) X est inhérent à Y (Inhérence)
- (4) X est dit de Y (Attribution)

(1) décrit une relation sémantique, (2) une relation psychologique, (3) une relation métaphysique et (4) une relation logique. Le premier rapport désigne la relation entre un nom et un objet, le deuxième entre un contenu et un objet, le troisième -l'inhérence- concerne le rapport entre la substance et l'accident et enfin, l'attribution désigne le rapport entre le sujet et le prédicat. La question de l'intentionnalité chez Brentano au sens étroit concerne (2) et (3). Elle comporte deux pôles : l'un psychologique, l'autre métaphysique. Pourtant, dans la théorie de la référence et de la prédication elle est abordée par la question des représentations sans objet. On peut réduire ces quatre types de rapport à une seule formule :

(5) Ψ est une relation

Toutefois, les verbes « se référer », « contenir », « attribuer » et l'expression qui désigne l'acte d'« inhérence », n'ont pas le même sens et ne décrivent pas la même situation par rapport à l'objet. Le fait de concevoir ces trois modes de relation de façon univoque conduit la philosophie de Brentano vers la querelle sur l'existence des objets intentionnels et vers la

⁹⁰ Sur la famille Brentano, cf. K. FEILCHENFELDT, L. ZAGARI (dir.), *Die Brentano, Eine europäische Familie*, Tübingen, Niemeyer, 1992; K. GÜNZEL, *Die Brentano. Eine deutsche Familiengeschichte*, Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 1993. Sur la vie de Franz Brentano cf. Oskar KRAUS, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, München, Ch. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1919; et aussi son « Biographical Sketch of Franz Brentano », dans Linda McALISTER (éd.), *The Philosophy of Franz Brentano*, London, Duckworth, 1976, p.1-9; Emil UTITZ, « Erinnerungen an Franz Brentano », *Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 4, (1955), p. 73-90; Alfred KASTIL, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Bern. Francke, 1951, p. 7-24. Pour la période italienne, Mario PUGLISI, *Franz Brentano. Notizie e ricordi*, « Bilychnis. Rivista di studi religiosi edita dalla Facoltà della Scuola teologica battista di Roma », X, 1921, 7, p.1-12; ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, op.cit.; Id, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Dordrecht, Springer, 2006.

fracture entre sa première et sa dernière vision de la question. En ce qui concerne l'intentionnalité, on la retrouve au début de son œuvre placée de manière ambiguë entre l'*immanence* (relation psychologique à quelque chose d'irréel en tant que contenu dans l'esprit) et l'*inhérence* (relation métaphysique entre substance et accident), ces deux notions étant moulées sur la relation logique d'attribution. La mise en rapport de l'intentionnalité avec la référence sémantique est plus tardif et il est stimulé par l'analyse du langage en dialogue avec Anton Marty et la critique à la théorie des relations chez Aristote. Cette comparaison entre l'intentionnalité et la référence est considérée comme primordiale pour avoir une vision unitaire et synoptique de la philosophie de Brentano et pour comprendre son changement d'avis concernant la relation intentionnelle.

§1.3. *L'intentionnalité comme principe*

Notre premier chapitre est donc consacré à la genèse du concept d'intentionnalité chez Brentano. Étant donné qu'il est très souvent abordé et fait l'objet de nombreux débats parmi les philosophes, nous pourrions introduire notre recherche en paraphrasant Aristote au début du *De anima* et en observant qu'il est difficile de parvenir à aucune certitude à ce sujet. En effet, tout comme le concept d'âme, cette notion philosophique est liée à plusieurs autres concepts, comme ceux de substance, de chose, d'acte et d'esprit, de sorte que sa définition est toujours floue. Quel est donc l'intérêt de cette notion ?⁹¹ En général, elle concerne le rapport entre l'esprit et le monde. Parler d'intentionnalité revient donc à parler de notre être-au-monde. La question de l'intentionnalité est soulevée par d'autres questions telles que : quand je pense, à quoi est-ce que je pense exactement ? La chose même, une image ou une idée de la chose ? Est-ce que je pense le contenu (*Inhalt*) de mon acte, ou bien l'objet (*Gegenstand*) ? Ou encore, indépendamment de ce que je pense, quelle est la nature de cette relation ? Mais « qu'est-ce que l'intentionnalité brentanienne ? En réalité, on ne le sait toujours pas précisément. »⁹². En effet, tout comme le concept d'âme, cette notion philosophique est liée à plusieurs autres concepts, comme celui de substance, de chose, d'acte et d'esprit, de sorte que sa définition demeure floue.

Ces questions sont très présentes dans toute la philosophie moderne et on les retrouve presque inaltérées dans la phénoménologie et la philosophie contemporaine. Pour parler d'intentionnalité, le philosophe a le choix entre différents niveaux discursifs : l'ontologique, le

⁹¹ Sur la question de préciser d'abord l'importance du sujet au fin de l'intéresse pour l'interrogation cf. VDG, « Wer einen von Zyklus von Vorlesungen beginnt, spricht wohl gerne ein Wort von der Wichtigkeit des Gegenstandes, um das Interesse an der Untersuchung zu beleben », p.30

⁹² COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, op. cit. p. 50.

sémantique et le psychologique. Celui qui désire aborder ce problème prend donc le risque de passer d'un champ à l'autre en confondant les limites des genres et la différence spécifique entre les objets de la connaissance, glissant souvent d'une définition conceptuelle à une définition ontologique, puis d'une définition ontologique à une question sémantique, etc. En outre, l'étude de l'intentionnalité, c'est-à-dire de ce qui est propre au mental, se définira de manière différente selon la façon dont on aborde la notion. Pour l'un, ce sera un problème de nature physique; pour un autre, une simple question de logique, et pour un autre encore, il s'agira d'un problème de langage mal utilisé. Le métaphysicien, enfin, cherchera à en définir l'essence. En ce qui concerne notre recherche, le point de vue adopté est à la fois historique et conceptuel ; nous conservons donc une attitude neutre par rapport à la nature de la notion, mais il faut cependant rappeler que dans le cas de l'auteur qui nous occupe, Brentano, il ne s'agit ni d'une question ontologique, ni d'une question sémantique, ni d'une question logique, car d'un point de vue descriptif, l'intentionnalité est un phénomène simple dont on ne peut donner aucune définition, seulement des exemples.⁹³ Au final, elle n'existe pas, elle se manifeste. C'est pourquoi chez Brentano nous n'avons jamais une définition stricte de l'intentionnalité (*Intentionalität*) mais plutôt plusieurs descriptions, car on ne peut en faire un concept unitaire. Nous ne l'appréhendons qu'*in obliquo*, à travers le langage et sa forme n'est pas celle du substantif (il ne s'agit pas là d'une chose), mais bien du verbe, donc d'une action.

C'est pourquoi nous ne pouvons pas partager le point de vue exprimé dans l'étude de A. Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*⁹⁴, qui a cherché de façon très élégante à démontrer que la première théorie de l'intentionnalité chez Brentano aboutit à une ontologie de l'objet immanent. La thèse selon laquelle la première théorie de l'intentionnalité n'est qu'une théorie pure de l'objet (*eine reine Objekt-Theorie*) nous apparaît comme discutable. Notre propos est différent : s'il y a effectivement une métaphysique de

⁹³ Sur la nature indéfinissable de l'intentionnalité et la notion de phénomène psychique chez Brentano et son usage des exemples voir *PS1* p.111/92 où il observe: « L'explication que nous proposons n'est pas une définition suivant les règles traditionnelles des logiciens. [...] Il ne suffit pas, à cette fin, de donner des définitions générales subordonnées. De même que dans le système des démonstrations, à l'induction s'oppose la déduction, ainsi à l'explication (*Erklärung*) par le général s'oppose l'explication par le spécial, par l'exemple (*durch das Beispiel*). [...] Quand il s'agit, comme dans notre cas, de termes qui ne sont pas d'usage courant dans la vie, tandis que les noms des divers phénomènes particuliers sont d'un usage fréquent, l'explication par les définitions particulières rendra de plus grands services encore. Essayons donc d'abord d'éclaircir les concepts [sc. de phénomènes psychiques et de phénomènes physique] par des exemples » et il remarque encore la nature ostensible de l'intentionnalité dans la dictée M (*Metaphysik*)¹² très tardive : « Pour parler de façon tout à fait générale, il est certain [...] que ce que nous percevons avec une évidence immédiate correspond à une activité psychique, celle que Descartes appelle, au sens large, la pensée. Cette expression ne s'éclaire naturellement que par des exemples. Ce qui caractérise la pensée c'est qu'elle se réfère toujours à un objet. Penser, c'est penser quelque chose; voir, c'est voir quelque chose; croire, c'est croire quelque chose; aimer, c'est aimer quelque chose, etc. », *PS3*, 53/425

⁹⁴ Arkadiusz CHRUDZIMSKI, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 2001.

l'intentionnalité chez Brentano, elle s'appuie d'abord sur le concept de relation et non pas sur celui d'objet, et notamment sur le concept aristotélicien de *pros ti* (πρὸς τι). Il faut dire que l'ouvrage de Chrudzimski est seulement l'étape finale, et la plus aboutie, d'un parcours interprétatif qui a vu, au cours de ces dernières années, la psychologie brentanienne transformée en une ontologie de l'esprit.⁹⁵ Nous avons beaucoup appris de ces recherches. Toutefois, si on parle d'ontologie, c'est qu'il y a bien un objet ou quelque chose qui se manifeste comme un objet, un *objectité*. Mais l'intentionnalité parle-t-elle d'objets ? Est-elle quelque chose ? Notre réponse à ces questions est négative. Ce n'est pas ce que Brentano avait à l'esprit lorsqu'il évoquait la notion de *intentionale Beziehung*. Cette idée est probablement plus proche de la pensée de Höfler et de Meinong que de celle de Brentano. Or, lorsque nous affirmons que l'intentionnalité se manifeste, nous n'affirmons pas que sa nature est substantielle ou accidentelle, ni même mystérieuse. Alors qu'est-ce que l'intentionnalité ? C'est un principe. Le concept qui s'en rapproche le plus est celui de « ἀρχή ». C'est le principe d'« orientation » de l'esprit par rapport à l'être. Et l'étude de ce principe, qui se manifeste dans le champ psychologique, n'appartient pourtant pas à la psychologie, mais plutôt au champ de la métaphysique, s'il est vrai, comme Aristote l'écrit, que par sagesse chacun entend communément ce qui traite des causes premières et des principes premiers (οὐ δ' ἔνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες, *Mét.* A 1, 981b, 28-29). L'intentionnalité se présente donc indéniablement comme le principe de contradiction et elle a donc une définition négative : il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet, sous le même rapport ⁹⁶, et de la même

⁹⁵ C'est la thèse déjà soutenue par ses interprètes anglo-saxons. Cf. Barry SMITH., *Austrian Philosophy*, op. Cit. ; Dale Jacquette, par exemple, parle de « the ontic status of intended objects », cf. JACQUETTE., « Brentano's concept of intentionality », dans *The Cambridge Companion to Brentano*, op. cit., p.98-130.

⁹⁶ Il convient de citer le passage dans son intégralité : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport », sans préjudice d'autres déterminations qui pourraient être ajoutées, afin de parer à des difficultés logiques. Tel est donc le plus certain de tous les principes, car il répond à la définition donnée ci-dessus. Il n'est pas possible, en effet, de jamais concevoir qu'une même chose est et n'est pas, comme certains croient qu'Héraclite le dit. Mais nous ne pensons pas nécessairement tout ce que nous disons et s'il n'est pas possible qu'au même moment, des contraires appartiennent à un même sujet (et il nous faut aussi ajouter, dans ce prédicat, les déterminations habituelles), et si une opinion, qui en contredit une autre, est son contraire, *il est évidemment impossible*, pour un même homme, de concevoir, en même temps, qu'une même chose soit et ne soit pas, car, si on se trompait sur ce point, on aurait des opinions contraires simultanées. C'est pourquoi toute démonstration nous ramène à cet ultime principe, car il est naturellement principe, même pour tous les autres axiomes (trad. J. Tricot) τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιορισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)· αὕτη δὲ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὄντινούν ταῦτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἰόνται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἅ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν· εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τὰναντία (προσδιορισθῶ

manière. De la même façon, il est impossible de penser sans penser quelque chose. Une pensée sans objet non seulement n'existe pas mais est impossible. Or, selon la définition de la première loi descriptive qu'on rencontre dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874) (= *Psychologie*), qui pose le fondement des actes mentaux en tant qu'actes fondés, nous savons que :

« Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré, rien ne peut être espéré ou craint, qui n'ait d'abord été représenté » (« Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird »)⁹⁷

Tout comme celle du principe de contradiction, cette définition est négative. Cette évidence est donc une certitude négative, ce que Brentano appellera un « jugement apodictique négatif », par lequel il affirme notamment la connaissance d'une impossibilité. Cette certitude n'est pas une vérité de fait, mais une *vérité* de *raison* et elle exprime donc une connaissance a priori. Mais c'est quand même une connaissance négative puisqu'elle ne pose pas une existence déterminée, un *Dasein*.⁹⁸ On ne connaît pas quelque chose, mais plutôt

δ' ἡμῖν καὶ ταύτη τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξη ἢ τῆς ἀντιφάσεως, **φανερὸν ὅτι ἀδύνατον** ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου. διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων (1005b 19-35). - Il faut remarquer ici l'utilisation des termes φανερός (visible, manifeste) et ἀδύνατος (non-possible) pour comprendre la première source de la doctrine brentanienne de l'évidence négative. La raison pour laquelle Aristote a beaucoup souligné le caractère « évident » de cette impossibilité est expliqué par la suite du texte (1006 a 1-10), où, contre Antisthène, il soutient l'impossibilité d'une démonstration directe du principe de contradiction. La question sera reprise dans la dispute entre Leibniz et Port-Royal sur la nécessité de démontrer les principes auto-évidents. Contrairement à Port-Royal, d'après Leibniz, tout doit être démontré logiquement, même les principes. Brentano, à ce sujet, reste un intuitionniste dans la lignée d'Aristote et Port-Royal : ce qui est visible en soi et pour soi n'a pas besoin de démonstration. La question de la certitude des axiomes rappelle celle des vérités éternelles chez Descartes et il n'est pas exclu que Brentano, lorsqu'il évoque l'évidence cartésienne, se réfère justement à cette doctrine. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si son élève Kasimirz TWARDOWSKI s'est beaucoup intéressé à cette question après sa thèse sur Descartes (Id, *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes*, Wien, Hölder, 1892) vers 1900 lorsqu'il fait la défense des vérités éternelles (Cf. « O tak zwanych prawdach względnych » (Sur ce qu'on appelle « vérités relatives ») in *Księga Pamiątkowa Uniwersytetu lwowskiego ku uczczeniu pięćsetnej rocznicy fundacji Jagiellońskiej Uniwersytetu krakowskiego*, Lwów, nakładem Senatu Akademickiego Uniwersytetu lwowskiego, 1900; trad. allemande par M. Wartenberg (modifiée) « Über sogenannte relative Wahrheiten », *Archiv für systematische Philosophie* 8, 1902, 415-47; puis in D Pearce, Jean WOLEŃSKI (dir.), *Logische rationalismus. Ausgewählte Schriften der Lemberg-Warschauer Schule*, Frankfurt; Athenäum, 1988, p. 38-58; trad. angl. de A. Szylewicz, in Johannes BRANDL, Jan WOLEŃSKI (dir.), *On Actions, Products and Other Topics in Philosophy*, Amsterdam, Rodopi, 1999, p. 147-169). Brentano aborde la question des « vérités éternelles et nécessaires » par rapport aux contingents dans sa dissertation de 1862 où il fait l'analyse de l'*ens tanquam verum* du passage des Mét. Θ 10. Sur les vérités éternelles chez Descartes, on ne peut que renvoyer à l'ouvrage classique de Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, pp.147-169.

⁹⁷ PS 1, 112/93

⁹⁸ Dans son introduction, Kraus observe : « Sie 'setzen kein Dasein' weil sie, wie alle apriorischen, d.h. apodiktischen, aus den Begriffen einleuchtenden Urteile negativ sind », Oscar KRAUS, « Einleitung » (1924), in PS1, p. XVIII.

l'impossibilité que quelque chose soit. Par conséquent, toute la querelle empirisme/transcendantalisme ne concerne pas les sources de la connaissance a posteriori/a priori, car même Brentano utilise des connaissances a priori, alors que les lois de la psychologie descriptive sont toutes a priori. En fait, la différence entre la gnoséologie transcendantale et celle que conçoit Brentano réside dans cette question de la connaissance négative a priori. Ce que Brentano reproche au transcendantalisme n'est donc pas l'apriorisme, mais le fait qu'il pose, par des jugements synthétiques a priori, une connaissance positive, c'est-à-dire une connaissance de quelque chose. C'est le véritable enjeu qui oppose la philosophie de l'évidence brentanienne et le transcendantalisme, aussi bien kantien que husserlien, en ce qui concerne l'aspect épistémologique du problème : il y a là deux façons différentes de comprendre le concept et les limites de l'a priori. Pour Brentano, la connaissance des axiomes et des principes, comme le *principium contradictionis* est bien une connaissance a priori, mais négative.⁹⁹ Certes, on peut affirmer qu'« il existe un carré rond » ou simplement dire « carré rond ». C'est une chose de dire, mais s'en est une autre de penser. Prononcer ces mots n'implique pas qu'on peut concevoir cet objet, même comme contenu cognitif (*Sinn*). Comme Aristote l'a bien fait remarqué : « il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas [...]. Mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense » (ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὄντιν ὄν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι [...]. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν (1005 b, 23-25)). Comme l'observe très justement Tricot dans sa note sur ce passage, le principe de contradiction chez Aristote est, avant tout, une loi ontologique puis, par extension seulement, une loi de l'esprit. La capacité à penser l'objet est fondée sur l'identité, le fait d'être soi-même. Mais l'acte de penser l'être en tant qu'objet (comme contenu de la pensée) et l'être en tant que tel en-dehors de l'esprit sont soigneusement

⁹⁹ Rappelons que lorsqu'Aristote démontre par *elenchos* les principes dans le livre Γ, le contexte est ontologique. « Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être [τὸ ὄν ἢ ὄν], et ses attributs essentiels » : σὺν ἐπιστήμῃ τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (1003 a 21-22) et cette découverte se rattache aux livres précédents et surtout aux apories du livre B dont c'est une réponse. Aristote semble avoir enfin trouvé une solution à ses recherches. Le concept de ὄν ἢ ὄν lui permet maintenant de poser une fondation réelle à des axiomes logiques. Il peut démontrer qu'il y a un ὄν ἢ ὄν pour chaque ὄν τι. Ce rapport de fondation entre ontologie et logique se reflète dans toute l'œuvre de Brentano, surtout dans sa théorie de l'évidence. Il faudra toujours en tenir compte. Cf. aussi Jan. LUKASIEWICZ, *Du principe de contradiction chez Aristote* (1910), Paris, Éditions de l'éclat, 2000, qui insiste, dans le chapitre XI, sur le lien étroit entre le principe de contradiction et l'ontologie aristotélicienne de la substance. Le principe, selon ce philosophe polonais, est à la fois un principe ontologique (aucun objet ne peut à la fois posséder et ne pas posséder une même propriété), un principe logique (deux jugements dont l'un attribue justement à l'objet cette propriété tandis que l'autre lui refuse ne peuvent être vrais tous les deux) et enfin un principe psychologique (deux convictions auxquelles correspondent des jugements contradictoires ne peuvent pas exister à la fois dans le même esprit).

distingués et la possibilité du premier est fondée sur l'existence du deuxième : « Il y a des philosophes – remarque Aristote en poursuivant – qui, comme nous l'avons dit, prétendent, d'une part, que la même chose peut être et n'être pas, et, d'autre part, que cela peut se concevoir » (Εἰσὶ δὲ τινες οἳ, καθάπερ εἶπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχασθαι φασὶ τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως (1005 b, 35-1006 a, 1)). Il est probable qu'Aristote se réfère ici à l'école de Mégare. À ces « philosophes » nous pourrions ajouter aussi les noms de Bolzano et de Meinong. En effet, après Leibniz, cette correspondance fondationnelle entre penser et être dans les lois de la logique est fragilisée. On peut concevoir l'objet « carré rond » dans une logique fondée sur la négation du principe de contradiction, où le possible est quelque chose d'aussi majeur que le réel effectif dans le sens de la *Wirklichkeit*, idée tout à fait impensable pour Aristote. La question est complexe et nous la laisserons de côté ici, tout en remarquant au passage que le premier point de discorde de la querelle des objets meinongiens ne concerne probablement que la contradiction logique de ces objets et la possibilité, au fond, de se représenter ou non quelque chose de contradictoire (et non pas d'inexistant comme Pégase) et qu'il implique l'héritage de la logique leibnizienne et la façon de traiter la modalité chez Kant.¹⁰⁰ « Représenter » ici n'a pas le sens d'« imaginer », mais plutôt d'« être-sensé ». Il s'agit d'une question d'objectivité de la signification. L'expression « carré rond » a du sens (*Sinn*) même si sa référence est vide. On peut créer une logique où la loi de la contradiction est suspendue, car sans une référence (*Bedeutung*) au réel, qu'est-ce qui empêche au *Sinn* de cette expression contradictoire d'« être » effectivement quelque chose ? Notre intention n'est pas de trouver une réponse intelligente à cette question, mais seulement d'évoquer ce point par rapport à l'intentionnalité brentanienne dans la perspective choisie ici.

Disons donc, pour une première mise au point, que l'étude de l'intentionnalité en tant que principe concerne la métaphysique et que lorsque Brentano récupère le concept dans la psychologie d'Aristote, il l'associe à deux autres couples de principes : la forme et la matière, l'acte et la puissance. Notre but se limite à montrer quelle est sa première source : la catégorie de relation ; et aussi de souligner toute sa portée : si une définition positive de l'intentionnalité est impossible, dès lors sa théorie est impossible également. À la différence de Husserl et de tout le courant de la phénoménologie, qui cherchent une théorie accomplie de l'intentionnalité, la démarche de la phénoménologie brentanienne – c'est là notre propos –

¹⁰⁰ Cf. Venanzio RASPA, *In-contraddizione. Il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*, Trieste, Parnaso, 1999 ; et aussi Italo CUBEDDU, Venanzio RASPA (dir.), *Studi di storia del pensiero moderno (Leibniz, Kant, Hegel, Meinong)*, Urbino, Montefeltro, 2002.

est négative : étant indéfinissable, elle n'est peut être un objet de connaissance. Et n'est donc pas non plus l'objet préalable d'une *théorie*. C'est pour cette raison que nous disons qu'elle « se manifeste » et qu'il s'agit d'un principe -le principe de la psychologie en tant que science- dont on peut constater la place dans le premier livre de la *Psychologie*, qui présente le concept et la tâche (l'objet) de la psychologie en tant que science. La science moderne, dit-on, est fondée sur la quantité. Pourtant, Brentano refuse d'appliquer les mathématiques à la psychologie. Quel idéal de science a-t-il ? Chaque fois qu'on retrouve l'idée de science chez Brentano, il faut penser à Aristote et à sa conception de la science.¹⁰¹ « Point de vue empirique » ne signifie rien d'autre que « du point de vue de l'objet », car en conséquence de son réalisme, la spécificité d'un savoir, comme chez Aristote, est exprimée par une relation à l'objet donnée par un concept unitaire dans son domaine. C'est cet objet déterminé que chaque science étudie pour son compte. La science des phénomènes psychiques est la psychologie et son principe est *le principe de référence intentionnelle*.

§2. Deux mythes

Avant de poursuivre, il convient de rappeler un passage célèbre sur l'intentionnalité. Précisons tout d'abord que Brentano n'utilise jamais le substantif *Intentionalität*, mais presque toujours l'expression *intentionale Beziehung*, que nous traduisons pour l'instant par *relation intentionnelle*. Ce sera Husserl qui parlera d'intentionnalité et d'objets intentionnels, lui qui envisagera une théorie de l'intentionnalité dans la *Cinquième recherche logique* en visant une reformulation de la notion de représentation (*Vorstellung*) et qui condamnera la notion d'objet immanent comme porteuse de mentalisme et psychologisme. Nous reviendrons à cette question par la suite, mais voyons maintenant le célèbre passage controversé :

« Quel caractère positif pourrions-nous proposer? [...] 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, l'orientation vers un objet* (sans qu'il faille entendre par là une *réalité*) ou *objectivité immanente* »

« Welches positive Merkmal werden wir nun anzugeben vermögen? [...] Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters *die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz* eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdruck, *die Beziehung auf einen Inhalt) die Richtung auf ein Objekt* (worunter hier nicht eine *Realität* zu verstehen ist) oder *die immanente*

¹⁰¹ Sur la science chez Aristote, voir Mario MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni, 1965.

Gegenständlichkeit nennen wurden. »¹⁰²

Arrêtons-nous là pour l'instant. Ce passage a donné lieu à plusieurs interprétations et a posé de nombreuses difficultés aux savants de la théorie générale de l'intentionnalité. Ce ne sera pas inutile pour notre recherche de commencer par débarrasser le champ discursif de deux mythes narratifs qui ont pesé sur l'interprétation de la philosophie de Brentano et surtout sur ce passage. Il s'agit (1) du mythe du réisme et (2) du mythe d'un Brentano philosophe autrichien.

§2.1. *Le mythe du réisme*

En ce qui concerne la définition de l'intentionnalité chez Brentano, nous estimons qu'il faut lire ce passage à la lumière de l'introduction de l'édition de 1911 du deuxième volume de la *Psychologie*, dans lequel Brentano affirme : « Une des nouveautés les plus importantes est la suivante: je ne suis plus d'avis qu'un rapport psychique (*psychische Beziehung*) puisse jamais avoir pour *Objekt* autre chose qu'un *Reales* »¹⁰³

Toute référence au contenu (*Inhalt*), ainsi qu'à l'intentionnel, a disparu. Il parle seulement de la *Beziehung*, à savoir de la référence à ce qui est réel (*Reales*) en tant qu'objet. Selon le « réisme », le tournant brentanien consiste dans l'affirmation que seules les choses existant dans l'espace et le temps, les *concreta*, peuvent être visées par l'esprit. Dans ce cas, les *individua* correspondent aux corps physiques. Mais ce n'est pas l'idée originale de Brentano. C'est plutôt la théorie qu'on retrouvera plus tard chez Tadeusz Kotarbinski (1886-1981), philosophe polonais élève du grand logicien S. Lesniewski qui expose ces idées dans son ouvrage *Éléments de théorie de la connaissance, logique formelle et méthodologie des sciences* (1929).¹⁰⁴ C'est Kotarbinski qui qualifie Brentano de philosophe réiste dans un article célèbre.¹⁰⁵ Le terme de *Reales* ici n'a rien à voir avec l'existence, ou il ne désigne pas, ou pas seulement, les objets doués d'une existence concrète dans l'espace-temps. *Ein Reales*, chez Brentano, c'est un individu; la substance première (*πρώτη οὐσία*) d'Aristote. La conscience se réfère donc à ce qui est individuel, ce qui a un principe d'individuation, indépendamment de son existence. Brentano, dans la dernière partie de sa vie en effet, consacra ses efforts à deux thèmes : l'individuation (chez Aristote et Leibniz) et, comme

¹⁰² PS1, 124/101 (*trad. modifiée*)

¹⁰³ Cf. PS2, 2/194 : « Eine der wichtigsten Neuerungen ist die, dass ich nicht mehr der Ansicht bin, dass eine psychische Beziehung jemals anderes als Reales zum Objekt haben könne. ».

¹⁰⁴ Tadeusz KOTARBINSKI, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lvov (1929); trad. angl. *Gnosiology: The Scientific Approach to the Theory of Knowledge*, Oxford, Pergamon, 1966.

¹⁰⁵ Id., *Franz Brentano comme réiste*, « Revue internationale de Philosophie » 20, 1966, p. 459-476.

dans sa jeunesse, les catégories par rapport à l'unité de la substance. Les deux sont évidemment liées. La question dépend du rapport entre τὸ ὄν καὶ τὸ ἔν, comme Aristote l'aborde dans le livre Iota de la *Métaphysique*, et la doctrine ontologique des catégories, abordée elle aussi dans la *Métaphysique*, notamment le livre Γ, et les livres ΖΕΘ, notamment avec la définition de l'*ousia* en tant qu'*essence*. L'idée selon laquelle ce Brentano des dernières années relie l'intentionnalité uniquement aux choses qui existent en tant que *concreta* dans le monde est tout simplement un mythe.

§2.2 Le mythe du philosophe autrichien

S'il existe un fondateur de la philosophie autrichienne, il s'agit de Bernard Bolzano. Mais le travail de Brentano comme fondateur de la philosophie en Autriche n'a pas pu être aussi conséquent, étant donné que l'université autrichienne ne comportait pas de faculté de philosophie jusqu'à la deuxième moitié du XIX^e siècle. C'est Hermann Bonitz (1814-1888), un allemand, qui sur invitation de Franz Serafin Exner (1802-1853), ministre autrichien de l'éducation, est arrivé à Vienne en 1849 où il est devenu professeur de philologie classique et a commencé à travailler avec Exner pour réorganisation des lycées et des universités autrichiens sur le modèle allemand (*Entwurf der Organisation der Gymnasien und Realschulen in Oesterreich*)¹⁰⁶. Son profond engagement pédagogique lui a permis de devenir *Praeceptor Austriae*. C'est pourquoi, grâce à cette réforme sur le modèle allemand, Brentano, comme de nombreux autres professeurs allemands de son temps, a été nommé pour enseigner la psychologie à Vienne. Bolzano et Brentano sont-ils donc véritablement deux sources de la philosophie autrichienne ?¹⁰⁷ In réalité, le philosophe qui fut le plus largement enseigné en Autriche entre 1820 et 1880 n'a jamais mis les pieds dans ce pays : Johann Friedrich Herbart (1776-1841)¹⁰⁸. On rappelle que Herbart divisait la philosophie en quatre branches : la logique, la métaphysique, la psychologie et les sciences pratiques. Il subdivisait également la métaphysique en quatre parties : la méthode, l'ontologie, la synéchiologie (l'étude des

¹⁰⁶ Dans les années 1850, le système éducatif fut rénové de fond en comble par le comte bohémien Leo Thun (1811-1888), un adepte du catholicisme réformé de Bohême. Voir Richard MEISTER, *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte*. 239. Band. 1. Abhandlung, I-II. Veröffentlichung der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. 6. Beiträge zur Geschichte der Universität Wien, Vienne, H. Böhlau Nachf., 1963 ; Hans LENTZE, *Die Universitätsreform des Ministers Graf Leo Thun-Hohenstein*, Vienne, H. Böhlau, 1962 (avec une excellente bibliographie).

¹⁰⁷ Jan SEBESTIK, *Bolzano et Brentano. Deux sources autrichiennes du Cercle de Vienne*, « Fundamenta Scientiae », 5, 1984, p. 219-235 ; Id. *Préhistoire du Cercle de Vienne*, in Antonia SOULEZ (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, Paris 1985, p. 91-102.

¹⁰⁸ Sur l'influence de Herbart en Autriche, voir JOHNSTON, *L'esprit viennois*, op. cit. p.330-336. Sur Herbart, voir Renato PETTOELLO, *Idealismo e realismo : la formazione filosofica di J.F. Herbart*, Florence, La nuova Italia, 1986 ; Id., *Introduzione a Herbart*, Roma, Laterza, 1988.

phénomènes continus tels que l'espace et le temps), et l'eidologie (l'étude de la possibilité de la connaissance). La philosophie en Autriche avait donc à l'époque une vision leibnizienne du monde qui s'accordait au catholicisme et la bureaucratie des Habsbourg. Johnston résume efficacement la situation : « les présupposés herbartiens ont aussi été très bien accueillis parmi les penseurs laïques autrichiens. Son travail de révision conceptuelle s'accordait à l'attitude historicisante de la Vienne d'après 1800. Son postulat d'un réservoir d'options philosophiques flattait l'image que Vienne entendait donner d'elle-même- celle d'une ville qui perpétue et enrichit les traditions, où les éléments du passé pouvaient se mêler sans rupture avec les nouveaux. A travers sa pédagogie, Herbart se proposait d'enseigner aux hommes à comprendre le savoir déjà acquis plutôt que les inciter à faire des découvertes. Il forma des connaisseurs, non des créateurs, de même qu'en philosophie il encouragea les spécialistes, et non pas les génies créatifs. De même que dans l'architecture historicisante de la Vienne d'après 1860, le remaniement conceptuel auquel se livra Herbart présupposait qu'il n'y a jamais rien de nouveau sous le soleil.[...] On ne pouvait guère s'attendre à ce que, imprégnés d'une telle résistance au changement, les herbartiens révolutionnassent la philosophie autrichienne. L'imagination devait attendre 1870 pour s'épanouir avec des génies réfractaires tels que Brentano, Mach et Mauthner »¹⁰⁹ En outre, il faudra ici rappeler que, si le monde académique et universitaire est lié à cette tradition, la culture des cafés, des feuilleton et de l'art de la conversation du salon bourgeois sont animées par la lecture des œuvres de Novalis, de Schopenhauer et de Nietzsche, aussi connus pour l'art de l'aphorisme, dont les trois plus célèbres écrivains autrichiens de la période, Karl Kraus, Arthur Schnitzler et Hugo von Hofmannsthal, en ont fait la plus importante parmi les caractéristiques de la culture littéraire viennoise de la période. Si il est vrai donc que la culture autrichienne a eu des personnalités tels que Bolzano, Mach, Boltzmann, Schlick et Neurath, elle a été en même temps la patrie de Buber, de Weininger, de Freud, de Broch, de Hertz, de la fascination de la mort. La culture autrichienne n'est qu'« une symbiose insolite »¹¹⁰ entre positivisme et esthétisme. En fait, l'image d'une culture philosophique autrichienne qui va de Brentano à Wittgenstein, en passant par le cercle de Vienne, fondée sur la scientificité et l'exactitude, presque maniaque, a été créée par Rudolf Haller lui-même¹¹¹, mais elle n'est, à nos yeux, qu'un mythe géo-

¹⁰⁹ JOHNSTON, *L'esprit viennois*, op. cit., p.334-335.

¹¹⁰ *Ibidem*, voir la troisième partie, « *Positivisme et impressionnisme : une symbiose insolite* », p.201 sq.

¹¹¹ Rudolf HALLER, « Österreichische Philosophie. », in J.C Marek, [et alii.] (dir.), *Österreichische Philosophen und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart* (Band I). Innsbruck, 1977, 57-66; *Austrian Philosophy Past and Present: Essays in Honor of Rudolf Haller*, K. Lehrer, J.C. Marek (dir.), Boston, Springer, 1996. Voir aussi SMITH, *Austrian Philosophy*, ch. 1, « Austrian Philosophy and the Brentano's School », p. 7-34.

philosophique.

§3. Deux paradigmes interprétatifs

Nous nous sommes libérés – ou, en tout cas, nous les avons relativisés – des deux mythes narratifs qui entouraient la philosophie de Brentano. Nous pouvons maintenant mieux l'encadrer dans un schéma conceptuel. Toutefois, avant d'introduire notre travail d'analyse des textes, une autre difficulté se présente au lecteur de l'œuvre de Brentano. Elle concerne l'interprétation de sa définition de l'intentionnalité, cette notion à la fois complexe et riche qu'il a sorti de son oubli dans les méandres de l'histoire de la philosophie. Il en résulte que, dans leurs interprétations, on doit tenir compte d'une autre chose : Brentano a une image, en même temps, de celui qui a redécouvert cette notion et de celui qui est resté piégé par la notion d'*immanence* (*Immanenz*). Bien qu'on puisse lire aujourd'hui plusieurs ouvrages consacrés à Brentano et l'intentionnalité, l'opinion courante le perçoit comme un représentationnaliste (voire un idéaliste).¹¹² Si on ne peut pas parler, dans ce cas, d'un véritable mythe, puisque Brentano lui-même est souvent assez ambigu dans ses formulations, il s'agit cependant d'une difficulté interprétative que je nomme « le mentalisme de Brentano » et qui, en un certain sens, évoque le mythe de l'immanence. Sa philosophie et son analyse de l'esprit humain, en effet, sont figées dans une limbe temporelle qu'on qualifie soit de préphénoménologique soit de préfrégéenne. Son immanentisme l'a empêché de voir la terre promise du tournant linguistique-phénoménologique du XX^e siècle. Nous pouvons donner deux exemples assez clairs pour introduire cette question historiographique. Hilary Putnam donne une image très efficace de ce rapport, image qu'on peut citer ici pour sa clarté et sa brièveté :

« Brentano pensait que les phénomènes mentaux se caractérisent par le fait qu'ils sont dirigés vers des 'contenus' [...] il n'a jamais, à ma connaissance, employé le terme 'intentionnalité' ni le terme d'«inexistence intentionnelle» ni d'«existence intentionnelle» pour désigner la relation qu'il y a entre l'esprit et le monde réel, ainsi que les philosophes en sont venus à employer le terme 'intentionnalité' après Husserl. C'est Husserl, non Brentano, qui a vu dans l'intentionnalité du mental un moyen de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés et comment il se fait que dans les actes de conscience nous en arrivions à être dirigés vers un *objet*. »¹¹³

On voit bien comment, dans ce portrait que nous fait Putnam de l'intentionnalité chez

¹¹² Voir par exemple le § « *Sachverhalt* vs. Judgment-Content: immanence-idealism » in SMITH, *Austrian philosophy*, op. cit., p.171-174.

¹¹³ Hilary PUTNAM, *Representation and Reality*, MIT, 1988; tr. fr. par C. Engel-Tiercelin *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1990, p 211, n.1

Brentano, la référence intentionnelle chez lui se présente comme une simple relation d'immanence à un contenu interne à la conscience, donc comme quelque chose d'intérieur au sujet, de psychique. De cette façon, dans l'incapacité de comprendre comment l'esprit et le monde sont reliés, l'intentionnalité chez lui est souvent interprétée comme une forme de psychologisme et placée dans la tradition des philosophies qui se rattachent à un modèle de conscience représentative de type « cartésien » (sans qu'il soit jamais bien clair si Descartes lui-même était un psychologue -point sur lequel nous hésitons). Cette image nous montre une subtile continuité, qui suit le fil rouge d'une théorie de l'intentionnalité, et un dépassement du maître par l'élève.¹¹⁴ Heidegger, en revanche, qui avait plusieurs points communs avec Brentano au niveau de son éducation et de sa formation philosophique, bien plus que Husserl,¹¹⁵ observe dans les cours de Marbourg :

«[Brentano] cherchait à interpréter Aristote à partir de l'horizon de la philosophie médiévale, avant celle de Saint Thomas d'Aquin. C'est par là que le travail se distingue. Cela ne veut pas dire que ce soit le bon chemin pour entendre Aristote ; ce type d'interprétation méconnaît bien plutôt Aristote pour l'essentiel. Mais ce n'est pas ça qui est décisif; l'important est que Brentano, pour le fait même qu'il se soit occupé de philosophie grecque, ait ouvert des horizons plus originaires à la problématique philosophique»¹¹⁶

Et il précise que :

«Cependant la scolastique ignore la doctrine de l'intentionnalité. C'est en réalité Franz Brentano qui [...] a mis en relief l'intentionnalité»¹¹⁷

Par ces mots, Heidegger veut dire que Brentano a mis en relief la structure de la visée ; l'intentionnalité en tant que se diriger-sur-quelque chose, l'« horizon plus originaire à la problématique philosophique ». Selon le philosophe allemand, Brentano a donc découvert précisément ce que Putnam affirme qu'il n'a pas découvert, à savoir la manière dont l'esprit et

¹¹⁴ « He [Brentano] himself looked upon his task in philosophy of mind (though he himself would have rephrased that as 'in psychology') as, first of all, one of engaging in a direct, empirical, if irredeemably private, inner observation of the workings, especially the intellectual processes, of the mind (where mind was construed in a Cartesian or 'consciousness as a separate substance' way) », William LYONS, *Approaches to Intentionality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p.158.

¹¹⁵ Le nom de Brentano apparaît très tôt dans les écrits de Heidegger. Dans l'essai *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912), puis dans son compte-rendu du deuxième volume de la *Psychologie* dans son édition de 1911 : « Franz Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phanomene » in *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 5, Freiburg I. Br., 1914. Sur le rapport entre Heidegger et Brentano, voir VOLPI, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, op. cit. ; Id, « La dissertation de Franz Brentano et son influence sur la formation philosophique du jeune Martin Heidegger » in *Proceedings of the World Congress on Aristotle*. Thessaloniki Août 7-14, 1978, Athens 1982, p. 48-52.

¹¹⁶ HEIDEGGER, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cit. p.42

¹¹⁷ Id., *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op.cit., p.82

le monde sont reliés. En réalité, ils ont tous les deux en partie raison, car on peut retrouver, chez Brentano, aussi bien la théorie médiévale de l'*intentio*, donc de la représentation mentale et la référence au contenu, que la direction vers l'objet externe qui nous engage dans un rapport au monde. Le philosophe américain Jaegwon Kim, un élève de Chisholm, a proposé une distinction générale entre une intentionnalité de la référence et une intentionnalité du contenu, qu'on peut faire correspondre à la distinction qu'opère Brentano dans le célèbre passage cité plus haut entre la *Richtung* (la direction) et la *Beziehung*, dans le sens d'une relation à un contenu mental.¹¹⁸ En restant fidèle à cette distinction, nous chercherons à expliquer ce que veut dire exactement Brentano lorsqu'il parle de relation intentionnelle. Il s'agit ici de comprendre la notion d'« avoir un objet » dans l'esprit et aussi de *Richtung* en tant qu'« orientation » de la pensée, quelque chose de tout à fait différent de la « direction » de la pensée qui renvoie, et il fonde, l'idée du rapport entre l'esprit et le monde en tant que *visée*. Ce sera l'interprétation husserlienne de la dimension « directionnelle » de l'intentionnalité. C'est pourquoi Husserl reproche à Brentano d'avoir un concept mentaliste, psychologiste – *réel* – de l'objet immanent, comme s'il y avait chez Brentano, dans sa première formulation de l'intentionnalité, un dédoublement injustifié de l'objet de la perception. Cette forme active de l'esprit est quelque chose qui n'appartient pas à l'esprit brentanien, puisque Brentano a une idée de la réception des formes de type passif (*passio*) qu'il a empruntée à Aristote. En revanche, une théorie de l'intentionnalité en tant que visée est plus proche du thème de l'*attentio animi* d'origine augustinienne et donc plus proche de la tradition platonicienne. En effet, l'attention sera un sujet notable chez Husserl.

En tout cas, l'image de Brentano, positive ou négative, est celle d'un précurseur. Un initiateur génial, mais trop lié à la tradition scolastique ou, en tout cas, au passé.¹¹⁹ Mais contre cette image d'un Brentano philosophe de talent mais peu original, nous adoptons sans réserves la perspective de Wolfgang Stegmüller, qui considère Brentano comme un philosophe complètement indépendant et le place aux origines des courants philosophique du XX^e siècle, surtout d'un point de vue épistémologique, en tant que philosophe de l'évidence.¹²⁰ En effet, il faudra toujours rappeler que Brentano a été un philosophe avec une vision complexe et ponctuelle dans presque tout champ de la philosophie. Dans ce rôle limité

¹¹⁸ Jaegwon KIM, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder, CO., 1996 : « The concept of intentionality may be subdivided into referential intentionality and content intentionality. Referential intentionality concerns the 'aboutness' or reference of our thoughts, beliefs, intentions, and the like », p.21.

¹¹⁹ C'est ce qu'on pourrait appeler « l'image dylthéenne » de Brentano, reprise aussi de Władysław TATARKIEWICZ, *Nineteenth century philosophy*, Wadsworth Publishing Co. Inc., Belmont, Cal. 1973, p.185.

¹²⁰ Cf. Wolfgang STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 2 vol., Kroener, Stuttgart 1978, vol. I, ch.1.

de précurseur, deux façons d'envisager Brentano ont marqué la *communis opinio* de la communauté philosophique : l'une est celle d'un Brentano philosophe de la « vie mentale » dont « une préoccupation tout à fait capitale [...] est de souligner ce qui est la marque des phénomènes psychiques », à savoir la capacité de tels phénomènes à se rapporter « toujours à un objet ». ¹²¹ L'autre, liée à la première et durable dans le temps, consiste à séparer sa pensée en deux phases. ¹²² C'est l'*intentionnalisme* brentanien, autre mot pour *immanentisme*, laissé en héritage conceptuel à son école et qui a été ensuite différemment exploité par ses élèves. ¹²³

Dans un premier temps, Brentano identifie cet « objet » grâce à la notion d'« objet immanent », une représentation interne de l'objet en dehors de l'esprit, alors que dans un deuxième temps, il rejette l'immanence et la remplace par la conviction qu'un objet est toujours quelque chose de réel. En ce qui concerne la première image d'un Brentano philosophe de l'intentionnalité, on peut remarquer que, même s'il y a chez lui cette « préoccupation tout à fait capitale », il ne nous a pas laissé une théorie substantielle de l'intentionnalité, mais des morceaux d'une théorie fragmentaire et dispersée. Ainsi, très paradoxalement, pour le philosophe de l'intentionnalité, la place de cette redécouverte conceptuelle dans sa vie reste presque en périphérie de sa philosophie. Il n'a jamais écrit un ouvrage consacré à l'intentionnalité ou directement inspiré de cette problématique. Cela invite à réflexion, car si l'intentionnalité était pour lui l'objet d'un discours unitaire, dès lors elle serait bien l'objet d'une science et l'on pourrait alors écrire une théorie de

¹²¹ Lucie GILSON, *La psychologie descriptive de Franz Brentano*, Paris, Vrin, 1955, p. 9.

¹²² Cette division a été fixée par Kraus dans l'introduction à la *Psychologie* de 1924, puis dans son ouvrage *Wahrheit und Evidenz* (1930), organisé en trois parties en suivant le développement de son auteur. Même Chisholm a retenu le parcours de sa pensée tranché en deux morceaux, dont l'interprète américain a cherché donner raison. Selon Chudzinski, l'ontologie de Brentano se développe en trois phases : une première phase conceptualiste (1862-1874) d'emprunt tomiste, une deuxième phase descriptive-psychologique (1874-1904) et une dernière phase « réiste » (1904-1917) (Cf. Chudzinski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, op. cit.) Pour notre part, en respectant la vision que Brentano avait lui-même de son œuvre, jamais perçue comme divisée, mais plutôt en évolution, nous rejoignons l'interprétation continuiste de Szrednicki (Cf. Jan SZREDNICKI, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, Nijhoff, Den Hague, 1965 et Id., « Remarks concernings the interpretation of the philosophy of Franz Brentano » in *Philosophy and Phen. Research*, 1961-62, p.308-316.) Mais à la différence de Szrednicki, selon lequel le passage à la dernière phase s'explique par les évolutions de l'analyse du langage, nous pensons que le fil rouge de son œuvre se situe dans sa recherche métaphysique. Ses fractures, son clivage, sont à rechercher à l'intérieure de sa réflexion sur la structure métaphysique du réel et notamment sur les catégories. Les partisans de la continuité sont aussi Richard AQUILA (Cf. *Intentionality. A study of mental acts*, Pennsylvania State University Press, Univ.Park-London, 1977, p.1-47) et ALBERTAZZI, *Introduzione a Brentano*, op. cit., p. 144.

¹²³ Parfois pour comprendre un concept philosophique, il faut d'abord comprendre sa critique. En ce qui concerne l'intentionnalisme, on peut renvoyer à la lecture de deux ouvrages qui ont enrichi notre compréhension de l'« intentionnalisme » et grâce auxquels nous avons changé de point de vue : Vincent DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, et Jocelyn BENOIST, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, op. cit., d'où l'on peut tirer une définition du modèle intentionnaliste : « L'esprit, dans son activité de pensée, et spécialement celle qui accompagne et peut-être fonde l'activité de locuteur du sujet, nouerait avec les choses, faites objets, un rapport caractérisé en termes de visée, de projection. » (p.7).

l'intentionnalité. Toutefois, l'intentionnalité se présentant sous des modes divers (« *tout phénomènes psychiques contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon* »¹²⁴), une théorie de l'intentionnalité est impossible, il reste seulement à décrire nos actes mentaux de la façon dont ils se présentent à l'esprit par le langage. En outre, en ce qui concerne l'immanentisme, il faut remarquer que la théorie de l'objet immanent se retrouve dans certaines lignes de la *Psychologie* de 1874 et dans les cours de Vienne de Brentano. Ensuite, on l'a vu, il disparaît. À propos des lignes que nous avons déjà évoquées, cependant, il faudrait toujours inviter le lecteur à avancer avec prudence. En effet, Brentano lui-même, philosophe sensible tant à l'usage qu'au choix des mots, nous demande toute notre attention pour comprendre ce qu'il entend par eux. C'est un manque d'attention par rapport à l'ambiguïté de ce passage qui a conduit à la fixation de l'image standard de Brentano comme philosophe de l'intentionnalité en tant qu'immanence mentale de l'objet, image sur laquelle s'appuie la plus grande partie de l'interprétation de sa philosophie. Or, cet avis général s'inspire éminemment de deux traditions : la phénoménologique et l'analytique. Afin d'éviter certains erreurs des nos prédécesseurs et de retenir ce qu'il y a de juste dans leur recherches, nous résumerons en bref leur principales lignes d'argumentation.

§3.1. *Le paradigme phénoménologique*

Chez les phénoménologues, il existe un paradigme interprétatif qui s'est édifié à partir du rapport de filiation Brentano-Husserl, au fil de la continuité discursive et progressive qui permet d'expliquer l'origine d'un courant philosophique – la phénoménologie – parmi les plus significatifs du XX^e siècle. Ainsi, la reprise de la notion d'intentionnalité a provoqué un bouleversement profond dans la philosophie allemande de la deuxième moitié du XIX^e siècle, qui a aboutit à la naissance de la phénoménologie de Husserl, celui qui a fait de l'intentionnalité la marque principale de la conscience et nous a donné une détermination générale dans la cinquième recherche logique où il distingue la notion de conscience encore psychologique et celle de conscience phénoménologique pure, qui seule peut être objet d'une science. Cette ligne de réflexion – la plus connue – revient souvent, comme un leitmotiv, dans la plupart des introductions à la phénoménologie et elle va imposer l'idée que le champ phénoménologique est véritable avancement – voire une amélioration – de la théorie de la connaissance humaine, par rapport au cadre élaboré par le maître de Husserl, qui reste dans l'empirisme, le psychologisme ou le mentalisme, c'est-à-dire dans une théorie de la

¹²⁴ PS1, 125/101 : « Jedes enthält etwas als Objekt in sich obwohl nicht jedes in gleichen weise ».

connaissance entièrement en faveur d'un sujet qui se connaît pour lui-même par l'expérience interne et qui est incapable pour cela de poser les bases d'une connaissance fondée et objective du monde externe.¹²⁵ Mais cette image n'a rien d'original ni d'authentique, elle a été créée par Husserl lui-même. C'est Husserl, toujours dans les *Ideen I* (1913), qui affirme par exemple que « l'intentionnalité est au centre de la phénoménologie »¹²⁶. Ainsi, placée au début d'une ligne de développement progressive de la phénoménologie, l'interprétation husserlienne de l'intentionnalité a conditionné l'interprétation du travail de son maître en même temps qu'elle a pris la figure de Brentano au piège entre intentionnalité et intentionnalisme, psychologie et psychologisme¹²⁷. Ce genre d'interprétation s'enferme dans

¹²⁵ Par exemple, sur le terme « intention » : « Ce terme a été repris par les philosophes allemands qui se rattachent à l'école de Brentano et a été de nouveau rendu très usuel par la phénoménologie. Voir notamment Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, II, 346 et suiv. De là, il est rentré dans le langage philosophique français contemporain » in André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris PUF, 1988, p.529 ; « Brentano's account of intentionality was developed by his student Edmund Husserl, who reintroduced the Greek term *noema* for that which accounts for the directedness of mental states. », Tim CRANE, « Intentionality », in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol.4, London, Routledge, 1996, p. 817 ; « La prospettiva di Brentano viene poi ripresa in modo decisivo da E. Husserl, che però insiste più che nel considerare l'intenzionalità quale fenomeno psichico, nel definirla come il modo proprio del rapporto tra soggetto e oggetto della coscienza.[...] La diversità di cui parla Husserl, alludendo ai modi possibili dell'intenzionalità [...], e il ricorrere sempre in essi di una "coscienza-di", di un riferimento oggettuale, costituiranno nell'ambito della fenomenologia trascendentale un guadagno di grande importanza e un decisivo superamento di quel presupposto gnoseologico che, da Cartesio in poi, aveva afflitto l'itinerario del pensiero moderno. », « Intenzionalità », in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, Milano, Bompiani, 2006, p.5742.

¹²⁶ Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique (dorénavant= Idées I)*, Tome I, trad. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, §84, p. 287. : « L'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie » où Husserl écrit : « le concept d'intentionnalité, pris comme nous l'avons fait dans son ampleur indéterminée, est un concept de départ et de base absolument indispensable au début de la phénoménologie ».

¹²⁷ La première étude remarquable produite en France sur Husserl est celle de Victor DELBOS, « Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure », *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIXe année, n° 5, sept.-oct (1911), p.685-698. Dans son ouvrage qui a introduit en France la phénoménologie, Emmanuel LÉVINAS cite le nom de Brentano lorsqu'il explique la différence entre matière et qualité de l'acte en tant que première formulation de la distinction entre le noème et la noèse dans les *Idées*, dans des pages où il présente la nouvelle notion de représentation chez Husserl (nouvelle par rapport à celle de Brentano) (Cf. Emmanuel LÉVINAS. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1970, p. 90-94). Le nom de Brentano n'est presque pas cité chez Sartre et Merleau-Ponty, bien que la phénoménologie de la perception comme l'existentialisme sartrien ait une dette envers l'enseignement de Brentano. En Espagne, Ortega y Gasset, qui a favorisé la traduction de la *Psychologie* d'un point de vue empirique en espagnol, ne le considère que comme un simple précurseur de Husserl (Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Alianza editorial, Madrid, 1946-47, V, p. 513-42 ; pour la réception de Brentano en Espagne, cf. S. SANCHEZ-MIGALLON, « Die Rezeption Brentanos in den spanischsprachigen Ländern », *Brentano Studien*, 6, 1995/6, p.315-322). Paradigme illustré par exemple par l'étude de Theodor DE BOER, *The development of Husserl's thought*, trad. angl. par T. Plantinga, tit. orig. *Ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, The Hague-Boston, Nijhoff, 1978. Le récent ouvrage de Jean-François LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF, 2005 défend le même avis : l'interprétation dynamique de l'intentionnalité chez Husserl (opposée à celle, statique, de Brentano) est envisagée dans un parcours orienté vers la pratique de la réduction transcendantale qui préside à la naissance de la phénoménologie. Or, il serait difficile de nier que l'interprétation transcendantale de l'intentionnalité est effectivement présente dans le parcours de Husserl ; mais que cette interprétation de l'intentionnalité chez lui soit considérée comme progrès par rapport aux recherches logiques et à la psychologie descriptive est

le préjugé selon lequel la notion d'intentionnalité serait un élément tout à fait décisif de la philosophie Brentanienne, notion psychologique ensuite corrigée et « purifiée » par le vocabulaire transcendantal de la réduction et de la constitution phénoménologique. Il va de soi que cette correction transforme aussi notre réception de la psychologie descriptive, qui devient quelque chose d'inachevé et de dépassé. Mais si on se fixe pour tâche de lire Brentano sans jugement préalable, on doit faire l'effort de voir, non pas un développement unitaire du concept de phénoménologie, mais bien deux concepts différents : la phénoménologie Brentanienne et la phénoménologie Husserlienne. On verra par la suite le véritable rapport et l'écart qu'il y a entre ces deux concepts, et on verra aussi la différence qui existe entre l'intentionnalité Brentanienne et celle décrite dans les premiers écrits de Husserl. De toute façon, cette réflexion s'appuie sur un autre mythe : le mythe d'une intentionnalité comme concept central et décisif chez Brentano. En somme, l'idée que l'intentionnalité chez Brentano est un concept aussi fondamental qu'ambigu et non pas seulement un mot choisi parmi d'autres, dont le concept est entièrement à définir et pas du tout déjà accompli, comme le présente Husserl de façon déformée. Dans ce cas, en tirant les conclusions, on voit bien que le noyau de l'épistémé Brentanienne d'un point de vue phénoménologique (à savoir Husserlien) se réduit à une *psychologie intentionnelle*, une esquisse inachevée et mal aboutie de la *phénoménologie transcendantale* de Husserl.¹²⁸

§3.2 *Le paradigme analytique*

À la différence de la tradition interprétative phénoménologique, la tradition philosophique anglophone a bien remarqué une différence et une discontinuité conceptuelle entre l'usage Brentanien de la notion d'intentionnalité et l'usage Husserlien, un clivage qui a permis de focaliser l'attention sur l'autonomie et la richesse de la position de Brentano par rapport à

discutable, de même qu'on peut contester le fait que le tournant transcendantal de Husserl vers l'idéalisme soit jugé comme le point culminant de la phénoménologie, dans la mesure où le geste de remplacer les choses par leur sens peut être considéré, au contraire, comme une voie sans issue. Dans une optique tout à fait différente, et de façon plus problématique et sans un rapport direct de développement, on peut lire les travaux de BENOIST, notamment *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, op. cit., Id. *Les représentations sans objet...*, op. cit., qui ont introduit dans le débat en France, par une perspective critique et conceptuelle, le rapport entre Brentano et son école. Concernant cette perspective, voir aussi le dernier ouvrage de COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, op. cit., notamment ch. II, « Aux origines de la phénoménologie : L'aristotélisme de Franz Brentano ». Cf. aussi les travaux de Karl Schuhmann, qui n'a jamais sous-estimé la figure de Brentano par rapport à celle de Husserl. En Italie, parmi les phénoménologues, on rappelle les études pionnières d'Enzo MELANDRI, et l'école de Milan de Giovanni PIANA. Un cas à part et sans frontières est l'interprétation catholique de Brentano, chez Etienne Gilson et chez Stanislas Breton, par exemple, ou en Italie, chez Sofia Vanni Rovighi, études qui ont mis l'accent, à travers l'intentionnalité Brentanienne, sur le rapport entre la phénoménologie et la philosophie médiévale.

¹²⁸ Voir, par exemple, Roderick M. CHISHOLM, « Intentionality », in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Macmillan Publishing, New York-London, 1967, pp.201-204.

celle de son élève le plus célèbre. En général, dans la tradition analytique, peu intéressée par la généalogie historique des concepts¹²⁹, le mot « intentionality » est tout simplement un synonyme de « mental representation » ou d'« état mental »¹³⁰ et donc, l'idée d'intentionnalité chez Brentano est synonyme d'intériorité. Pour retrouver la description de la capacité de l'esprit à s'adresser à quelque chose au dehors de la conscience, on doit plutôt s'intéresser à l'usage du mot « aboutness ». Il arrive souvent, néanmoins, que les termes « intentionality » et « aboutness » soient employées tout deux comme synonymes, même chez les philosophes anglophones.¹³¹ En tout cas, la littérature sur l'intentionnalité en langue anglaise est aujourd'hui immense et il est difficile de la résumer ici. En outre, même si souvent, les ouvrages consacrés à l'intentionnalité citent le nom et le passage brentanien sur la référence intentionnelle, parmi les auteurs, peu ont véritablement lu ses ouvrages dans leur intégralité. En tout cas, dans cette littérature, intentionnalité et représentation mentale ont presque la même signification. Ils sont loin de l'idée brentanienne que nous voulons retrouver ici, qui envisage l'intentionnalité dans un sens non-mentaliste. De toute façon, en ce qui concerne notre recherche, on peut voir que généralement, l'intentionnalité est définie comme une propriété de l'esprit présente dans des phénomènes mentaux comme la croyance, le désir, l'espoir, la haine, l'amour, la mémoire, c'est-à-dire des états mentaux qu'on peut résumer par la forme générale « S (verbe mental) que P ». On voit bien que dans ce contexte l'intentionnalité est associée à ce qui se trouve dans l'esprit, comme les croyances, les désirs, les espoirs, etc., et surtout, à l'inexistence effective de l'objet de mon attitude propositionnelle.¹³² Mais pour

¹²⁹ Cf. Jean-Michel VIENNE (éd), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie* : Actes du colloque, Université de Nantes, 1991, op. cit.; et aussi Tom SORELL, George A. J. ROGERS (éds), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford, OUP, 2005.

¹³⁰ Cf. John SEARLE, *Intentionality. An essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, CUP, 1981.

¹³¹ « Intentionality is aboutness. Some things are about other things: a belief can be about icebergs, but an iceberg is not about anything; an idea can be about the number 7, but the number 7 is not about anything; a book or a film can be about Paris, but Paris is not about anything. », in Richard L. GREGORY (éd), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford, OUP, 1998, p.383.

¹³² Le cas de Dennett est l'exemple d'une mauvaise compréhension rare. Il écrit : «Brentano's point about direction upon an object is this: One cannot want without wanting something, imagine without imagining something, hope without hoping for something, and yet the object in all these cases does not, or need not, exist in the fashion of objects of physical actions, such as lifting, touching, sitting upon. Thus if I want a wife it not only does not follow that there is a wife I want, but also does not follow that there is a woman whom I want to marry, any more than it would follow from the fact that I want a space ship that there is a space ship that I want. On the other hand, if I hit a wife or take a ride in a space ship, it follows that there is a wife I hit and a space ship in which I ride. The objects of wanting are thus said by Brentano to have Intentional inexistence, and the same holds true for the objects of imagining, remembering, hoping and so forth. I can imagine a sphinx, remember the dead, and hope for a cure to the common cold, none of which objects exist - at least in the ordinary way. Brentano says these objects have 'inexistence' but it is not altogether clear whether Brentano meant by his prefix 'in-' that these objects enjoy a form of non-being, or existence in the mind, or both (Cf. Anselm's 'in intellectu') - but in any case it is a queer sort of existence he had in mind», Daniel C. DENNETT, *Content and Consciousness*, Routledge, London, 1993, p.21. Il sera aussi une type d'existence étrange et bizarre, mais c'est précisément le point qu'il faut expliquer. La problème de base est que Brentano n'a pas parlé d'une forme d'existence (en plus, la référence à Anselme est erronée,

Brentano l'intentionnalité n'est pas réductible à une attitude propositionnelle, même si une attitude propositionnelle peut être porteuse d'intentionnalité. Surtout, un point qui nous semble décisif pour préserver la différence de Brentano par rapport à la philosophie contemporaine de l'esprit, est que pour Brentano parler, d'esprit n'a aucun de sens, car « il n'existe pas d'âme, du moins pour nous; il peut et il doit y avoir néanmoins une psychologie ; mais ce sera -pour employer l'expression paradoxale d'A. Lange- une psychologie sans âme ». ¹³³ Il nous semble au moins paradoxal que certains philosophes contemporains définissent l'intentionnalité comme une propriété de l'esprit, sans avoir donné une définition préalable de ce mot qui introduit des difficultés bien plus grandes que celui d'intentionnalité même, sans faire une distinction préalable entre « le mental », qui appartient au lexique cartésien, et « l'intentionnel », terme du lexique aristotélique-scolastique. ¹³⁴ Or, la question de la définition de l'intentionnalité, semble dépendre du sens qu'on attribue au mot « penser ». Dans la philosophie contemporaine « penser quelque chose », dans le sens général et encore indéterminé du « quelque chose » en tant que contenu ou objet, est toujours associé à un fait mental et interne. Dans ce cas, la notion d'état mental est similaire à celle de représentation. Tous, ou presque, rappellent dans leurs ouvrages le célèbre passage sur l'intentionnalité dans la *Psychologie*, mais presque aucun ne souligne le fait que lorsque Brentano parle de représentation, il ne parle pas de ce qui est représenté mais plutôt de l'*acte* de représenter. Et il précise aussi que l'acte peut être aussi bien sensoriel qu'imaginatif. Les croyances, les images, les espoirs sont donc des phénomènes intentionnels, mais la vision d'un objet et les sensations de chaud et de froid sur la main sont aussi, d'après lui, des phénomènes intentionnels. ¹³⁵ Chez Brentano l'énoncé « Je crois que P » est donc un cas non paradigmatique d'intentionnalité, parce que les énoncés « J'ai la sensation que P », « Je vois que P », mais aussi « J'écoute X », « Je touche Y », expriment un contenu intentionnel. ¹³⁶

puisque que dans le cours sur les preuves de l'existence de Dieu, Brentano réfute la preuve ontologique anselmienne et, par conséquent, la conception anselmienne d' « être dans l'intellect ». Cf. *VDG*,

¹³³ « *Eine Psychologie ohne Seele* », Albert LANGE, *Geschichte des Materialismus*, p.465, cité par Brentano, *PS1*, 16/25.

¹³⁴ C'est le cas par exemple de Pierre JACOB, qui écrit : « Intentionality is the power of minds to be about, to represent, or to stand for, things, properties and states of affairs. The puzzles of intentionality lie at the interface between the philosophy of mind and the philosophy of language [...] Contemporary discussions of the nature of intentionality are an integral part of discussions of the nature of minds: what are minds and what is it to have a mind? » « Intentionality », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/intentionhttp://>>.

¹³⁵ « Toute représentation sensorielle ou imaginative peut fournir des exemples de phénomènes psychiques. Et par représentation j'entends ici non pas ce qui est représenté, mais l'acte de représenter. L'audition d'un son, la vision d'un objet coloré, la sensation de chaud et de froid ainsi que tous les états analogues de notre imagination sont des exemples au sens où je prends ce terme », *PS1*, 111/92-93.

¹³⁶ X et Y sont des termes singuliers pour des objets ou des personnes. Dans le cas des croyances sur les noms, depuis la distinction de Frege entre *Sinn* et *Bedeutung*, nous avons la question de la référence des termes

Sentir, voir, écouter, toucher sont tous, pour Brentano, des verbes mentaux.¹³⁷ Penser n'est pas donc quelque chose qui arrive dans notre tête ; la sensation en tant que modification de la conscience est une forme de la pensée, au sens où par elle, nous avons une présentation (*Vorstellung*) du monde. Évidemment, la pensée a ici un sens différent de celui que lui donne les modernes. D'une certaine façon, l'usage du verbe « penser » chez Brentano coïncide à l'usage cartésien de *percipere*, mais contrairement à Descartes, pour Brentano, nous ne percevons pas des idées mais plutôt des choses. Aristote, comme on le verra, parle de cette relation dans le *De Anima*, mais aussi dans la *Méthaphysique*.¹³⁸ Ce qui pose problème, au fond, c'est la nature de la relation entre l'acte, le contenu et l'objet, relation qu'on appelle *référence*, et la possibilité d'avoir des non-choses comme objets de la pensée. Il s'agit donc d'établir les limites du rapport de dépendance entre intentionnalité et référence, qu'on peut résumer par la question : qu'est-ce qui fait du contenu de X, le contenu de X ? Dans la phénoménologie analytique, l'image de Brentano est devenue celle du fondateur de la philosophie autrichienne plutôt que celle du grand-père de la phénoménologie franco-allemande, et sa recherche sur les modalités de l'intentionnalité a plutôt abouti à une « ontologie de l'intentionnalité ».¹³⁹ Dans ce cas, on peut considérer que l'élève dont le travail se rapproche le plus du sien est Meinong plutôt que Husserl. D'après cette théorie, Brentano développe le cadre d'une telle problématique dans une ligne de réflexion qui se part de l'analyse psychologique pour aboutir à l'ontologie, en suivant un parcours parallèle, voire opposé, à celui de Husserl. Cette lecture générale s'est cristallisée *grosso modo* dans les études des dernières trente années. Il faut reconnaître au philosophe américain Roderick M. Chisholm (1916-1999) le mérite d'avoir combattu sans relâche l'image d'un Brentano maître et précurseur de Husserl.¹⁴⁰ Il a introduit dans le contexte et dans le langage de la philosophie

singuliers. Sur ce point, voir Nathan SALMON, *Frege's Puzzle*, Cambridge, Mass, MIT Press 1986. Nous retrouverons cette question dans la deuxième partie de notre recherche, lorsque nous expliquerons le rapport entre langage et intentionnalité par rapport à la relation entre concepts et intuitions chez Brentano.

¹³⁷ Dans la sémantique, les verbes intentionnels sont également identifiés par des verbes mentaux. Selon Granham Priest, par exemple, dans la sémantique formelle de l'intentionnalité nous avons les opérateurs intentionnels symbolisés par $t\Psi$ où « t » désigne un agent et Ψ désigne un *état intentionnel* exprimé en langue naturelle par des verbes tels que « croit que », « désire que », « veille à ce que ». Celle-ci est exposée dans son livre PRIEST, *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford, OUP, 2005. Je dois remercier Paul Gochet d'avoir attiré mon attention sur ce texte de Priest pendant le séminaire doctoral en phénoménologie « Questions d'intentionnalité » tenu à l'Université de Liège du 3 au 7 mai 2010.

¹³⁸ *De an.*, III, 2, 425b 26; *Mét.* Γ 5, 1010b 35-1011a 1. On va faire l'analyse de ces passages par la suite

¹³⁹ CHRUDZIMSKI, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, op cit.

¹⁴⁰ Roderick M. Chisholm (1916-1999) a été un des plus importants philosophes de la philosophie analytique américaine du XX^e siècle. Il a introduit la question de l'intentionnalité dans le *mainstream* de la philosophie anglo-américaine pendant les années cinquante. Grâce à un conseil de Clarence I. Lewis (1883 -1964), son maître à Harvard, il découvre le nom de Brentano entre le 1941-42 avant sa soutenance, en suivant un séminaire de psychologie de la sensation de Edwin G. Boring (1886-1968). Mais il le lira sérieusement seulement au début des années cinquante, d'après *Analysis of Mind* (1913) de Bertrand Russell. C'est dans

américaine contemporaine une vision de Brentano retranché dans son autonomie et il l'a employée comme une machine de guerre contre le naturalisme de W.V.O. Quine¹⁴¹ si bien qu'aujourd'hui, pour la plus grande partie des philosophes de l'esprit de langue anglaise, la lecture de Brentano passe par l'interprétation de Chisholm.¹⁴² Dans ses études, il a souligné l'importance du primat de l'intentionnalité (*the primacy of intentionality*)¹⁴³ pour souligner le rôle de la première personne comme substance individuelle porteuse d'attitudes intentionnelles.¹⁴⁴ Toutefois Chisholm interprète la référence intentionnelle comme une véritable relation ontologique.¹⁴⁵ La ligne interprétative chisholmienne, qui penche fortement vers l'ontologique, a été reprise par l'École de Manchester, K. Mulligan, B. Smith et P. Simons, qui l'ont étendue à la phénoménologie telle que conçue par Husserl à ses débuts et à tout le mouvement pré-phénoménologique, avec une prédilection pour une lecture méréologique et pour associer la phénoménologie à l'ontologie formelle. Enfin, cette idée s'adapte parfaitement à la pensée de ceux qui voient la philosophie meinongienne comme une évolution cohérente de celle de Brentano.¹⁴⁶ Interprétation dont on peut retrouver un

son premier ouvrage (*Perceiving: A philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957), dont l'onzième chapitre est intitulé « Intentional Inexistence », où il introduit sa version de la *Brentano's thesis*. Avant d'entrer en contact avec la philosophie de Brentano, Chisholm s'était intéressé au scepticisme académique de Sextus Empiricus et de Carnéade par rapport à la perception et à la théorie de la connaissance. Deux autres philosophes auront une forte influence sur lui : l'écossais Thomas Reid (1710-1796) et l'anglais George E. Moore (1873-1958), dont il reprend la thèse selon laquelle la philosophie est un exercice d'analyse du langage ordinaire et non pas un développement de la connaissance, position qui se dresse contre le positivisme logique et son purisme formel. Leibniz et Meinong se sont quant à eux intéressés au côté métaphysique de Chisholm. On peut bien remarquer que le *background* de Chisholm et son style philosophique ont orienté son interprétation de Brentano et marqué sa réception dans la philosophie contemporaine. Pour une introduction à l'œuvre de Chisholm, voir L. E. Hahn (dir.), *The Philosophy of R. M. Chisholm*, Chicago, Open Court, 1997.

¹⁴¹ Chisholm écrit in « My Philosophical Development », in *The Philosophy of R. M. Chisholm*, op. cit., p. 3. : « My third book, *Person and Object* (1976), was so titled to distinguish its intentional point of view from the linguistic point of view of W. V. O. Quine's *Word and Object*, a book which I greatly admire and which has had a profound influence upon my thinking ».

¹⁴² Un exemple paradigmatique est celui de David Chalmers lorsqu'il introduit les pages de la *Psychologie d'un point de vue empirique* dans son anthologie. Cf. David J. CHALMERS, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, OUP, New York, 2002, p.473

¹⁴³ CHISHOLM, « The Primacy of Intentionality », *Synthese*, 61, p.89-109; puis in Id., *On Metaphysics*, University of Minnesota Press, 1989, p.129-140.

¹⁴⁴ « What is the metaphysical significance of what Brentano has show us about intentionality? It is the fact that intentional phenomena have logical or structural features that are not shared by what is not psychological [...] The presence of an intentional attitude, then, carries with it the knowledge of the existence of the individual subject whose attitude it is », CHISHOLM, « The formal Structure of the Intentional: A metaphysical Study », op. cit. p.11-13. La théorie des catégories de Chisholm (*A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*, New York, Cambridge University Press, 1996) d'inspiration platonicienne, a sa source dans les réflexions de la dernière période de Brentano où il soutient que chaque détermination relative est un attribut réel du sujet porteur. (Cf. infra Partie II, ch.1)

¹⁴⁵ Cf. CHISHOLM, « Sentences about believing », *Proceedings of the Aristotelian society*, 56, 1955-56, p. 125-148.

¹⁴⁶ Cf. par exemple Reinhardt GROSSMANN, *The Structure of the Mind*, The University of Wisconsin Press, Madison 1965.

témoignage dans la production qui va de l'ouvrage *Parts and Moments* (1984)¹⁴⁷ à la publication du *The Cambridge Companion to Brentano* (2004). Cette école a établi un déplacement de paradigme vers la direction chisholmienne, qui fait glisser la notion d'intentionnalité de la philosophie de l'esprit vers l'ontologie.¹⁴⁸ Il est vrai aussi que ce déplacement a *grosso modo* suivi le même changement que la philosophie analytique pendant ces dernières années, cette dernière s'étant montrée, depuis le déclin du paradigme linguistique de la philosophie analytique, toujours plus intéressée par les questions de métaphysique. Toutefois, il ne faudra pas oublier que la base de l'ontologie brentanienne est aristotélicienne et que la logique aristotélicienne à l'égard des mathématiques de son époque, particulièrement concernant des questions comme la définition de la classe vide ou des tranfinis de Cantor, avait un pouvoir explicatif assez limité ; sa capacité descriptive était tellement insuffisante que Husserl le mathématicien a du retrouver dans la logique de Bolzano les moyens complémentaires pour fonder son analyse de la partie et du tout.¹⁴⁹ En revanche, il faudra rappeler que tant le projet d'une *Wissenschaftlehre* que l'idée d'une *proposition en soi* ou d'un état des choses en tant qu'objets possibles de la pensée, sont des concepts étrangers à la philosophie de Brentano.¹⁵⁰

§ 4. Vers une nouvelle vision de Brentano

De toute façon, à ce « cadrage » austro-analytique, ainsi qu'au phénoménologique, nous répondons un changement de perspective. Non pas parce qu'ils sont faux, mais plutôt parce qu'à nos yeux, ils n'ont plus rien à dire d'original au sujet de Brentano. Nous envisageons la philosophie de Brentano, non pas comme précédant -ou accompagnant-, la philosophie de Meinong et Höfler ou de Husserl et Stumpf, - point de vue tout à fait correct historiquement, bien sûr-, mais comme partageant des similitudes avec une certaine philosophie d'Oxford avant la Deuxième Guerre mondiale. Imaginons la *Senior Common Room* de cette vieille

¹⁴⁷ SMITH, MULLIGAN, « Pieces of a Theory », in SMITH (éd.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Philosophia Verlag, Munchen-Wien, 1982, p.17: « We hope to show that the case for introducing precisely such a generalised sense of the term 'part' was rigorously made by a group of philosophers working in Austria and Germany in the later 19th and early 20th centuries. They argued that the term should be recognised as comprehending not merely extensive parts – pieces, fragments, phases, portions, constituents - but also non-extensive aspects, features or moments. And they presented a system of a priori formal laws governing the relation of part to whole as thereby determined, the implications of which have still fully to be appreciated. The thinkers who made the most important contributions to this theory centered around Franz Brentano, and from him they inherited a system of philosophical and psychological insight rooted in Aristotelian and scholastic ideas ».

¹⁴⁸ SMITH, « *From psychology to ontology* », in *The Cambridge Companion to Brentano*, op. cit.; Id. *Austrian Philosophy. The legacy of Franz Brentano*, op. cit.

¹⁴⁹ Pour comprendre le rôle joué par l'ontologie formelle chez Husserl par rapport aux mathématiques, on renvoie à l'ouvrage de Jules VUILLEMIN, *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF,

¹⁵⁰ Cf. lettre à Kraus, 14 septembre 1909, PS1, « Einleitung », p. XLIV sq.

faculté et imaginons-y des philosophes britanniques en compagnie du philosophe allemand.¹⁵¹ On peut imaginer Brentano profiter d'un dialogue avec les derniers héritiers de la tradition réaliste et aristotélicienne oxfordienne comme J. Cook Wilson (1849-1915) et le philosophe de Cambridge George F. Stout (1860 – 1944)¹⁵² et il faudra ajouter à la liste les noms de H. A. Prichard et surtout de Sir William D. Ross (1877-1871) (Aristote n'est d'ailleurs pas le seul lien existant entre eux, car on retrouve dans son ouvrage *The Right and the Good* (1930) un esprit de réalisme et d'anti-naturalisme moral très proche de la conférence sur *Origine de la connaissance morale* (1889) de Brentano). Et s'il est vrai que les recherches sur le temps et l'espace ont été continuées par Husserl lui-même, dans ce lieu imaginaire d'où nous regardons la philosophie de Brentano, nous envisageons sa vision métaphysique comme étant plus proche à celle de Samuel Alexander (1859-1938). Et en ce qui concerne la finesse d'analyse entre langage, actes mentaux et perception, nous pensons après la guerre aux figures de John L. Austin (1911-1960), Geoffrey J. Warnock (1923–1995) et Gilbert Ryle (1900-1976) comme les candidat les plus probables à cette rencontre imaginaire. Pour la philosophie morale, la philosophie brentanienne est proche non seulement de l'intuitionnisme éthique de Ross, mais avant tout des *Principia Ethica* (1903) de George E. Moore. Ce que nous suggérons avec cette démarche, au-delà de certaines thèses spécifiques, c'est un déplacement de paradigme. La proposition d'une nouvelle interprétation de la philosophie de Brentano qui surgirait des rapports de différence et de ressemblance à ces figures avait déjà été avancée par Chisholm dans son ouvrage *Realism and the Background of Phenomenology*¹⁵³, mais il semblait l'avoir ensuite abandonnée.

¹⁵¹ Brentano fit en effet un voyage en Angleterre pendant l'été 1872 et y connut Herbert Spencer. Cf. STUMPF, « Souvenirs de F. Brentano », in HUSSERL, STUMPF, EHRENFELS et al, *A l'école de Brentano, de Würzburg à Vienne*, sous la direction de Denis Fisette, Guillaume Fréchette, Paris, Vrin, 2007, p.204.

¹⁵² George F. Stout (1860 – 1944) a été le maître de Russell et Moore à Cambridge et ils ont connu Brentano pendant ses cours de psychologie. Stout a publié des ouvrages de psychologie où il cite la *Psychologie* de Brentano : *Analytic Psychology* (1886) ; *Manual of Psychology* (2 volumes, 1898 -1899) ; *Studies in Philosophy and Psychology* (1930). Cf. pour la réception des idées brentaniennes à Cambridge, cf. Maria VAN DER SCHAAR, « From Analytic Psychology to Analytic Philosophy; the Reception of Twardowski's Ideas in Cambridge », *Axiomathes*, 7, (3), p. 295–324, 1996.

¹⁵³ Cf. par exemple les essais de Harold A. PRICHARD, « Apparences and Reality » et de Samuel ALEXANDER « The Basis of Realism », in CHISHOLM (éd.), *Realism and the Background of Phenomenology*,

INTENTIONNALITÉ ET TRANSCENDANCE DE LA SUBSTANCE

§ 1. *L'enjeu de l'intentionnalité*

Dans le chapitre précédent, nous avons introduit un bref résumé doxographique par la construction de deux mythes narratifs qui convergent vers le même point : Brentano, philosophe de la représentation interne ou de l'objet interne. L'intentionnalité, dans la phénoménologie, est considérée comme axe central de la conscience, et va vers une purification transcendantale pour être accueillie dans la tradition franco-allemande, ou comme état mental représentationnel pour la philosophie analytique de l'esprit, comme élément donc subjectif mais aujourd'hui toujours plus accepté d'après le tournant cognitif, ou encore comme notion métaphysique en tant que relation à l'objet ou objet elle-même, destinée donc à une interprétation strictement ontologique. Nous avons donné notre avis : la philosophie de Brentano n'est qu'un carreau ajouté à la mosaïque que forment les grandes familles du réalisme, une variation de l'aristotélisme, cette « tradition, riche en métamorphoses, des *Métaphysiques* aristotéliennes »¹⁵⁴. Nous avons tiré une ligne pour indiquer où, à nos yeux, il faut placer Brentano, c'est-à-dire à côté de Cook Wilson, en passant par James, Moore et Ross, jusqu'à Austin. Son nom appartient à cette constellation, c'est dans cet univers qu'il devient, pour nous, beaucoup plus compréhensible. Ayant clarifié les termes du contexte, il faut maintenant passer à l'analyse des questions, les « choses mêmes ». A notre avis, l'enjeu de l'intentionnalité chez Brentano n'est rien d'autre que de montrer les éléments du réel et leurs relations. Pour Brentano, l'alphabet de l'être est constitué de la substance et de l'accident qui existe en relation à elle. Mais comment peut-on saisir ce qui est substance et ce qui ne l'est pas si la substance ne se manifeste pas dans la sensibilité ? L'intentionnalité sert à expliciter sa définition.

Aux racines de la question de l'intentionnalité chez Brentano et de son interprétation controversée, il y a donc la question de la véritable place que cette notion a gagnée dans sa philosophie. Qu'est-ce que l'immanence exactement ? En outre, il s'agit de dégager l'idée du rapport entre la référence intentionnelle et l'activité de la pensée du sujet, comme si

¹⁵⁴ Cf. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, op. cit. p.5.

l'«épistémé Brentanienne» n'avait qu'une seule expression sur son visage, celle de la vie mentale interne. Intentionnalité et intériorité ne sont pas des synonymes. Certes, certains passages et certains mots choisis de façon maladroite peuvent bien orienter dans cette direction. Mais pour évaluer une notion et son poids spécifique dans une œuvre il faut considérer l'intégralité de la production de l'auteur, la façon dont elle embrasse toutes choses et soutient toute la doctrine. Avant d'aborder la doctrine de l'intentionnalité chez Brentano en elle-même, il faut définir l'horizon de la problématique dans l'œuvre même du philosophe, c'est-à-dire définir dans quelle mesure on peut affirmer que Brentano est le philosophe de l'intentionnalité, ainsi que l'enjeu et le rôle de cette notion dans sa philosophie. Reprenons donc notre première formulation et considérons la nature structurée de l'intentionnalité. Avant d'éclaircir le rapport entre la référence intentionnelle et les catégories, il ne sera pas inutile d'introduire de façon schématique la théorie des catégories.

§2. *La théorie des catégories*

Les catégories sont une liste des genres le plus généraux. Elle est, ou bien elle devrait être, une liste complète. Nous utilisons tous les jours des catégories dans notre vie. Lorsque nous entrons dans un grand magasin à la recherche d'un objet et qu'on ne sait pas où le trouver, nous regardons la liste des niveaux indiquant où les choses ont leur place. La liste des objets dans un grand magasin est organisée comme un catalogue des objets disponibles, mais ce ne sont pas les concepts les plus généraux ni une liste complète de toutes les choses disponibles, même si elle est complète dans son domaine, à savoir le domaine du « magasin ». Le concept de « magasin » n'est pas compris, cependant, dans la liste des objets présents *dans* le magasin. Et pourtant, lui aussi, il est bien quelque chose. En-dehors de cette métaphore, les catégories sont soit une liste complète et définitive des choses qui sont, soit des concepts les plus généraux qui soient. Dans la tradition philosophique, dit-on, il y a deux traditions majeures concernant les catégories : l'aristotélicienne et la kantienne. La distinction concerne, comme on le sait, les catégories en tant que genres de l'être ou en tant que genres de la pensée¹⁵⁵. C'est une distinction d'école, mais il est toujours important de la rappeler. Comme l'erreur qui bien que petite au début peut finir par devenir énorme¹⁵⁶, si « on s'écarte si peu que ce soit de la vérité on se trouve entraîné par la suite de plus loin jusqu'à des erreurs

¹⁵⁵ *KrV*, A 95/B 128, § 14 : « Je veux simplement revenir, à titre de préalable, sur l'explicitation de ce que ce sont les catégories. Elles sont des concepts d'un objet en général (*Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt*), par lesquels l'intuition de celui-ci est considérée comme déterminée vis-à-vis d'une des *fonctions logiques* des jugements.»

¹⁵⁶ ARISTOTE, *De coelo* I, 5, 271 B 8: « ...un légère déviation initiale hors de la vérité finit en effet par prendre, à mesure qu'on progresse, une ampleur considérable ». (trad. Moraux), cit. tirée par MBS 1/17.

cent fois plus graves ».¹⁵⁷ Lorsque les questions deviendront plus embrouillées dans la suite de notre analyse, cette distinction à la fois claire et naïve nous viendra en aide, en nous empêchant de commettre certaines erreurs qui autres ont commises en essayant de concilier l'inconciliable. Disons de façon très générale pour introduire notre discours qu'en ce que concerne Kant, tout comme l'esprit de l'homme est fini, la distinction entre les catégories est complète et finie. Les limites d'application du catégoriel sont aussi les limites de la raison humaine. La genèse des catégories est enracinée dans la structure du jugement et la justification de sa finitude s'appuie sur une forme de déduction que Kant appelle « déduction transcendantale ». Les catégories sont déduites des formes de jugement. Concernant notre démarche, nous soulignerons seulement le fait que, chez Kant, le jugement est la forme fondamentale et originaire de la pensée pure (mais pas de toute l'expérience). Il a une priorité épistémologique, c'est-à-dire antérieure aux choses. Le jugement ne se limite pas à la reproduction du réel comme un image reproduit un paysage, il nous montre *comment* ce qui se manifeste est réel, il nous indique ce qui est doué d'objectivité et ce qui ne l'est pas. La distinction entre le réel et l'irréel, la vérité et l'illusion se fonde sur l'acte de jugement.¹⁵⁸ Ainsi, pour Kant, chaque objet peut être décrit à partir de son « apparaître » et non pas de son essence, c'est-à-dire dans sa manière individuelle de se manifester par divers aspects. La description (représentation) de l'objet ne se fonde pas sur l'objet, c'est-à-dire sur sa façon

¹⁵⁷ MBS I/17.

¹⁵⁸ KrV, A 95/ B128-129, § 14 « Ainsi la fonction du jugement catégorique était-elle celle du rapport du sujet au prédicat -par exemple ; tous les corps sont divisibles. Simplement, vis-à-vis de l'usage purement logique de l'entendement, demeurerait-il indéterminé auquel des deux concepts on entendait donner la fonction du sujet et auquel celle du prédicat. Car on peut dire aussi : quelque divisible est un corps. En revanche, par la catégories de substance, si je lui subsume le concept d'un corps, on obtient cette détermination que son intuition empirique dans l'expérience ne doit toujours être considérée que comme sujet, et jamais comme simple prédicat ; et de même pour toutes les autres catégories. ». Sur le « fil conducteur » de la déduction des concepts purs de l'entendement ou catégories selon les formes logiques du jugement, on renvoie à l'ouvrage de Béatrice LONGUENESSE, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993, qui observe : « Encore faut-il cependant s'entendre sur ce que Kant désigne par l'expression : « forme logique du jugement ». La notion kantienne de forme logique n'est pas celle des calculs logiques contemporaines (...) Pour Kant la « forme logique » désigne les règles universelles de la pensée discursive. Sa conception de la logique est l'héritière de celle de Port-Royal en ce qu'elle relève de la « réflexion que font les hommes sur les opérations de leur esprit » (cf. Antoine ARNAULD et Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, p.37) », p. XII. Le « pouvoir de juger » (*Vermögen zu urteilen*) est notamment à la base de la division des catégories (cf. A 69/B94; A 81/ B106). Y il a des « actes mentaux » donc à la base de la déduction transcendantale, actes nécessaires et présents chaque fois qu'on fait expérience de n'importe quels objet, actes « indispensables à toute représentation d'objet » (*Ibid.*). Dans ce cas, puisque ces actes ont la propriétés de la nécessité et de l'universalité, ils seront des actes mentaux transcendants. Mais, dès lors, on pourrait dire que les principes de la connaissance de la philosophie transcendantale ne sont, en fait, que les principes d'une psychologie transcendantale. C'est par cette perspective que nous semble possible une mise en dialogue de la psychologie transcendantale kantienne et de la psychologie descriptive Brentanienne. D'ailleurs, l'ouvrage de Jürgen BONA-MAYER, *Kant's Psychologie*, (1870), n'est qu'une lecture fine de l'œuvre de Kant à travers le fil conducteur psychologique, souvent cité par Brentano dans la *Psychologie*. Sur la psychologie de Kant cf. aussi Patricia KITCHER, *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press, 1990.

d'être donné de « telle ou telle manière », mais elle s'appuie sur des règles qui sont le mêmes pour n'importe quel objet. Ces règles sont définies par les concepts purs de l'entendement, les relations catégorielles. L'objet en lui-même est inconnu.

Chez Aristote, au contraire, les catégories sont des catégories de l'être. Elles décrivent les composants ultimes du réel. Pourtant, elle ne sont pas finies ni délimitées. Par conséquent, apparemment, elles ne sont pas complètes, ou bien il manque une démonstration de leur nécessité. Elles ne font pas système. Le manque d'aboutissement des catégories chez Aristote a toujours été sujet de débat. Mais peut-être l'être est-il fini dans ses manifestations de la même façon qu'on peut avoir un table définitive ? Ou au contraire, faut-il toujours reformuler les catégories chaque fois que le réel s'impose dans ce qu'il a d'insaisissable ? Nous ne connaissons pas la réponse d'Aristote. En réalité, il faut plutôt considérer la table des catégories comme une esquisse. Selon Simplicius, Aristote n'aurait jamais justifié sa théorie¹⁵⁹ et en effet, il est assez discuté qu'il existe une véritable *théorie* des catégories (*Katagorienlehre*) chez Aristote. Il faudrait pouvoir remarquer ici plusieurs points à ce sujet, mais les catégories d'Aristote ne sont pas l'objet direct de notre étude.¹⁶⁰ Fixons de façon schématique certains points que nous développerons par la suite dans le contexte de la lecture brentanienne du catégoriel :

(1) la présence d'une double lecture des catégories chez Aristote : l'une sémantique et l'autre ontologique. Les deux ne sont pas opposées, car on peut suggérer le scénario où Aristote passe d'une première formulation sémantique (*Catégories*) à une autre, définitive et ontologique (livres EΘZ de la *Métaphysique*)¹⁶¹ ; ou plus simplement, on peut penser qu'il utilise de différentes façons les catégories selon le contexte d'analyse, comme des « outils d'orientation » de la pensée.¹⁶² Entre les deux, on observe un usage flou du concept d'*ousia*.

(2) Quoi qu'il en soit, il est assez clair qu'Aristote élabore la doctrine des catégories

¹⁵⁹ cf. SIMPLICIUS, *In Cat.* VIII, 340, 26 : « οὐδαμῶς περὶ τῆς τάξεως τῶν γενῶν οὐδεμίαν αἰτίαν ὁ Ἀριστοτέλης ἀπεφίηνατο ». On trouve les ouvrages de Simplicius, en grec, dans la collection *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), Hermann DIELS (éd.), Académie de Berlin, Berlin, George Reimer, 1882-1909, 23 t. Trad. an. dans la collection *The Ancient Commentators on Aristotle*, Richard SORABJI (éd.), King's College, Londres, Duckworth and Cornell University Press, 1987 sq.

¹⁶⁰ La littérature sur les *Catégories* est immense. Pour un résumé, voir les éléments de bibliographie dans l'édition française de l'ouvrage : ARISTOTE, *Catégories*, texte établi et traduit par R. Bodéüs, Paris, Les belles lettres, 2002, p.CXCI-CCXV. Cf. aussi John L. ACKRILL, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963 ; sur l'histoire des catégories aristotéliennes jusqu'à la tradition orientale, voir Otto BRUUN, LORENZO CORTI (éds), *Les catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005.

¹⁶¹ Cf. Ingemar DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (1966); *Aristotele*, trad. ital. di P. Donini, Milano, Murzia, 1976, p.182.

¹⁶² C'est la thèse de Hermann BONITZ, *Über die Kategorien des Aristoteles* (1853); trad. it. *Sulle categorie di Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, 1995.

contre la théorie des formes de Platon, et notamment contre la distinction d'origine platonicienne entre ce qui est en soi (*kath'auto*) et ce qui est en relation par rapport à quelque chose (*pros ti*). Chez Platon, sont en soi, évidemment, les formes ; tout le reste existe en participant aux Idées.

Nonobstant tous ses efforts, Aristote semble habité par un sentiment d'échec à la fin de sa vie et ses mots ont presque une qualité prophétique sur ce que sera la philosophie future, engagée dans une bataille depuis toujours perdue : trouver une réponse à la seule et unique question de la philosophie : « ce qui assurément depuis longtemps, à présent encore et toujours est recherché et toujours nous met dans l'embarras, qu'est-ce que l'étant? » (*Mét. Z*, 1, 1028 b 2). Même s'il pense y avoir trouver une réponse, (l'être est dit en tant qu'*ousia*), il sait également que la question est si fondamentale que les philosophes ne trouverons jamais un accord entre eux sur la nature du réel. À cause de sa généralité absolue, l'être est indéfinissable. Nous n'avons pas un concept pour l'être, car l'être n'est pas un genre. Et ce qu'on ne peut définir, on ne peut le connaître. Si le réel est inaccessible à la connaissance, comment une science de l'être est-elle possible ? Ne faudrait-il pas plutôt saisir l'objectivité et la vérité par nous-mêmes ? En effet, la construction d'une métaphysique du sujet par la philosophie de l'âge moderne semble constituer une réponse à cette question. L'on a ainsi renversé le rapport de l'ordre de la connaissance établi par Aristote : du monde à la pensée, on passe au paradigme inverse de la pensée au monde.¹⁶³ L'antérieur pour nous est devenu antérieur dans l'absolu. Mais Brentano s'écarte complètement de cette possibilité. Le défi, pour lui, est d'édifier une métaphysique des principes mêmes de l'expérience. Le génie de Brentano répondra directement en récupérant la réponse aristotélicienne : même si l'être est indéfinissable, *il est dit* par divers acceptations et parmi ces divers acceptations « c'est la substance (*ousia*) qui est l'être premier et *proprement dit* »¹⁶⁴, l'être *en tant que* « substance ».

« Car l'étant en général n'est pas une espèce où l'on pourrait distinguer genre et différence, vu qu'Aristote, comme nous le verrons, ne consent pas même à l'appeler genre. Il faut donc chercher ici *un autre mode de manifestation*, et c'est là ce que fait Aristote en distinguant les différentes significations qu'englobe, selon son observation, le nom d'étant ».¹⁶⁵

Remarquons ce passage : l'être est bien général mais il n'est pas un genre, observe avec finesse Brentano. Il veut dire que la généralité de l'être n'est pas celle du concept. Selon Brentano, Aristote a raison de rejeter la restriction de la généralité de l'être soumise à

¹⁶³ *Mét. V*, 11, 1018 b 32 : « Dans l'ordre logique, c'est l'universel qui est antérieur; dans l'ordre sensible, c'est l'individuel ».

¹⁶⁴ *MBS*, 99/101, (notre soulignement).

¹⁶⁵ *MBS*, 4-5/20, (notre soulignement).

l'universalité du concept. Mais quel sera dès lors cette autre façon de se manifester ? La signification catégorielle, voilà sa réponse. Évidemment, ici, « signification » ne coïncide pas avec « concept ». *La signification est, dès lors, au dehors du concept. Il ne s'agit pas ici de divers concepts de l'être, mais plutôt de divers aspects de l'être.* Autrement, cette distinction que souligne Brentano n'aurait pas de sens, pas plus que l'usage du terme « manifestation ». L'*ousia* n'est pas l'être et elle n'est pas non plus un concept de l'être; elle est un mode de manifestation (dire) de l'être. C'est pourquoi le jugement ne peut pas être le lieu privilégié de la manifestation de l'être ; la généralité logique, même dans la somme de ses genres, n'arrive pas à représenter le réel dans sa totalité. L'enjeu de la phénoménologie brentanienne consiste à justifier l'essence de cette « autre » manifestation qui n'est pas, évidemment, une manifestation logique. C'est pourquoi le regard de Brentano se tournera ensuite vers le *De anima*, pour montrer la genèse « interne » de la notion de substance. L'essence de cette manifestation est donc, dit-on, psychologique. Par conséquent, si la logique doit être « réelle », elle doit se fonder sur la psychologie et se « nourrir » de ses principes¹⁶⁶, car, d'après Brentano, ce n'est pas dans le langage que l'être se manifeste. La demeure de l'être, c'est l'âme.

§ 3. *La structure de l'intentionnalité : intentionnalité et généralité catégorielle*

Introduire la multiplicité catégorielle revient à introduire la question de la généralité. Nous l'aborderons de la façon la plus large possible pour passer ensuite à la généralité catégorielle de Brentano. Généralité de l'être ou généralité logique, il s'agit en tout cas de « genre ». *Genus* en latin signifie origine. La question de la catégorialité est donc aussi une question de *genèse*. Il s'agit à la fois de l'origine du concept d'être et de la possibilité de le saisir dans sa généralité. Au centre, il y a la notion d'*etwas*, ce quelque chose d'indéterminé que Brentano avait pris comme concept de genre embrassant autant les entités réelles que les entités irréelles. Emil Lask écrit dans son introduction à *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories* (1911/1913) : « Toute l'histoire de la pensée est traversée par le tentative de parvenir à un éclairage et une mise en ordre ultimes en ce qui concerne l'essence de ce qui est susceptible d'être vécu *en général*, d'être pensé *en général*, et du quelque chose *en général* »¹⁶⁷. Ces mots ne peuvent pas ne pas nous rappeler les termes de la question qui se

¹⁶⁶ *PdA/2*: « Und wie die Logik aus der Psychologie die Principien entnimmt endet die Psychologie in der Logik. »

¹⁶⁷ Emil LASK, *Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*; traduit de l'allemand par J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle ... [et al.]; *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories : étude sur la forme logique et sa souveraineté*, Paris, Vrin, 2002, p.34, (notre soulignement).

pose chez Brentano et que nous avons évoqué dans notre introduction : « Qui pense pense quelque chose. C'est pourquoi le concept de pensée manque d'unité dans la mesure où l'expression « *etwas* » n'est pas univoque »¹⁶⁸. Toutefois, leur perspective ne pourrait pas être la plus diverse. Dire, en effet, que « penser, c'est penser quelque chose » n'a pas la même signification que « penser, c'est penser quelque chose en général ». Il va sans dire que la généralité a deux acceptions différentes ici : c'est un objet possible de cognition pour Lask, c'est un objet impossible pour Brentano. La question de la généralité revient souvent dans l'histoire de la phénoménologie, mais le lieu le plus adéquat pour saisir les termes de cette difficulté conceptuelle se trouve peut-être dans un passage de Husserl dans la *Logique formelle et transcendantale* (1929), où il aborde la généralité de l'objet logique.¹⁶⁹ À l'époque, la perspective de Husserl s'est éloignée de celle de Brentano. Husserl pose ici la question abstraite du rapport entre forme générale et objet général. L'ontologie formelle, « ayant pour champ d'investigation la région pure et vide de l'objet en général ou du quelque chose en général (*etwas*) »¹⁷⁰ est plus proche de la recherche de Meinong que de celle de son maître. « Pourquoi, écrit Courtine en commentant ce passage, y-a-t-il l'émergence d'une théorie générale de l'objet dans l'école de Brentano ? C'est la thèse brentanienne fondamentale de l'intentionnalité de la conscience, la thèse de l'in-existence intentionnelle de l'objet qui rend nécessaire l'élaboration de telles théories ».¹⁷¹ *La question de la généralité s'impose d'abord lorsque, par l'intentionnalité, on peut introduire un ordre idéal plus général que la généralité catégorielle aristotélicienne, et notamment ce que Husserl appelle « logique pure ».*

Husserl observe que, chez Aristote, nous disposons seulement et uniquement d'une ontologie générale réelle, « et c'est cette ontologie réelle qui valut pour lui comme « philosophie première », il lui manque l'ontologie formelle et donc aussi la connaissance que l'ontologie formelle en soi précède l'ontologie réelle ».¹⁷² Pourquoi Husserl introduit-il la question de la généralité de l'objet par cette figure du « dépassement » de la métaphysique aristotélicienne ? Parce qu'entre-temps, un nouvel élément est intervenu : la signification. Les catégories de l'objet sont alors mises en rapport aux catégories pures de la signification. La signification du logique est la condition formelle qui permet d'introduire ce redoublement de la généralité : penser quelque chose – qui est déjà un concept de genre - *en général*.

¹⁶⁸ « *Von den Gegenständen des Denkens* », op. cit.

¹⁶⁹ Sur la généralité et la phénoménologie husserlienne, cf. l'article de COURTINE, « L'objet de la logique », in BENOIST (éd) *Husserl*, Paris, édition du Cerf, p.53-83.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.60

¹⁷¹ *Ibidem*

¹⁷² *Husserl, Formale und transzendente Logik*, Paul Janssen, (éd), Husserliana XVII, Den Haag, Nijhoff, 1974, §26, p. 84.

Apparemment, on est ici dans un contexte tout à fait transcendantal-kantien en ce qui concerne cet usage de la généralité. En effet, il faudrait ici rappeler la manière dont P. Natorp (1854-1924) a introduit la question aristotélicienne de l'*on hé on* par celle de l'objet général d'horizon kantien : « Cet objet suprême, parce que le plus général et le plus abstrait, est, comme nous l'apprenons en Γ 1, le concept fondamental de l'« objet en général » (*Gegenstand überhaupt*), car c'est ainsi que nous pouvons pour ainsi dire, en termes kantien, restituer l'*on hé on* aristotélicien ». ¹⁷³ La traduction en termes néokantiens de l'être en tant qu'être d'origine aristotélicien est cependant une tournure qui se situe en-dehors de l'horizon brentanien, mais qui, en revanche, prendra pied dans son école jusqu'à la distinction, chez Meinong, entre l'ontologie comme science de l'être et la théorie de l'objet. Pour introduire une première distinction, nous dirons que pour Husserl et Meinong la théorie de l'objet est hors de la métaphysique (ou mieux, la métaphysique n'est qu'une partie de la théorie de l'objet), tandis que chez Brentano, dans sa dernière période, on le verra par la suite, la distinction entre réel et irréel est irréductible et indépassable, une doctrine de l'objet extra-ontologique est donc, d'après lui, tout simplement impossible. Il n'y a pas de contact possible entre le réel et l'irréel. Pourtant, la généralité de l'*etwas* dans sa jeunesse assume la possibilité d'un contact entre eux. Il n'y a rien au-delà de l'être (*Außersein*), et il faut faire subir une malheureuse distorsion au langage pour parler d'un être qui n'est pas ou qui est « hors-être ». Pour Brentano, l'*Außersein* est ce dont on ne peut pas parler. Toutefois, j'estime que la question du catégoriel chez Husserl a sa propre originalité et n'est pas simplement une sorte de mélange entre le réalisme catégoriel aristotélicien et le conceptualisme kantien, même s'il a subi cette double influence. Le syncrétisme ne joue aucun rôle ici. On parle plutôt, en effet, d'un « descriptivisme husserlien » ¹⁷⁴, soulignant sa neutralité et son originalité par rapport à Aristote aussi bien qu'à Kant. ¹⁷⁵ La notion de logique pure (*reine Logik*), cependant, circulait

¹⁷³ Paul NATORP, « Thema und Gegenstand der aristotelischen Metaphysik », *Philosophische Monatshefte*, 2, 1888, p.39, cité par COURTINE, « Sein » in *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de B. Cassin, Paris, Editions du Seuil-Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 1126.

¹⁷⁴ Cette définition a été proposée par Brian CARR dans son ouvrage *Metaphysics: An Introduction*, Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities Press International, 1987. Sur la neutralité métaphysique des *Recherches logiques*, on renvoie à BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, op. cit., p.207 sq.

¹⁷⁵ Amie THOMASSON remarque : « Edmund Husserl introduced two sorts of innovation to the study of categories. First, while Aristotle used language as a clue to ontological categories, and Kant treated concepts as the route to categories of objects of possible cognition, Husserl explicitly distinguished categories of *meanings* from categories of *objects*, and attempted to draw out the law-like correlations between categories of each sort (Cf. David Woodruff SMITH, *Husserl*. London, Routledge, 2007, p.139 sq.) Secondly, whereas Aristotle and Kant each lay out a single system of categories, Husserl distinguishes two ways of arriving at top-level ontological classifications: by *formalization* and by *generalization*, yielding two separate, orthogonal, systems of categories, in two different dimensions (cf. David Woodruff SMITH, *Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology*, Cambridge, CUP, 2004, ch.8) », in <http://plato.stanford.edu/entries/categories/> :

parmi les kantien, et dans ce cas, le kantisme et le bolzanisme ont un point fiable de contact, par contre elle est perçue avec méfiance par Brentano. Dans un lettre à Husserl datée du 9 janvier 1905, il remarque sur un ton ironique le dépendance de son ancien élève par rapport à Bolzano en ce que concerne son idéal logique ¹⁷⁶.

La théorie de la signification est un aspect particulier de la phénoménologie de Husserl absorbée par la réception de la *Bedeutungslehre* de Bolzano. Non seulement nous ne retrouvons pas une ontologie formelle chez Brentano, mais nous n'avons pas de théorie de la signification non plus. Certes, il y a un intérêt chez lui pour le langage comme expression de la pensée, mais c'est autre chose. Pourquoi Brentano ne s'intéresse-t-il pas à la signification d'un point de vue catégoriel ? Tout comme il manque chez Aristote une ontologie formelle, chez Brentano, il manque une théorie (pure) de la signification. Évidemment, les deux sont liées. D'une part, réalisme métaphysique et indifférence à la signification, de l'autre, ontologie formelle et lois formelles de la signification. Il ne faut pas être trop fasciné par la figure du « dépassement » utilisée par Husserl dans une métaphore spatiale. L'opinion selon laquelle dans la philosophie, on peut véritablement « dépasser » une idée comme on dépasse une limite, c'est suggérer qu'on peut d'abord fixer les limites de la philosophie en faisant d'elle une science, avec son domaine spécifique. L'idée que la philosophie est une science est une idée tout à fait husserlienne, mais on peut se demander : en tant que science, qu'a-t-elle découvert exactement ?-. Il s'agit donc là simplement de deux perspectives différentes. La ligne que suivent Husserl et Lask est une ligne « engagée » dans la généralité transcendantale, celle de Brentano est une ligne ayant pour but la définition réelle de la substance sans introduire le dispositif transcendantal, mais qui est en tout cas une définition universelle. La distinction par rapport à l'objet « pur », à la généralité du logique et l'universalité de la métaphysique se base exactement sur ce point et nous l'expliquons ainsi : la généralité concerne les principes d'une science en dépit de la connaissance des toutes les occasions particulières d'application. Par exemple, on parle d'une grammaire générale, science établie par les grammairiens français du XVIII^e siècle et qui concerne les lois de la grammaire en faisant abstraction de tout langue, vivante ou morte. Il s'agit donc d'une

¹⁷⁶ WE/153 : « Verstehe ich recht, so unterscheiden Sie eine doppelte Logik. Die eine ist Kunst, die andere eine theoretische Disziplin. Diese soll die ganze reine Mathematik (die Geometrie erscheint selbst nur als eine auf den Raum angewandte) mitumfassen. Was ist ihr Gegenstand? - Es scheint, Gedankendinge und ihre Kombinationen. Sie soll Teil der Philosophie sein. Sie soll nicht psychologische Erkenntnisse zur Unterlage haben. Und dies scheint Ihnen der vorzüglich wichtige Punkt, weil sonst die Gultigkeit, der Logik auf Wesen von unserer Organisation beschränkt wäre. Nicht um Evidenz für uns, um eine Evidenz der Wahrheiten in sich selbst handelt es sich. Bolzano rühmen Sie hier als Lehrer und Führer » Dans une lettre à un autre ancien élève, Hugo Bergmann, Brentano exprime plus librement son opinion sur la philosophie de Bolzano; cf. *Br. Bergmann*, p.5 sq.

grammaire générale ou pure. Par contre, si on parle d'une grammaire universelle, un tel concept suppose la connaissance de toutes les langues car elle décrit les règles de plusieurs langues données. La possibilité de l'existence d'une telle grammaire est discutable. L'universalité implique un engagement empirique plus fort que la généralité, tandis que la généralité s'occupe exclusivement des principes d'une science sans impliquer l'existence de l'objet et ses variations empiriques. Une géographie générale décrira un monde idéal selon les principes de la science géographique ; une géographie universelle, en revanche, doit décrire notre monde, chaque lac, chaque mont, chaque fleuve. Or Brentano ne s'intéresse pas à une logique pure, tout simplement parce qu'il ne croit pas un tel type de généralisation possible.¹⁷⁷

Disons de manière générale que Brentano cherche une *déduction empirique* des catégories. Selon lui, aucune théorie de la connaissance ne peut être en conflit avec la psychologie et cette dernière, d'ailleurs, ne peut pas être en conflit avec la réalité. Le problème du rapport entre le transcendantalisme de type kantien et la psychologie, d'un point de vue brentanien, concerne le rapport entre les principes de la connaissance et les phénomènes psychologiques. Selon Brentano, il y a une contradiction entre eux ; puisque quelque chose ne peut pas être à la fois gnoséologiquement vrai et psychologiquement faux, il faut rejeter la gnoséologie kantienne.¹⁷⁸ Au centre, il y a la notion de « déduction », c'est-à-dire de justification évidente d'une connaissance. Pour les modernes, l'esprit a l'attitude (psychologique) de voir un lien entre les choses (parmi les phénomènes), mais il n'existe aucune preuve que le monde des apparences soit soumis à ce nexus. C'est pourquoi dans le transcendantalisme, ce qui nous est donné par la sensibilité n'est pas normatif. Il n'y a de la normativité que dans les concepts. La pensée brentanienne est différente : « la question de la référence intentionnelle (*intentionale Beziehung*) pour Brentano est liée à ce qu'il appelle « la transcendance de la définition substantielle ».¹⁷⁹ De quoi s'agit-il ? Qu'entendons-nous par là ? Dans un petit essai tardif et non daté qui, selon ce que nous enseigne Kastil, a été écrit à partir d'une dictée intitulée « *Von der Seele* », Brentano s'engage sur la définition du concept de substance. Or, la définition de la substance évoque la question de l'origine des idées. Selon Brentano le concept de substance est donné directement à notre perception et aucune représentation isolée d'un accident n'est possible sans la possession d'un tel concept. Le concept de substance est donc toujours déjà impliqué dans notre discours. Aussi bien le moi que les accidents externes ont besoin du concept de substance. Selon ses derniers écrits,

¹⁷⁷ Nous reviendrons sur ce point à la fin de la première partie.

¹⁷⁸ L'analyse de cette question sur les principes de la connaissance et la question de l'application des catégories aux phénomènes de façon évidente constitue la problématique de la troisième partie de notre thèse.

¹⁷⁹ Cf. « Die Transzendenz der substantiellen Definition », AsW, ch.11.

chaque définition accidentelle contient une définition substantielle. Le jeune Brentano, au contraire, suivant la pensée d'Aristote, a soutenu plus traditionnellement l'inverse, c'est-à-dire que chaque définition substantielle contient des définitions accidentelles. En tout cas, la relation fondamentale est fixée par la relation entre substance et accident. Or, l'enjeu du brentanisme par rapport à la généralité pure de n'importe quelle philosophie transcendantale concerne la possibilité de montrer une définition de l'être *universelle* grâce au concept de substance, mais non d'une substance déduite a priori (il n'y a aucun projet chez Brentano d'une *metaphysica generalis*) sinon plutôt d'un concept de substance donné dans l'expérience. C'est pourquoi à l'analyse logique-grammaticale (*Trendelenburg*) Brentano préfère l'analyse psychologique, car le concept d'être est saisi seulement dans l'acte de la perception. *Nous avons un concept de la substance par l'évidence de la perception interne*. Ceci est la démarche épistémique de la philosophie brentanienne, point où métaphysique et théorie de la connaissance se rencontrent dans un projet de métaphysique de l'expérience.

§.4. *Intentionnel, transcendantal, transcendance*

Une telle transcendance est aussi le lieu où le concept de *quelque chose* (*Etwas*), concept commun aussi bien aux réels (*Realia*) qu'aux irréels (*Irrealia*), en tant qu'objet déjà donné dans tout acte de la pensée, trouve sa place comme le concept le plus *général* d'objet. C'est donc, au sens univociste, un concept de genre commun. C'est parce qu'il y a quelque chose comme objet de la pensée, qu'il y a de la pensée. Or, nous ne pouvons ici qu'être en accord avec Jocelyn Benoist lorsqu'il remarque que l'intentionnalité n'est rien d'autre qu'un dispositif de transcendantalité : l'*Etwas* comme concept transcendantal au sens pré-kantien du terme (*communitas predicationis*) et, à la fois, comme concept opposé à la catégorialité (la généralité logique). Dans ce cas, le concept de « quelque chose » revient aux concepts de *bonum* et *verum*.¹⁸⁰ Mais, dans notre discours conceptuel introductif au rapport entre l'intentionnalité et l'être catégoriel chez Brentano, nous devons préciser cette affirmation par une observation. Nous estimons que la question qui se trouve au centre de la philosophie de la pensée de Brentano, même si Brentano ne se la pose pas explicitement, concerne la volonté de donner une réponse définitive à la question de la transcendance de la conscience par rapport à ce dont elle est conscience, c'est-à-dire l'objet et ses propriétés. S'agissait-il donc ici de démontrer que par l'intentionnalité, le kantisme peut être surmonté à partir d'un retour à l'objet ? Fichte avait déjà tenté de surmonter la critique kantienne par une

¹⁸⁰ Cf. le manuscrit M 38, *Über Seiend, Wahr und Gut*, 1908.

métaphysique du sujet. Il ne suffirait pas de renverser ce geste par une métaphysique de l'objet. Mais on ne peut pas comprendre sa démarche philosophique sans fixer ce point : *la directionnalité générale de la conscience vers l'objet n'est rien d'autre qu'un dispositif apte à l'analyse des contenus de conscience et des conditions qui les constituent en objets connus*. Le problème qui se pose le brentanisme n'est pas celui de la définition du sujet, mais de l'objet. Il cherche montrer la genèse interne de l'objet en tant qu'objet. Or, toute la psychologie de Brentano n'est rien d'autre qu'un effort pour neutraliser à la base la notion de conscience transcendantale (neutraliser donc l'idée que l'entendement prescrive à la nature ses lois), la question qui se pose n'est pas en général le rapport condition/conditionné, qui lui aussi présent chez Brentano en tant que problème épistémique, mais plutôt la propension de ces conditions à faire problème, à savoir la possibilité par l'analyse de la conscience de soi – la *res cogitans*- de déduire les concepts purs comme conditions de possibilité de l'expérience en général. Au fond, c'est la question : *Quelle idée avons-nous de l'expérience du réel en général si le réel se manifeste toujours de façon singulière ?* Kant a introduit l'idée qu'on peut avoir une connaissance a priori des choses par une description de l'expérience en général, c'est-à-dire des « principes de la possibilité de l'expérience ». Il est clair qu'ici le concept clé est celui de « généralité ». Qu'est-ce qu'une « expérience en général » ? Qui – quel sujet - fait une telle expérience ? La question est la même lorsqu'on s'interroge sur le statut de la conscience transcendantale, à savoir la possibilité d'avoir la « conscience en générale d'un objet en général ». Tel est le point que le brentanisme questionne avec la notion d'intentionnalité. Une fois qu'on a l'idée de quelque chose, il faut que le contenu de cette idée ne soit pas le même d'une autre idée.

§5. *L'exigence de référentialité: le retour à l'objet*

Si l'on s'en tient à l'image convenue d'un Brentano mentaliste, la signification d'un symbole est dans sa capacité de représentation et cela s'identifie par assimilation à l'essence d'un objet. Le fait de penser n'est alors qu'une opération de substitution de la chose au signe. L'*Objekt* de la pensée est un signe pour la chose. L'intentionnalité chez Brentano s'exposerait ainsi à l'idée qu'il y aurait entre l'esprit et le monde un troisième terme, le contenu mental (*Objekt* ou *Inhalt*) avec ses propre lois d'existence, servant d'intermédiaire entre la pensée et le réel, ou qui remplace même le réel, dans un mode opératoire symbolique où *aliquid quod stat pro aliquo*. Dans ce cas, l'arrière-plan de la *philosophie mentale*¹⁸¹ de Brentano serait

¹⁸¹ Nous empruntons ici l'expression « philosophie mentale » à Vincent DESCOMBES, *La denrée mentale*, Les éditions de minuit, Paris, 1995, p. 20; puisque elle n'est pas utilisée en français, comme il le précise.

alors le représentationnisme classique cartésien.¹⁸² Très justement, Vincent Descombes observe que la philosophie mentale n'est, et ne pourrait être, qu'une entreprise postérieure à Descartes, parce qu'elle « ne conçoit d'autre façon d'assurer l'autonomie de la psychologie que de lui donner pour objet un esprit dissocié du monde ».¹⁸³ On ne peut donc pas parler d'une philosophie mentale aristotélicienne, car pour Aristote, comme pour Thomas d'Aquin, il y a un certain degré d'isomorphisme entre la sensation et sa cause externe.¹⁸⁴ À partir de la publication de la *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874), la réflexion sur le statut de l'intentionnalité devient un sujet parmi les plus abordés et débattus dans son école.¹⁸⁵ Elle est aussi le symbole de l'« épistémé brentanienne », c'est-à-dire de la représentation d'un savoir tiré de la tradition aristotélicienne – ou alors il serait plus juste de parler d'un aristotélisme de Brentano- au carrefour du cartésianisme et de l'empirisme lockéen. À l'âge classique de la philosophie européenne, d'ailleurs, on peut retrouver des problèmes très similaires, comme par exemple dans la théorie des idées, lorsqu'à partir de Descartes, une des questions les plus disputées fut de savoir si la pensée directe vers un objet présupposait toujours la présence réelle de l'objet même ou plus précisément, d'une idée au lieu de l'objet.¹⁸⁶ On se demandait dans quelle mesure cette idée –véritable objet de l'esprit- était liée à l'idée par un rapport de ressemblance à la chose. On peut rappeler la notion cartésienne de *realitas objectiva*, mais aussi la notion lockéenne de *presence to the mind*. Toutes deux sont, d'une certaine façon, des figures d'anticipation de l'intentionnalité brentanienne.¹⁸⁷ Le rapport entre *concreta* et

¹⁸² « Doctrine généralement admise par les cartésiens, d'après laquelle l'esprit ne connaît pas directement les objets réels, mais seulement des idées qui en sont les signes », LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, à l'article « Représentatif », (cit. de DESCOMBES, *La denrée mentale*, op. cit. p. 19, n.5)

¹⁸³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁸⁴ Une intéressante reprise de la théorie de l'acte de type thomiste dans la philosophie contemporaine contre le modèle représentationniste cartésien de la connaissance se trouve dans l'œuvre de Wilfred SELLARS (cf. Id., *Science, Perception and Reality*, London Routledge, 1966). Sellars transforme cet isomorphisme entre l'esprit et le monde par l'ordre de la signification. L'esprit « signifie » le monde, il ne le représente point. C'est une vision aristotélicienne corrigée par la philosophie du dernier Wittgenstein. Cette opération a été tentée aussi par PUTNAM, voir par exemple « The Return to Aristotle », ch. 4 in James. CONANT (éd), *Words and Life*, Harvard University Press, 1994. On reprendra ensuite cette interprétation fonctionnaliste pour la critiquer à cause de sa lecture conceptuelle de la sensation chez Aristote jusqu'à forcer le texte vers un risque possible d'idéalisme. Sur la possibilité ou l'impossibilité d'expliquer l'intentionnalité par la signification, v. le classique *The Chisholm-Sellars correspondence*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, (eds). (University of Minnesota Press, 1957), p. 521-539., puis in *Intentionality, Mind and Language*, ed. Ausonio Marras (Chicago, University of Illinois Press, 1972), p. 214-248 ; trad. fr. in Fabian CAYLA, *Routes et déroutes de l'intentionnalité ; précédé de : Correspondance sur l'intentionnalité de Wilfrid Sellars - Roderick Chisholm*. Combas, Editions de l'Eclat, 1991.

¹⁸⁵ Cf. Robin D. ROLLINGER, *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic, 1999; Jean CAVALLIN, *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, Dordrecht, Kluwer 1997.

¹⁸⁶ Cf. Yolton *Perceptual acquaintance: from Descartes to Reid*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; Id. *Perception & reality: a history from Descartes to Kant*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.

¹⁸⁷ Sur la *realitas objectiva* comme figure de l'intentionnalité voir BENOIST, « La réalité objective ou le nombre

abstracta, qui a mis en place le concept husserlien d'*Intentionalität* tel qu'on le retrouve dans la *Philosophie de l'arithmétique*, fait partie de cette famille. Toutefois, le mythe de l'intentionnalité n'est qu'un mythe qui consiste dans l'idée qu'il existe quelque chose entre la pensée et le monde et dont le rôle est de nous expliquer l'externe ou la condition d'accès au monde. Un tel mythe représenterait le véritable contenu du discours intentionnaliste de la philosophie de Brentano. On le verra, notre idée concernant cette question est problématique et, en dernière analyse, nous offrons une réponse négative, bien que nous reconnaissons un certain degré de vérité à cette affirmation dans la mesure où il y a de l'intentionnalisme chez Brentano, mais pas du mentalisme, et qu'il y a bien une position internaliste résolue du contenu mental, mais qui n'adopte pas un dégagement du monde.¹⁸⁸ Comme nous l'avons déjà souligné, par référence intentionnelle, Brentano entend donc quelque chose de tout à fait différent que le simple acte psychologique : l'intentionnalité est quelque chose de similaire à un dispositif de transcendance, dans le sens que nous avons précisé. La révision de sa conception philosophique de la nature de l'intentionnalité concerne la distinction entre *Inhalt* et *Objekt* et non pas celle entre *Objekt* et *Gegenstand*.

du réel », in Michel Fichant et Jean-Luc Marion (dir.), *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006, p. 179-196. Courtine, « Réalité », in *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit. p. 1060-1068, observe que « dans sa première acception, scolastique, le terme *realitas* ne renvoie pas à l'adjectif *realis* ou à l'expression *esse reale*, au sens de ce qui existe comme posé hors de ses causes, mais bien à *res*, ce dernier terme étant pris dans son acception la plus large. Il s'agit donc d'un terme technique et d'une notion abstraite qui désigne précisément l'essence ou mieux l'essentialité de la *res* comme telle, abstraction faite de l'existence. C'est, semble-t-il, à partir d'Henri de Gand (†1293) et surtout de Duns Scot (1266-1308) qu'apparaît dans la tradition scotiste le terme de *realitas* dont le sens est d'emblée défini dans le contexte de la doctrine des « formalités », *i.e.* des traits ou des « notes » constitutives d'une essence déterminée. Si la *formalitas* n'est pas en effet elle-même une *res*, elle correspond pourtant à une réalité, c'est-à-dire à une détermination unitaire et consistante, susceptible d'être appréhendée objectivement par l'esprit (*l'entitas quidditativa* que la philosophie allemande classique rendra par *Wesenheit*, essence ou mieux essentialité)[...] Si l'on veut comprendre et mesurer les décisions, à la fois doctrinales et terminologiques, des grandes auteurs de l'Âge classique (Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche...), on devra toujours garder présente à l'esprit cette toile de fond que constitue l'usage scotiste alors dominant, puisque c'est par rapport à lui que se définissent des écarts devenus pour nous invisibles. Chez Descartes, le terme *realitas* est toujours associé à un adjectif déterminant (réalité formelle, réalité objective, réalité subjective) et lié à la problématique de l'idée. » (p. 1060-1063). Si on veut donc tracer une histoire de l'intentionnalité brentanienne comme forme de l'immanence, probablement il faudrait partir de Duns Scot, en passant par Descartes jusqu'à la notion de *Realität* chez Kant, qui est un prédicat de la qualité et non de la modalité. Elle est donc intrinsèquement liée à la variation et à l'intensité de la sensation.

¹⁸⁸ C'est la thèse du livre de Gustave BERGMANN, *Realism. A Critique to Brentano and Meinong*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967, première monographie consacrée à la philosophie de Brentano aux États-Unis. Selon Bergmann, auteur de *The Metaphysics of Logical Positivism* (1954), la dernière position brentanienne, le « réisme », amène au nominalisme, et est la base du représentationnalisme qui s'oppose ainsi au véritable réalisme. C'est pourquoi le réalisme de Brentano, à son avis, n'est que le réalisme d'un monde tronqué (« *a truncated world* »), un monde décrit sous la plume de Brentano comme un désert par une ontologie des seules choses concrètes. La vision de Bergmann connecte la philosophie autrichienne à la philosophie analytique de Frege, Russell et Quine. Mathématicien de formation à Vienne, il a été l'assistant d'Albert Einstein, et ses intérêts pour la philosophie ont amené Friedrich Waismann à l'inviter à fréquenter le Cercle de Vienne dont il fut le plus jeune membre. Il a pu y rencontrer Moritz Schlick, Rudolf Carnap et Otto Neurath.

En 1874, *Inhalt* et *Objekt* ont encore un statut ambigu, tandis qu'autour le 1900-1901 Brentano va faire une distinction nette entre *Inhalt* et *Objekt* (*Inhalt* ≠ *Objekt*). Par cette distinction Brentano, rejettera l'idée que la référence intentionnelle soit une relation dans le sens véritable du mot. Cette idée est porteuse de deux concepts que nous voudrions commencer par exprimer clairement :

1. Jusqu'en 1874 : le contenu d'une pensée dépend de la référence car la référence mentale à l'objet est une relation ; dès lors, le contenu peut être aussi bien réel que irréel. (Contenu = Objet → Référence intentionnelle = Relation).
2. 1875-1901c : changement du rapport entre le contenu et l'objet (Contenu ≠ Objet) même si la référence intentionnelle est encore une relation.
3. Après 1905 : le contenu ne dépend pas de l'objet parce que la référence mentale n'est pas une relation. (référence intentionnelle ≠ Relation). Le contenu se réfère à l'objet mais il est métaphysiquement indépendant par rapport à l'objet. (Contenu ≠ Objet)

Nous avons affirmé, au début de notre travail, qu'il y a une trace de platonisme qui travaille en secret l'œuvre de Brentano. De quel platonisme s'agit-il ? Cela ne concerne pas le platonisme classique qui envisage la possibilité d'un monde de formes séparées. On a vu l'opinion de Brentano sur Bolzano et le royaume de l' « *en sich* ». Brentano connaît trop bien Aristote dans son ensemble pour tomber dans un syncrétisme si grossier. Il faut être clair sur ce point : la métaphysique de Brentano, même dans sa transformation, est une métaphysique de la substance. La question est plus subtile. L'histoire du platonisme comme trace cachée dans l'aristotélisme n'est que l'histoire même de l'aristotélisme. Mais une trace remarquable. Nous avons retrouvé principalement deux formes non-aristotéliennes chez Brentano et typiquement rattachées à la tradition néoplatonicienne concernant la gnoséologie platonicienne. Cela pourrait ne pas être si important historiquement, sauf que pour donner un moment de bonheur aux philologues. Toutefois, nous estimons que cette « trace » est fondamentale pour la constitution de la structure de la référence intentionnelle. Or, comme plusieurs commentateurs néoplatoniciens d'Aristote à l'époque de l'Antiquité¹⁸⁹, Brentano

¹⁸⁹ Cf. Vincenza CELLUPRICA, Cristina D'ANCONA (dir.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*, Naples, Bibliopolis, 2004. Sur l'histoire et la réception de l'aristotélisme par ses commentateurs, voir l'ouvrage classique de Richard SORABJI (éd.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, London, Duckworth, 1990. Sur les commentateurs grecs d'Aristote voir aussi COURTINE, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, p.103-230.

considère les catégories d'Aristote comme une *série* et parle souvent d'une « série catégorielle »¹⁹⁰. Le concept de « série » implique un ordre de l'être dont les catégories sont une image. Cette idée se retrouve notamment chez Plotin dans l'*Enneade* VI, que Brentano utilise¹⁹¹, assez décisive par ailleurs pour sa théorie de l'analogie¹⁹². Pourtant, le texte aristotélicien il ne semble pas décrire aucun ordre préalable au sein de l'être. Brentano assume donc le regard plotinien sur les catégories selon la vision platonicienne du monde, où la classification des choses est pré-ordonnée par la nature et nous devons simplement la saisir ou la reconnaître : prenons pour exemple l'analogie de la ligne de pensée selon laquelle les choses ne sont autres que des copies des formes et les images copies des choses.¹⁹³ Voilà donc que le nom de « bien » est univoque car il se réfère à la Forme du bien. Or, ce que nous souhaitons souligner, c'est que l'univocité est strictement reliée, dans un contexte platonicien, à l'opposition « en soi »/« in autre » ; distinction dont nous démontrerons l'aspect fondamental pour la déduction catégorielle. Mais, et c'est ici que l'interprète doit avancer de manière prudente, car même chez Aristote il y a l'idée que la pensée et le langage se limitent à reproduire la réalité, comme dit Platon dans le *Cratyle* (430 b), pourquoi accuser Brentano de se situer dans un aristotélisme manqué ?

En réalité, selon les interprétations, il semble qu'Aristote, à l'époque des *Catégories*, était encore lié à cette idée de connaissance par ressemblance et similitude, un rapport de correspondance intime entre la pensée, le langage et le monde.¹⁹⁴ Le changement d'avis concerne le concept de vérité par rapport à l'instabilité de la référence. Il convient, en résumé, de rappeler la question parce qu'elle est presque similaire au débat sur le statut des objets inexistantes dans l'école de Brentano. Selon le Platon du *Cratyle*, il existe un système de mots dont la signification est fixe et à ce système correspond la structure du monde sensible, si

¹⁹⁰

¹⁹¹ MBS, 143-144/139 : « De même que qu'il faut bien reconnaître qu'à de nombreux égards la théologie aristotélicienne est fort peu développée, il est difficile de ne pas reconnaître ici l'imperfection du système, et le reproche adressé par Plotin (*Ennéades* VI, 1, 1) selon lequel « les catégories d'Aristote sont incomplètes, vu qu'elles ne concernent pas l'intelligible, car le même *ousia* ne saurait être commune à l'intelligible et au sensible », ce reproche est justifié au moins sur ce point qu'il ne peut y avoir un genre commun pour Dieu et les substances corporelles. « Ce n'est que de façon analogue et homonyme que l'on peut les saisir comme identiques », dit encore Plotin dans la troisième chapitre du livre VI des *Ennéades*, et sur ce point nous l'approuvons sans réserve ».

¹⁹² Cf. Riccardo CHIARADONNA, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Naples, 2002.

¹⁹³ PLATON, *République*, VI, 509d-509e : « Sur ce, prends, par exemple, un ligne coupée en deux segments d'inégale longueur; coupe de nouveau, suivant la même proportion que la ligne, chacun des deux segments – celui du genre visible et celui du genre intelligible – et tu obtiendras ainsi, eu égard à un rapport réciproque de clarté et d'obscurité dans le monde visible, le second segment, celui des images. J'entends par images d'abord les ombres, ensuite les reflets qui se produisent sur l'eau ou encore sur les corps opaques, lisses et brillants, et tous les phénomènes de ce genre. Tu comprends ce que je veux dire? » (trad. Leroux)

¹⁹⁴ Cf. DÜRING, *Aristotele*, op. cit. trad. it. p.76

bien qu'il y a une harmonie entre le monde des Formes, celle des choses et notre référence. La philosophie platonicienne du langage vise à poser une fondation ontologique du langage par le principe du *chorismos*. Pour Aristote, au contraire, à la base du langage il y a la convention et l'habitude. Le langage, comme aspect de la vie de l'esprit, est un produit de l'expérience. Pour Platon la signification d'un mot est une question de science et elle est objet de la pensée scientifique, tandis que pour Aristote, la recherche de la signification d'un mot est toujours quelque chose à vérifier puisqu'il s'agit ici d'un acte de compréhension et d'interprétation plutôt que d'un acte de connaissance. Ainsi, le discours n'est pas un outil de connaissance scientifique étant donnée sa nature floue. Si on fixe ce premier point, présenté de manière assez schématique, il en émerge clairement la question de la référence : si langage et réalité se correspondent, comment une affirmation fautive est-elle possible ? Comment peut-on parler d'objets inexistantes ?¹⁹⁵ On connaît la réponse géniale de Platon dans le *Sophiste* : ce qui n'est pas est dit être de façon « autre ».¹⁹⁶ La genèse de la doctrine des catégories est une réponse à cette formule. Mais c'est dans le *De interpretatione* qu'Aristote expose sa théorie de la référence : les mots ne sont ni vrais, ni faux. Le point philosophique est que les mots se réfèrent à quelque chose, ils portent *sur* quelque chose mais il n'est pas nécessaire que cette chose soit déjà fixée au préalable. La découverte de la référence du discours est un acte tout à fait aristotélique, mais il faut rappeler que pour Aristote les mots sont des symboles de nos processus psychiques (*pathemata*), donc il reste en accord avec le Platon du *Thééthète* (189 e) sur le fait que le langage est une sorte de dialogue intérieur, un « discours de l'âme ». C'est pourquoi le rapport entre les définitions du *De anima* confirment la thèse du *De Interpretatione*. Lorsqu'Aristote élabore sa conception ontologique de la vérité (Théta 10, 1051b 3) et grâce à la découverte de la référentialité, la structure du processus de la pensée ne sera plus décrite simplement comme la copie de la structure du réel. À notre avis, Brentano a suivi le même parcours en ce qui concerne aussi bien l'intentionnalité en tant que relation, que le rapport d'identité entre contenu et objet de la pensée, du moins jusqu'à la conférence sur la vérité. L'affirmation de la neutralité de la représentation par rapport à la vérité et la fausseté est un élément descriptif que Brentano emprunte au résultat du *De interpretatione* d'Aristote. Et lorsqu'on aborde le sujet de la signification et de la connaissance par le jugement, cette dimension « essentialiste » interne aura une influence durable sur Brentano : un nom est arbitraire dans sa dénomination (X a plusieurs acceptions), mais en ce que concerne sa détermination, la référence est univoque (l'essence de X est Y) et

¹⁹⁵ Cf. PLATON, *Crat.* 384 d; *Téth.* 187D; *Sophista* 237 a.

¹⁹⁶ PLATON, *Sophista*, 259a.

elle est fixée par l'esprit. Si chez Brentano il n'y a pas d'intérêt véritable pour le langage, c'est précisément parce que la connaissance ne passe pas par les mots, mais par la capacité de l'esprit à saisir l'essence des choses. Brentano lui-même va fragiliser le rapport de ressemblance stricte lorsqu'il distingue d'un côté le contenu de la pensée de l'objet de la référence et de l'autre, de façon décisive, la référence mentale de la relation proprement dite.

L'HORIZON DE LA PROBLÉMATIQUE INTENTIONNELLE DANS LES TEXTES (I)
LA GENÈSE MÉTAPHYSIQUE PAR L'INHÉRENCE

§1. *Mots et concepts*

Il arrive parfois dans l'histoire de la philosophie que les philosophes aient bien un mot à leur disposition pour un concept, sans qu'il s'ensuive nécessairement qu'ils ont aussi la possession de l'usage du concept concerné. L'usage d'un mot ou d'un énoncé n'est pas la preuve de la possession du concept correspondant. L'usage peut être accidentel, telle une hirondelle apparaissant dans un ciel d'hiver.¹⁹⁷ Le développement d'une pensée peut emprunter des routes accidentées et trouver sa forme accomplie grâce à un langage qui s'affine au fil du temps. Souvent il arrive aussi que les philosophes possèdent l'usage d'un concept avant d'avoir le mot juste qui le représente à l'esprit. À cause de cela, ils ont parfois fabriqué un langage en-dehors de l'usage quotidien pour exprimer leur idées. Toutefois, il est possible aussi d'avoir à l'esprit un concept et de l'exprimer en passant par des périphrases ou d'autres concepts, par des mots déjà existants. C'est une connexion difficile que celle qui se fait entre concepts et paroles, toujours à déterminer.

Le concept d'intentionnalité chez Brentano représente ce type de difficulté. Il passe à travers cinq phases. Apparemment, (1) dans la dissertation du 1862, il ne s'intéresse ni au concept, ni au mot. Mais - comme on le montrera- il les connaît tous les deux. il n'a simplement encore aucune théorie à ce sujet. Son intérêt se concentre sur la métaphysique plus que sur la psychologie. Ensuite, (2) dans *La psychologie d'Aristote* (1867), il possède le concept lorsqu'il parle d'un *esse objective* dans l'esprit, mais il ne parle pas d'intentionnalité et il n'utilise jamais l'adjectif « intentionnel ». (3) C'est dans la *Psychologie* de 1874 que font leur apparition en toute leur puissance aussi bien le concept que le mot, sauf que Brentano n'est pas encore conscient de tout ce qu'un tel concept impliquera ensuite. Il en fait un usage complexe sans voir toutes les conséquences de sa pensée. Puis, (4) d'après la comparaison avec ses élèves et leurs ouvrages, qui sont parus depuis l'introduction du concept, pendant ses années d'enseignement à Vienne, Brentano est d'abord passé par une phase de critique et

¹⁹⁷ EN 1098 a 18-19, : « μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα ».

d'arrangement du concept en définissant mieux son usage et en remaniant son vocabulaire. Enfin, (5) après 1905, il est entièrement conscient de l'usage du concept et des mots pour l'exprimer de la façon la plus claire « jusqu'au bout » ; il acquiert la capacité de voir toute l'implication et les conséquences de sa position philosophique. C'est pourquoi il rejette non seulement sa position précédente, mais aussi la phénoménologie de Husserl et la théorie de l'objet de Meinong. Bien que d'après certaines interprétations l'idée que l'intentionnalité chez Brentano trouve son origine chez Aristote est un fait pratiquement évident, nous ne pouvons prétendre, néanmoins, comprendre une telle théorie sans expliquer la raison d'un tel phénomène. Or, puisqu'il n'y a pas de connaissance sans connaissance du pourquoi et du nécessaire, dès lors nous restituerons grâce aux textes mêmes les phases du développement de la pensée de Brentano et ensuite nous montrerons de quelle manière il a changé d'avis et, enfin, *les raisons* pour lesquelles il en a changé. Mais pour mieux introduire et justifier notre interprétation généalogique du concept d'intentionnalité, il importe de revenir aux textes.

§2. *L'âge de Würzburg I (1862-1865) : la définition de l'être*

L'exercice philosophique de lecture d'un texte n'est jamais un acte aussi simple qu'il apparaît. Les véritables textes philosophiques sont dotés d'un double aspect : d'un côté, ils présentent un problème conceptuel, le véritable *objet* en question, et de l'autre côté, ils plongent leur racines dans un *sens* plus général, dans la mesure où ils projettent leur objet vers une perspective qui dépasse la question prise dans sa singularité. J'entends ici par « sens » une pensée, une théorie ou un concept « situé ». La démonstration de l'existence du monde externe ainsi que celle de Dieu, de l'immortalité de l'âme ou de la continuité de l'espace, peuvent être de charmants casse-tête pour les philosophes, mais, en même temps, ils nous parlent du sens d'un problème conceptuel. L'acte de comprendre et de connaître naît alors du désir humain de savoir comment serait le monde si on avait la réponse à cette question. Cela nous donne l'objet de notre question. Le sens de cette question, en revanche, n'est que la mise en perspective d'un tel objet. Certains philosophes nourrissent plus intérêt pour l'objet, la question disputée, le puzzle philosophique à résoudre, que pour l'horizon de sens du texte, qui devient, par contre, le seul sujet digne d'attention pour d'autres. Dans l'exercice de la lecture, cependant le bon philosophe devrait toujours garder à l'esprit ce double enjeu : l'objet et le sens d'un discours.

À l'âge de 24 ans, Franz Brentano écrit sa dissertation : *De la diversité des acceptions de*

l'être d'après Aristote (1862). Quel est l'objet de sa thèse ? La réponse la plus commune - comme on le sait - est que son objet n'est que l'acception catégorielle de l'être chez Aristote, problématique de la plurivocité qui se partage entre une forme de prédication essentielle (enfin retrouvée dans la catégorie unique de l'οὐσία) et une forme de prédication non essentielle¹⁹⁸, comme Aristote l'introduit dans les *Topiques*¹⁹⁹. Une lecture ontologique des *Catégories* d'Aristote, la sienne donc, selon laquelle la réponse à la question « Que sont au fond les 'catégories'? » n'est que la thèse qui les considère en tant que genres de l'être.²⁰⁰ Le noyau conceptuel réside dans le rapport entre logique et métaphysique, entre ce qui est dans l'esprit et ce qui est au dehors de l'esprit. [On sait bien aussi qu'au fil du temps on repère la réponse au problème dans la solution néo-platonicienne de l'*analogia entis*²⁰¹]. En revanche, le sens du texte est d'établir sa forme à la façon d'un commentaire du *Corpus Aristotelicum*, (surtout des livres Δ, Γ, E, et le groupe ΖΗΘ de la *Métaphysique*, des *Catégories*, des *Topiques*, et des *Analytiques*), pour démontrer la systématisme et l'aboutissement de la doctrine aristotélicienne des catégories, mise en cause par Kant et Hegel.²⁰² Cette « entreprise » comme il l'appelle dans la préface, est partagée dans un contexte d'études aristotéliciennes caractérisé par l'importance accordée au « système ». Il s'agit donc de

¹⁹⁸ La question était bien connue après l'étude de Adolf TRANDELENBURG, *De Aristotelis Categoriis prolusio academica*, Berlin (1833), et sa *Geschichte der Kategorienlehre* (1845); Carl PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, S. Hirz, 1855-1867; puis Hildesheim, Georg Olms 1997, p.182-210; Wilhelm SCHUPPE, *Die aristotelischen Kategorien*, Berlin, 1866; Eduard ZELLER, *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie* (1883); d'après l'étude de Brentano, on trouve encore Otto APELT, « Die kategorienlehre des Aristoteles » in *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig, Teubner, 1891, p. 101-216, ; Werner LUTHE ; *Die Aristotelischen kategorien* (1874) ; Alfred GERKE, « Der Ursprung der aristotelischen Kategorien » in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 4, p.424-441 (1891). Pour une étude récente voir COURTINE, *Les catégories de l'être, Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris PUF, 2003.

¹⁹⁹ La distinction est au début des *Topiques* I, 9, 103 b 20 quand Aristote distingue « les genres des attributions » (τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν). Dans ce traité, le premier genre est le τί ἐστίν.

²⁰⁰ Thèse encore courante. Pour une bibliographie sur cette interprétation, on renvoie à Klaus OEHLER, *Aristoteles Kategorien*, (*Aristoteles Werke*, hrsg. v. H. Flashar, Band I, Teil I, Berlin 1984), III éd., Berlin, 1997, pp.68-96.

²⁰¹ Sur l'analogie de l'être chez Brentano, cf. ENZO.MELANDRI, « The 'Analogia Entis' according to Franz Brentano. A speculative-Grammatical Analysis of Aristoteles 'Metaphysics' », *Topoi*, 6, 1987, p. 51-58. L'étude, à notre connaissance, la plus accomplie sur la doctrine de l'analogie de l'être en général est celle de COURTINE, *Inventio analogiae*. op. cit.. Sur l'analogie par attribution comme doctrine non-aristotélicienne, Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p.198-206; Id., « Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être », *Les études philosophiques*, 103, 1978, p. 3-12, ensuite in Id., *Problèmes aristotéliciens*, Paris, Vrin, 2009, p.240-250; Id., « Néoplatonisme et analogie de l'être », in *Neoplatonisme. Melanges offerts à J. Trouillard*, Fountenay aux Roses 1981, p. 190-206 ; ENRICO BERTI, « L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista », in *Metafore dell'invisibile*, Brescia, 1984, pp. 13-33. Parmi ceux qui ont soutenu l'unité analogique de l'être comme étant aristotélicienne, Augustine MANSION, « L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, 1 » in *Mélanges A. Dies*, Paris, 1956, p.156.

²⁰² « Kant et Hegel ont vu la faute principale de toute la subdivision des catégories dans l'absence d'un principe » MBS/180. Sur le caractère rapsodique et inachevé des catégories aristotéliciennes, KANT, *KrV*, A81, B107 ; George W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in Id. *Sämtliche Werke*, XVIII, p.406.

démontrer la cohérence de la distinction catégorielle par un argument déductif a priori selon l'unité et la continuité de la *série catégorielle*.²⁰³

Mais une déduction n'est possible, selon Aristote, que dans un même genre.²⁰⁴ Or, comme l'être n'est pas un genre, il en résulte une impossibilité de déduire les catégories depuis un seul principe, comme celui de la relation à la substance. Dans ce cas, la métaphysique n'est pas, et ne peut pas être, une science, car s'il y a plurivocité, alors se retrouve dans l'inconfortable position de ne pas pouvoir déterminer l'objet de cette science. Si l'univocité de l'objet est la condition nécessaire pour une connaissance scientifique, l'univocité du concept d'être sera *a fortiori* la condition nécessaire pour la déduction des catégories. La tâche de la dissertation brentanienne n'est donc pas simplement de démontrer la plénitude et la systématisme catégorielle chez Aristote, mais aussi la possibilité de la métaphysique

²⁰³ Cf. *MBS*/ch.5,§12. Le but de Brentano semble le même que Kant lorsqu'il cherche, comme avantage et obligation de la philosophie transcendentale, un principe grâce auquel les concepts purs de l'entendement sont reliés les uns aux autres en un ensemble, d'après un concept ou une Idée, dans la mesure où « un tel ensemble fournit une règle suivant laquelle à chaque concept pur de l'entendement sa place peut être déterminée a priori [...] –toutes opérations qui, sinon, dépendraient du caprice et du hasard. » *KrV*, B85. Brentano n'assume pas l'idée qu'Aristote ne disposait d'aucun principe, « il les collecta tels qu'il les rencontrait ». Bien sûr, pour lui, contrairement à Kant, les catégories ne sont pas des concepts purs de l'entendements ; toutefois il reste fidele à l'idée du fil conducteur unitaire, à la déduction par un seul principe. Brentano trahit ici tout son esprit moderne : l'obsession pour la preuve et le fondement (*Grund*) ultime de la certitude humaine. La question de la justification de nos croyance par rapport à une réalité qui apparaît incertaine et qui peut être toujours remise en doute. Vision qui, à notre avis, n'appartient pas au point de vue d'Aristote sur la connaissance de la réalité. Bien sûr, il y a tout son engagement à répondre au relativisme de Protagoras par la formulation de l'évidence des axiomes. Mais la question « comment sais-tu ça ? », qui nous demande de justifier notre connaissance comme si la réalité dans sa structure ultime pouvait continuellement nous tromper est quelque chose d'étranger au monde d'Aristote. Le sens du réalisme de Platon et Aristote ne trouve pas sa place uniquement dans la défense de l'existence d'un réel au dehors et séparé de l'esprit (soient les Formes ou les substances), mais s'appuie aussi sur l'idée que la nature humaine est censée avoir un lien direct avec monde –une harmonie, dirons-nous- et que donc pas tout ce que nous savons doit nécessairement être justifié par un critère externe. Pour Aristote, une question du type « comment sais-tu que tu a bien deux mains ? » n'est pas une question erronée, elle n'a tout simplement aucun sens. Évidemment, le monde gréco-hellénistique éprouve pour l'analyse et l'argumentation un subtil et très élégant scepticisme épistémique, comme celui des penseurs Arcésilas et Carnéade notamment, mais leurs questions sur la nature de la perception et de la connaissance ont un sens complètement différent de celles que se posent le scepticisme moderne, le doute cartésien, l'idéalisme de Berkeley ou la théorie des idées de Locke, jusqu'à Hume et Kant avec leur formulation moderne de la cognoscibilité, par la définition des limites et les conditions de vérité d'une représentation. Bref, ils ne connaissent pas les parts d'ombre et de lumière de la conscience. Sur ce point –que nous avons osé aborder ici de façon tellement superficielle - la littérature disponible est énorme. Nous reprendrons par la suite le discours sur la justification de la connaissance dans notre troisième partie dédiée à l'apparence et la réalité, cf. *Infra*. Pour citer simplement quelques titres, on peut renvoyer à la lecture du recueil d'articles sur l'épistémologie ancienne éditée par Stephen EVERSON (dir.) *Epistemology*, Cambridge, CUP, 1990. Sur la relation entre scepticisme ancien et moderne, que nous n'avons fait qu'effleurer, Arné NAESS, *Scepticism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968 ; et Myles. BURNYET, « Idealism and Greek Philosophy: What Berkeley Missed and Descartes Saw » ; *Philosophical Review*, 91, 1992, p. 3-40 ; pour l'étude sur le scepticisme ancien et contemporain, voir Emidio SPINELLI, Mario DE CARO (dir.), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci, 2007, avec une bibliographie très riche ; voir aussi l'ouvrage de Maria Lorenza CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco*, Torino, Einaudi, 2003.

²⁰⁴ C'est pourquoi il n'y pas une science de l'éthique, car le concept d'*agathon* est plurivoque. Cf. *EE.*, 1217 b 25-23.

comme science.

§2.1. *L'objet de la philosophie première*

En lisant attentivement l'*Introduction* de sa thèse, nous observerons que Brentano lui-même souligne le sens de son travail par ces mots: « La discussion de la signification plurielle de l'étant (*Seiende*) constitue le seuil de la métaphysique aristotélicienne »²⁰⁵

L'analyse de la multiplicité des noms des l'être comme introduction à la métaphysique n'est pas une démarche neutre. Elle montre un mode opératoire orienté vers la neutralisation d'une approche de type logique par rapport à la distinction catégorielle, étant donné que, comme l'a fait Aristote dans le premier chapitre des *Catégories*, Brentano analyse les notions d'homonymie, de synonymie et de paronymie, car il n'est pas exclu que la distinction entre les genres soit une distinction sémantique. Mais, cela n'est pas l'avis de Brentano et le ton de son *Introduction* le démontre. À la différence de la fameuse *Isagoge* de Porphyre, d'après Brentano, les *Catégories* d'Aristote ne sont pas une introduction à l'*Organon*.²⁰⁶ Elles sont plutôt, selon lui, une introduction à des *manifestations* de l'être. Les catégories ne nous donnent pas le sens de l'être; au contraire, c'est parce qu'on distingue le sens de l'être qu'on peut déterminer les catégories. Une fois qu'on a déterminé le sens authentique de l'être, on avance dans la métaphysique et non pas dans la logique. Bien sûr, à la base de la signification de l'être il y a la possibilité de l'attribution correcte ou incorrecte d'un prédicat à un sujet. En fait, la théorie du jugement n'est que le problème même de la catégorisation. Mais dans la perspective de Brentano, elle n'est que l'expression du catégoriel. La structure du jugement n'est pas sa condition. La philosophie des écoles nous a enseigné que de la théorie de la prédication on passe à la théorie de l'énonciation puis ensuite, à la théorie du syllogisme. Dans la *logica vetus*, on a les cinq universaux (*quinque voces*) introduits par Porphyre d'après les *Topiques* d'Aristote. Ils marquent les cinq modes de prédication du sujet. Mais, en ce qui concerne les genres et les espèces, chez Porphyre, la question est de savoir si ce sont des réalités subsistantes en elles-mêmes ou seulement de simples conceptions de l'esprit. (Cf. *Isagogè*, I, 9-12)²⁰⁷. L'essence d'un sujet est prédicat dans le rapport entre le sujet et le genre.

²⁰⁵ MBS, 5/20.

²⁰⁶ Cf. par exemple, SIMPLICIUS, *In. Cat., Incipit* : « Comme le *Livre des Catégories* d'Aristote non-seulement forme une introduction à l'étude de la Philosophie entière (car ce livre est le commencement de la Logique, et l'on étudie avec raison la Logique avant la Philosophie entière), mais encore traite sous un certain rapport des premiers principes (comme nous le démontrerons en expliquant l'objet des Catégories), beaucoup de philosophes se sont occupés de ce livre. » (trad. Bouilet).

²⁰⁷ *Topiques*, I, 8, 103 b 7 (*ta peri tivov kategoroumena*). Chez Aristote, en fait, il y en a seulement quatre : genre, propre, définition et accident. Porphyre ajoutera l'espèce et substituera la définition par la différence. Cf. PORPHYRE, *Isagoge*, Texte grec, traduction française en vis-à-vis, texte latin, introduction et notes par A.

Par exemple, dans la proposition « Socrate est un animal », si je dit « Socrate est rationnel », je montre la différence spécifique dans le genre du sujet. Le genre « animal » se partage ainsi entre rationnel et irrationnel. Dans ce cas là, grâce au genre et à la différence spécifique, on aura enfin la définition du sujet: « Socrate est un animal rationnel ». Le fait de sourire sera *propre* à Socrate et le fait qu'il repose dans son lit sera une prédication accidentelle du sujet. Or, si notre sujet est l'être, comment fait-on pour appliquer l'arbre de Porphyre à un tel concept ? L'être n'est pas un genre et il n'y pas de différence spécifique dans l'ordre de l'être ; comment peut-on alors trouver la définition de l'être ? Dans l'argument VII (§8), Brentano prend position sur cette question : les catégories ne sont pas les *quinques voces* de Porphyre et il faut prendre ses distances de cette confusion. Elles indiquent seulement les modes d'attribution d'un concept à un autre concept, elles sont donc déterminations logiques, non ontologiques. Elles sont juste des *intentiones secundes*. Le groupe des universaux en *Métaphysique* Δ 7, 1017 a 25 (essence, qualité, quantité, relation, où, quand, etc.) ne se conçoit pas par cette distinction:

« La catégorie (*kategoria*) ou ce qui est prédicat (*kategoroumenon*), mais bien l'être (on) », tandis que les termes qu'on retrouve dans la subdivision des *Topiques* « sont des pures intentions secondes et par là de simple *onta hos alethes* »²⁰⁸.

On voit, dès lors, que le point de vue de Brentano sur la question des acceptions multiple de l'être est différent de cette tradition. Il ne concerne pas la question de l'existence des genres et des espèces (les universaux), car ce sont des questions n'ayant « aucune consistance dans les choses mêmes », alors que les catégories concernent ce qui est au dehors de l'esprit pensant. Les choses qui se disent selon une liaison, c'est-à-dire les propositions, feront l'objet du traité *De interpretatione*, qui suit immédiatement les *Catégories* dans l'ordre de lecture des œuvres aristotéliennes.²⁰⁹ Mais si les catégories, donc les choses que si disent sans liaisons, précèdent la théorie des propositions, c'est parce qu'elles expriment les réalités premières (et il faudra bien se rappeler de cette division lorsqu'on abordera la division entre *Vorstellung* et *Urteil* dans la *Psychologie*). C'est pourquoi la distinction essentielle qui introduit l'analyse catégorielle est celle qui s'opère entre l'être dit authentique et l'être dit inauthentique. La distinction est tellement fondamentale quelle est reprise dans la *Kategorienlehre*.²¹⁰ En effet,

de Libera, Paris, Vrin, 1998.

²⁰⁸ MBS, /123

²⁰⁹ Sur l'ordre de lecture des œuvres aristotéliennes chez les néo-platoniciens, cf. Ilsetraut HADOT, *Simplicius Commentaire sur les Catégories*, fasc.I, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1990, (Philosophia Antiqua 50), p. 80-84.

²¹⁰ Notamment dans la dictée *Vom Selbstbewusstsein, vom Ich und von der Substanz und ihrer...*, in Kat 153-165. Même si l'ouvrage a été édité après sa mort, sa structure reflète l'esprit brentanien, d'autant que Kastil a choisi au début de la question catégorielle des dictées sur l'analyse la signification du terme « être ».

le langage semble nous suggérer que le genre *animal* attribué à Socrate nous permet dire ce qu'est Socrate, c'est-à-dire ce qu'est son essence. Mais il est évident que le terme « *animal* » ne suffit pas à définir Socrate, ni même celui d'espèce « *humaine* ». On peut dire que l'animalité et l'humanité sont des *parties* de Socrate. Comme l'espèce est déjà incluse dans le genre, il en découle que si l'on dit « Socrate est humain », dans la même prédication on inclut aussi le genre « animal ». Mais, quelle est l'essence de Socrate ? Animal, être humain ou les deux à la fois ? Combien d'essences Socrate possède-t-il ? Pour saisir l'essence d'un objet, il faut saisir son individualité. C'est pourquoi la théorie de la participation platonicienne compromet l'individualité de l'essence, tandis qu'une métaphysique de la substance aurait le but de la préserver. Et c'est pour la même raison que réduire la question des universaux à une relation méréologique entre tout/partie est bien une stratégie platonicienne, tandis que la véritable stratégie aristotélicienne est cognitive et entretient un rapport actif à l'esprit par l'abstraction des universaux des individus. Pour Brentano le sens de l'entreprise aristotélicienne et la signification focale de sa théorie de la catégories résident en cela : le principe d'individuation, c'est la substance.²¹¹ Pour la même raison, les catégories ne sont pas une introduction à la théorie de la prédication logique, mais plutôt au rapport entre l'être (*to on*), ce qu'il est (*to ti esti*) et son essence (*ousia*). Les catégories ne sont pas une introduction à la structure prédicative, mais à l'ontologie relationnelle. Cela peut sembler être une considération dépourvue d'originalité, mais c'est précisément là le siège conceptuel de la distinction entre catégoriel et prédication, où la prédication n'est plus vue comme une forme de la catégorialité. Le jugement prédicatif n'est pas porteur de l'être.

Les catégories, pour Brentano, sont donc une introduction à la métaphysique avant d'être une introduction à la logique. S'il est vrai que la métaphysique de l'essence contenue dans le livre Z de la *Métaphysique* n'est qu'une réponse à la métaphysique de la participation du *Sophiste* de Platon, comme l'illustre admirablement bien Aubenque. On doit alors viser dans cette direction pour embrasser d'un seul regard la matière de la première métaphysique de Brentano.²¹² Au fond, toute la querelle sur les représentations des objets inexistantes qui verra

²¹¹ Brentano affirme plusieurs fois ce principe, mais la dictée la plus claire est probablement celle du 30 septembre 1914, *Der Sinn der Aristotelischen Ketegorienlehre, die Substanz als Prinzip der Individuation*, in *Kat*, 110-129.

²¹² AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit. p.144-159. Remarque Aubenque : « Ce que Platon appelle l'Autre, Aristote le traduit dans son langage par relation ($\pi\rho\varsigma\ \tau\iota$). S'agit-il seulement de la traduction de l'altérité platonicienne dans le vocabulaire d'Aristote ou d'une expression que Platon aurait effectivement employée dans sa dernière philosophie ? Cette dernière hypothèse est la plus vraisemblable et il est plus que probable que la doctrine aristotélicienne de la relation développe elle-même des indications du dernier platonisme. Il reste que, dans ce passage [*Mét.* N, 2, 1089 b 6] où sont visée à la fois le *Sophiste* et la dernière philosophie de Platon, Aristote interprète délibérément l'altérité comme relation », p.153, n.2.

le jour après ne sera qu'une autre glose écrite en marge du *Sophiste*, un commentaire sur le lien entre l'être et la négation. Dès lors, l'horizon où s'inscrivent, dès lors, les sens du texte est celui scolastique mais non pas des commentaires d'introduction à la logique, mais plutôt il est proche aux grands commentaires aux livres de la *Métaphysique* d'Aristote, à savoir celui du *subjectum metaphysicam*.²¹³ Dès lors, notre première question a obtenue sa réponse : quel est l'objet de la dissertation ? C'est la détermination de l'objet même de la métaphysique : la définition de l'être. Si le *subject matter* de la philosophie première « est bien l'étant en tant qu'étant » (*Mét.* IV, 1, 1003 a 21), dès lors « elle doit précisément prendre son départ en établissant la signification du nom 'étant' ». C'est pourquoi la métaphysique explore une seule question : *qu'est-ce que l'être ?*²¹⁴. Le véritable enjeu de la dissertation de Brentano est donc la possibilité de constituer, après l'interdiction de Kant, une science de l'être. Par un geste conservateur et antirévolutionnaire, Brentano met en cause la *Kopernische Wendung* du philosophe de Koenigsberg. Il est vaincu par la tentation, avec une audace comme seule la jeunesse peut connaître, de rouvrir la question de la possibilité de la métaphysique comme science. Voilà le véritable sujet de la dissertation, caché derrière des problèmes de déduction des catégories. La *Kategorienlehre*, avec tous ses défauts, ne sera que l'objet de la dissertation, tandis que la possibilité de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être est le sens historique de son travail.²¹⁵

Dans ce cas alors, si les textes les plus proches de sa ligne de pensée sont ceux de ses contemporains, pour en saisir la portée historique dans le sens que nous avons précisé, il est proche des grands commentaires du Moyen Âge. Brentano lui-même, en faisant référence aux *Disputationes Methaphysicae* de F. Suárez, nous pointe du doigt ce parcours.²¹⁶ Qu'il soit

²¹³ Sur l'usage et la signification de *subjectum* et *objectum* v. l'élucidation décisive de COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, op. cit., p. 10 sq.

²¹⁴ Cf. MBS, 18

²¹⁵ L'intention de Brentano n'est pas seulement philosophique, mais religieuse aussi, même si dans l'ouvrage ce profil n'apparaît pas. Toutefois, si on laisse de côté la valeur en soi de son but de la jeunesse, il est clair que pour Brentano la théorie des catégories aristotéliennes n'est pas seulement un puzzle philosophique, elle a aussi un sens qui est précisément celui de la philosophie même, introduction au problème du réel et de sa connaissance par la variétés des ses modes.

²¹⁶ Brentano cite Suárez uniquement dans le cas où « l'on souhaite pour faire plus ample connaissance historique avec la grande diversité des conceptions de différents Aristotéliens » (p.18,n.6), mais la *Pars prior, disp.I, sect.2* ne s'occupe pas des catégories. C'est l'endroit où Suárez fait un résumé des positions précédentes sur la question de la détermination essentielle de la métaphysique. Il est difficile d'évaluer l'influence de Suárez sur Brentano. On sait que le jeune Brentano avait envisagé d'écrire une dissertation sur l'*ens rationis* chez Suárez (lettre à sa tante Gunda von Savigny). Son intérêt pour Suárez lui fut probablement inspiré de conversations avec le philosophe et théologien de Munster F.J. CLEMENS (1815-1862) – il l'appelle dans la lettre « le professeur de mon cœur » – dont il suit les cours pendant deux semestres et dont la mort l'a empêché de s'habiller avec lui. Il a appris les différentes interprétations d'Aristote datant du Moyen-Âge grâce à Clemens, car sous la direction de Trendelenburg les étudiants s'exercent directement sur les textes. Clemens a eu une certaine influence sur l'esprit religieux du jeune Brentano. Il fut une figure centrale du catholicisme allemand du XIX^e siècle et un des auteurs de la

tout à fait conscient de sa tâche est clair dans la note placée au début du livre Z de la Métaphysique (1, 1028 b), où il fait une distinction entre science (*episteme*), sagesse (*sophia*) et philosophie première, qu'il définit comme « la connaissance de l'être en général à partir de ses causes ».²¹⁷ Mais, mise à part la noblesse d'origine de sa recherche, arrive-t-il à dire quelque chose contre la défense kantienne de la métaphysique, ou bien est-il resté toute sa vie un philosophe scolastique, comme l'affirme Dilthey, ? Portons notre regard sur le texte.

Le seuil de la métaphysique aristotélicienne, écrit donc Brentano dans l'*Introduction*²¹⁸. Si « toute science commence par une élucidation de son objet »²¹⁹, quel est l'objet de la métaphysique d'Aristote ? L'être en tant qu'être, répond Brentano en citant Aristote (Γ 1, 1003 a 21). Elle est la science de l'être comme tel et de ses propriétés (1017 a 22-27), c'est-à-dire la science des catégories (*Kategorienlehre*). La définition de Δ 7 est considérée chez Brentano comme la plus fondamentale. Et si le « seuil » est ce qui cherche à orienter la perception du texte qu'on est sur le point de lire²²⁰, notre orientation sera alors définie par quelques lignes de l'*Introduction*. Au seuil de la dissertation de 1862 nous avons une tension entre la détermination essentielle de la métaphysique (l'être en tant qu'être) et son statut épistémologique (la métaphysique comme science la plus générale, en tant que science de la généralité catégorielle). Dans l'introduction on a deux formulations où il distingue le sens ontique du sens noétique de l'être. L'être comme le concept le plus universel, et l'être comme généralité, comme l'objet premier de l'intellect. Or, le sens noétique est celui du *Gegenstand überhaupt*, qu'il exclut comme objet de la métaphysique. Mais, l'être en tant qu'être est-il catégoriel ? La réponse de Brentano à cette question est positive. Mais qu'est-ce que cette conclusion implique ? Elle implique que la réalité est composée par la substance et ses propriétés : l'ontologie catégorielle est donc le véritable seuil de la métaphysique. Nous remarquerons que la question « qu'est-ce que l'étant ? » a pour réponse possible « ce qui existe », mais qu'à la question « qu'est-ce qui existe ? », on ne peut pas répondre « l'être »,

renaissance du thomisme, et compte aussi parmi ceux qui inspirèrent l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII (cfr. Antonio PIOLATI, *Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento : F.J.Clemens*, Roma, LEV, 1988). Son ouvrage le plus connu, *De Scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*, Munster (1856), établit la supériorité de la doctrine thomiste comme achèvement de la philosophie d'Aristote en tant que théologie philosophique et la perfectibilité du catholicisme en tant que philosophie chrétienne. Ce commentaire était sûrement connu de Brentano.

²¹⁷ L'objet de la philosophie première n'est pas donc Dieu, ou l'être en général, mais bien l'être en tant qu'être.

²¹⁸ « *Vestibulum* », c'est le mot choisi par Trendelenburg : « Inter Aristotelis libros categoriae quasi philosophiae vestibulum primo loco positae sunt », Adolf TRANDELENBURG, *De Aristotelis categoriis*, « Incipit », Berlin (1833).

²¹⁹ MBS/19

²²⁰ Sur le concept de « seuil » d'un texte comme orientation de la lecture, voir Gérard GENETTE, *Seuils*, Éditions du Seuil, Paris, 1987.

mais l'être *en tant que* quelque chose. C'est notamment dans ce « en-tant-que » qu'émerge la dimension du catégoriel. Le concept de « quelque chose » peut être entendu comme ce qui existe de façon contingente et factuelle, ou comme tout ce qui a une forme individuelle (la substance non composée, l'essence, *Wesen* ou *ein Reales*), indépendamment de l'existence factuelle, ou encore, dans le sens de tout ce qui a une réalité, aussi bien individuelle que non individuelle (comme les attributs, les genres et les espèces, ce que Brentano appellera *irrealia*). Dans ce dernier cas, le fait de dire que la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être revient à dire que la métaphysique est la théorie des catégories, parce que dans le concept de « quelque chose » sont inclus aussi bien la substance que ses attributs essentiels. Ainsi, le concept d'être le plus général possible (le quelque chose) a une extension entre les *Realia* et les *Irrealia*. La généralité amène à une science de l'être sans qualification. Si Wolff peut écrire une « ontologie sans théologie »²²¹, Kant arrive à penser une « objectivité » sans objet, c'est-à-dire une philosophie fondée sur le concept d'objet en général, et à rechercher la condition qui rend possible l'objet. En conclusion de ce premier point concernant le sujet de la dissertation de Brentano remarquons que, si comme Aubenque le soutient, pour Aristote l'existence d'une science de l'être en tant qu'être n'est que la déclaration d'un programme qui n'arrive à aucune réalisation effective²²² ; la métaphysique reste donc une science « recherchée ». Brentano, lui, croit qu'Aristote arrive bien à la trouver. Et parce qu'il y a une science unique de l'être, il faut une définition unitaire et univoque du terme. L'être n'est donc pas synonyme mais bien homonyme. Mais pas un homonyme accidentel, sinon une référence à une unité de signification (*pro hèn*) serait impossible. L'être donc est un terme *paronyme* et les catégories lui se réfèrent par paronymie. Et une telle unité est une unité analogique par attribution. Cette unité est une réalité déterminée à laquelle toute signification fait référence et elle est la substance. La définition de la substance est la condition pour la réalisation de la déduction catégorielle, car toute catégorie fait sens et existe par rapport à elle. En ce qui concerne l'objet de la métaphysique selon Brentano, ce qu'on a dit suffit. Passons donc à l'analyse des relations catégorielles.

§ 2.2 *Le réalisme catégoriel*

Nous n'envisagerons naturellement pas ici de restituer la lecture Brentano de significations multiples de l'être dans son intégralité, ce n'est pas notre sujet.²²³ Ce qui retient

²²¹ Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.

²²² AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, op. cit., §4, p.206-219

²²³ Il existe déjà des ouvrages sur la lecture Brentano de Aristote : les ouvrages de VOLPI déjà cités, R. George, *Einleitung*, in UA ; Id., « Brentano in relation to Aristotle », in *The Cambridge Companion to*

notre attention, dans la perspective de sens précisée, c'est uniquement le rapport entre la généralité catégorielle et la notion d'être par sa définition qui transcende les catégories, point que nous voulons bien souligner pour la constitution de la théorie de la référence intentionnelle. La dissertation de 1862 joue donc un rôle tout à fait décisif dans la construction des conditions conceptuelles de réintroduction de la notion d'intentionnalité. On le répète, la question de l'intentionnalité est une question métaphysique chez Brentano, son usage en terme psychologique n'est pas essentiel. Il faut lire la théorie de l'intentionnalité à partir des catégories, non les catégories à partir de l'intentionnalité.²²⁴ Mais quelle est donc le lien entre la théorie des catégories et l'intentionnalité ?²²⁵ Tout d'abord, la distinction entre ce qui est dans l'esprit et ce qui est au dehors de l'esprit. Nous retrouvons cette définition par la distinction général qu'il fait entre, d'une part, l'être réel selon deux acceptions : l'opposition acte-puissance et l'être des catégories ; et d'autre part l'être irréel, encore selon deux acceptions : l'être accidentel et l'être en tant que vrai. La relation est entre le réel et l'irréel.

Deuxièmement, la question du réalisme des catégories. La question est complexe et il faut être prudent en s'attaquant à ce point. Si d'un côté, Brentano estime l'interprétation de Bonitz comme la plus correcte car le philologue allemand soutient la thèse de l'origine dans la réalité des catégories, par contre, à la différence de Bonitz, il soutient, avec Trendelenburg, une distinction ontologique des catégories, distinction que Bonitz rejette violemment. Or, ce point est important car nous estimons que la stratégie adoptée par Brentano lui donne la possibilité de fonder la déduction catégorielle sur la distinction ontologique entre substance et accident. Cet élément de néoplatonisme influencera ses élèves jusqu'à la théorie du réalisme logique, en fusionnant avec le bolzanisme. Au fond, tous les efforts de l'école de Brentano ont toujours été de concilier les positions de Brentano et de Bolzano. En fait, c'est le point commun avec le réalisme catégoriel qui constitue le seul résidu de platonisme chez Brentano, mais il fusionne bien, par exemple, avec le platonisme de Lotze. C'est ici, donc, qu'il faut chercher l'ancrage de la théorie de l'objet de Meinong ainsi que de la théorie de l'idéalité chez

Brentano..., op.cit. pp. ; Sur la déduction brentanienne, voir COURTINE, « L'aristotelisme de Franz Brentano », op. cit. ; Mauro, ANTONELLI, « Die 'mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles' », ch. III dans *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Alber, Munchen, 2001, (il existe aussi une précédente version italienne, Id., *Alle radici del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora, Bologna, 1996).

²²⁴ La plupart des interprètes font remonter la genèse de l'intentionnalité à l'ouvrage de 1867, *La psychologie d'Aristote*, et le concept d'intentionnalité a son *locus classicus* dans la *Psychologie* de 1874 (Antonelli, Chisholm, McCalister, Smith ...). Parmi ceux qui ont perçu l'importance d'une genèse métaphysique de cette notion, voir Paolo SPINICCI. « Realtà e rappresentazione. Saggio sulla genesi della filosofia dell'esperienza nel pensiero nella filosofia di Franz Brentano » in *Rivista di storia della filosofia*, 1985, p.229-254; Francesca MODENATO, *Coscienza ed essere in Franz Brentano*, Bologna, Patron, 1979.

²²⁵ ANTONELLI, «Univocità dell'essere e intenzionalità del conoscere: saggio critico sulla genesi e sulle fonti del pensiero di Brentano », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, X, 1990, p.101-123.

Husserl.

L'autre point qui permet de trouver un point commun avec Bolzano, c'est la question de la vérité. La question est bien connue. La division entre un être dit inauthentique et un être authentique introduit la correspondance entre l'être en tant que vrai (et le non-être en tant que faux) et l'*ens rationis*. Si l'*ens reale*, dit-on, est reconnu seulement dans l'être catégoriel, l'acte et la puissance, dès lors l'être en tant que vrai manifeste, en tant qu'irréel, le premier profil de ce qu'on appellera l'objet intentionnel. Bref, il y aurait une sorte de synonymie entre l'*ens rationis*, être en tant que vrai et objet immanent. En effet, Brentano parle ici de ce qui « objectivement existent en notre esprit »²²⁶ pour designer l'inauthenticité de cette façon de dire l'être. Le lexique utilisé ici est scolastique et le terme « objectivement » est utilisé de la même façon que Descartes dans la *Méditation III*.²²⁷ Pour Brentano, les catégories ont une genèse réelle ; c'est le sens qu'il donne à la définition de Bonitz pour les « concepts réels ». Son propos ne s'oppose pas strictement à celui de Trendelenburg, mais il ne le suit pas sur ce point essentiel. La genèse réelle précède leur subsumption formelle, même si les deux stratégies déductives ne sont pas en opposition :

« Nous croyons quant à nous, de façon générale, que l'exposé de sa thèse, tel que nous l'avons fait plus haut, et tel qu'il est apparu de bien des manières sous le jour de la polémique qui s'est élevé contre lui, n'est pas tout à fait conforme à ses intentions. Affirmer en effet que les catégories se distinguent selon les divers modes de prédication et ont été trouvées dans la perspectives qui est celle des prédicats du jugement et de la proposition, cela n'a rien d'incompatible avec le fait d'affirmer par ailleurs qu'elles sont censées indiquer les différences entre les concepts pris absolument ».

Il faut toujours distinguer avec prudence une genèse formelle fondée sur la structure logique du jugement qui se manifeste dans l'acte prédicatif (Trendelenburg) et une genèse réelle fondée sur l'expérience (Brentano), sinon on prend le risque de mal comprendre la question de la transcendance de la substance et le rôle central de la psychologie dans le réseau interprétatif brentanien, étant donné qu'elle n'est pas saisissable logiquement et que l'on doit la saisir par un acte de l'esprit. « Genèse réelle » ne signifie rien d'autre que « fondée

²²⁶ Cf. aussi p. 89 lorsqu'il parle de l'exclusion de l'être-vrai « qui existe de façon simplement objective dans l'entendement ».

²²⁷ « Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum *realitas est actualis sive formalis*, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum *realitas objectiva*. Hoc est, non modo non potest, exempli causâ, aliquis lapis, qui prius non fuit, nunc incipere esse, nisi producat ab aliquâ re in quâ totum illud sit vel formaliter vel eminenter, quod ponitur in lapide; nec potest calor in subjectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor, & sic de caeteris; sed praeterea etiam non potest in me esse idea caloris, vel lapidis, nisi in me posita sit ab aliquâ causâ, in quâ tantumdem ad minimum sit realitatis quantum esse in calore vel lapide concipio. », DESCARTES, *Meditatio III*, in *Oeuvres De Descartes*, 11 vols., Charles Adam, Paul Tannery (dir.), Paris, Vrin, 1983.(notre soulignement).

sur expérience ». Pourtant, alors que pour Bonitz l'expérience est celle de la vie ordinaire, d'après Brentano la « véritable » expérience ne peut être qu'interne, « psychologique ». La définition ontologique est le pivot conceptuel du travail de Brentano. Il critique ainsi aussi bien la distinction catégorielle par la grammaire (Trendelenburg) que la distinction par la méthode de la question²²⁸, ces solutions ne parvenant pas à justifier la table catégorielle comme finie et complète.²²⁹ Précisons, que l'objet de la métaphysique pour Brentano n'est que le réel et non pas ce qu'il y a dans le monde, qui constitue l'objet de l'ontologie. « Réel » ici a le sens de « ce qui a une essence », alors que l'existence est désignée par la notion de *Akt* (*energheia*, *Wirklichkeit*) et l'actuel par *wirkliches* (Cf. Θ 3, 1047 a 30 ; MBS/55-56). Le but de Brentano n'est pas de déterminer, par exemple, si Dieu existe, mais plutôt s'il est bien une substance et si oui, de quel type. C'est un problème de définition de l'objet, problème antérieur à celui de l'existence. En effet, si nous voulons distinguer Dieu parmi les objets qui existent, nous devons avoir un concept d'« objet ». En conséquence, selon lui, pour déterminer ce qui existe, il faut d'abord préciser les genres des choses qui peuvent exister. Car la théorie de la définition de l'être étant antérieure à la théorie de l'existence, l'ontologie dépendra, chez Brentano, de la métaphysique, sa dissertation n'est donc pas un texte d'ontologie mais de métaphysique.²³⁰ Mais qu'est-ce qu'une catégorie ? Une catégorie est un *concept réel*. Toute catégorie décrit une partie de la réalité, elles ne sont ni des schèmes grammaticaux pour d'autres concepts²³¹, ni des concepts universels²³². Comme les propositions en soi de Bolzano, les catégories chez Brentano ne sont pas de concepts vides, elles ont une matière. Leur objet n'est pas dans l'esprit, il est le réel. Affirmer cela, c'est déjà dire que la structure ultime de la réalité est composée. Mais comment le savons-nous ? Grâce à l'analyse de la prédication. Dans la proposition « le chat est rouge », on pose le prédicat d'une qualité du chat- *la*

²²⁸ Guillaume d'Ockham, *Summa Logicae*, I, 42, in *Opera philosophica et theologica*, Gedeon Gál, et al., eds. 17 vols. St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, 1967-88, cf. aussi *Ockham's Theory of Terms*, Part I de la *Summa Logicae*, translated and introduced by Michael J. Loux, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1974..

²²⁹ Cf. *Quodlib*, 5, q. 22. (cit. MBS/178). Un exemple de « question approach » au problème de la distinction catégorielle est notamment celui, contemporain, de John ACKRILL, exposé dans son commentaire aux *Catégories* cf. ACKRILL, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, op. cit, introduction.

²³⁰ Nous reprenons ici la distinction standard entre métaphysique et ontologie fixée par la littérature contemporaine. La métaphysique est la science du réel, du « qu'est-ce que » ?; alors que l'ontologie est la théorie qui fixe les critères de ce qui existe, du « ce qu'il y a ». Pour cette distinction v. Achille VARZI, *Ontologia*, Roma Laterza, 2005, p.7-24 ; cf. aussi Id. *Ontologia e metafisica*, in F. D'Agostini-N. Vassallo (dir.), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 157-193, :« Se infatti la metafisica—secondo una definizione diffusa alla quale ci atterremo—si occupa fundamentalmente della natura ultima di tutto ciò che esiste, attiene alla metafisica anche il compito preliminare di stabilire *che cosa* esiste, o quantomeno di fissare dei criteri per stabilire che cosa sia ragionevole includere in un accurato inventario del mondo. La messa a punto di tali criteri definisce, appunto, la questione ontologica. », p.159.

²³¹ ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, op. cit. II 2, p.189 n.1

²³² TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, op. cit., p.20

rougeur. Les attributs ou propriétés sont, logiquement, les prédicats de la substance première, « le chat ». Si, à cote du chat, il y a une chaise rouge, il y a deux choses partageant la même propriété. Cette propriété n'est une propriété individuelle ni du chat, ni de la chaise, donc elle peut être prédicat d'autres substances. C'est pourquoi elle est un universel. Par contre le sourire du chat, ou la position de la chaise dans l'espace, sont des attributs ou accidents non-universels (Cat., 2,1 b 6), car ils peuvent être prédicats seulement de la substance avec laquelle ils entretiennent un rapport d'inhérence. Seul ce chat peut avoir ce sourire. Il s'agit de comprendre si la distinction obtenue par une analyse du langage est une analyse purement dialectique ou aussi logique.²³³ L'origine des catégories est-elle dans la prédictions ou dans l'énonciation ? Le modèle classique oblige à répondre à cette question en passant par la grammaire spéculative, pour finir avec l'ontologie. *Logos* et *on* auraient ainsi une correspondance originale.

§ 2.3. *Déduction des catégories*

La déduction des catégories est exposée dans l'argument XII (§ 13). Curieusement, Brentano affirme que « le premier pas vers une déduction des catégories se trouve accomplie par Aristote lorsqu'il opère cette distinction ontologique »²³⁴, à savoir celle entre substance et accident, qu'il avait déjà introduite comme fondamentale dès le titre du paragraphe. La distinction remonte à Trendelenburg²³⁵. Bonitz, par contre, la critique en suivant l'argument de la neutralité métaphysique des catégories.²³⁶ Elles ne décrivent pas, selon lui, la structure du réel, mais elles sont simplement un « outil d'orientation » pour l'analyse.²³⁷ Sur ce point, Brentano suit son maître berlinois. La subdivision est ontologique parce qu'elle est réelle. Les catégories sont l'« alphabet » de l'être, elles décrivent les rapport entre les éléments ultimes

²³³ Il nous semble que selon Brentano, la dialectique est à l'origine de la théorie des catégories. Cela est mis en évidence par deux passages, en analysant la stratégie trendelenburgienne : « Si tant qu'elle [la langue] fasse autorité à ses yeux, celle-ci ne l'emporte nullement sur celle de vues et opinions vraisemblables de ses prédécesseurs qu'il commence par examiner dialectiquement en argumentant à partir d'elles avant de passer à l'examen scientifique dont elles ne sont que le prélude » (*MBS*, p.177) ; et en poursuivant : « il résulte de ces considération que si Aristote a pu trouver dans la langue un secours et un soutien lors d'un examen dialectique préliminaire du type et du nombre de catégories, il ne se peut qu'il soit parvenu de cette façon à un résultat sûr, ou ne serait-ce que certain à ses propres yeux » (*Ibid.*, p. 178). Il est clair donc que le langage est un outil de la dialectique, mais il ne suffit pas pour la science de l'être : le langage n'est pas le miroir de la réalité. La connaissance de la réalité ne se fonde pas sur et n'est pas née d'une voie aussi accidentelle et sensible. Que ceci soit aussi la ligne de développement interne de la pensée d'Aristote, c'est la thèse principale de l'ouvrage d'Enrico BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2002.

²³⁴ *MBS* 148/142

²³⁵ Cf. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, op. cit., p.59.

²³⁶ Cf. BONITZ, *UKA*, §9 et le § 12, contre un subdivision des catégories selon un critère ontologique.

²³⁷ Cf. *Ibid.*

de la réalité. La distinction entre la substance et l'accident est donc irréductible et absolue : leur rapport est un rapport de fondation entre des étants (*ta onta*). Pour confirmer la présence de cette distinction ontologique, il cite un passage des *Secondes analytiques* (I, 22, 83 b 19), dans lesquelles Aristote exprime en effet l'idée que tous les prédicats sont accidents et que les prédicats qui ne signifient pas la substance ne peuvent pas prendre la place du sujet. Or, en fait, pour une distinction ontologique le passage cité semble assez fiable, étant donné qu'Aristote semble aborder ici une question qui concerne plus le rapport de relation logique entre le sujet et le prédicat que de métaphysique entre la substance et l'accident. Toutefois, Brentano ne semble pas trop prendre en considération la différence entre substance, sujet, et essence, et confond parfois l'usage de substance avec celui de sujet. Le point important ici est ce qu'il dit pour renforcer cette distinction : *Omne quod est, aut in se aut in alio est*. Brentano évoque là Spinoza²³⁸, et quelle que soit la pertinence de cette citation artificielle, il fait bien usage d'un principe de division des étants au sein de la tradition néoplatonicienne, principe que nous avons déjà rappelé : celui de la distinction entre *être en soi* et *être en autre*. À cette distinction sur le plan ontique, correspond la distinction sur le plan logique entre prédication essentielle et prédication accidentelle. La distinction concerne, en bref, la division entre « ce qui se dit d'un sujet » (καθ' ὑποκείμενον) et « ce qui est en un sujet » (ἐν ὑποκείμενον), distinction célèbre introduite par Aristote lui-même.²³⁹ Or, ce passage est étonnant car il

²³⁸ Brentano se réfère probablement ici à la définition et à la distinction entre la substance et l'attribut dans l'*Ethica* : « 3. Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur ; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.; 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens », SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata, Pars prima - De Deo. Definitiones; Spinoza Opera*, C. Gebhardt (éd.), 5 volumes Heidelberg, Carl Winters, 1925, 1972 [volume 5, 1987]. Nous n'avons pas retrouvé cette phrase dans le corpus spinozien, il s'agit donc d'une formulation originale de Brentano.

²³⁹ *Cat.* 1, a 20- 1 b6 : Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν· τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, οἷον ἢ τις γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τί λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῷ σώματι, – ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται· τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον ἢ ἐπιστήμη ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δὲ λέγεται τῆς γραμματικῆς· τὰ δὲ οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος, οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν πος, οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται· ἀπλῶς δὲ τὰ άτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι· ἢ γὰρ τις γραμματικὴ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν. « Parmi les étants, les uns se disent d'un certain sujet, mais ne sont dans aucun sujet; par exemple, homme est dit d'un sujet, tel homme mais n'est dans aucun sujet. D'autres, en revanche, sont dans un sujet, mais ne se disent d'aucun sujet (par « dans un sujet », j'entends ce qui, tout en n'étant pas dans quelque chose à la façon d'une partie, est incapable d'être à part de ce en quoi il est). Par exemple, tel savoir-lire particulier est dans un sujet, l'âme, mais ne se dit d'aucun sujet et tel blanc particulier est dans un sujet, le corps -car toute couleur est dans un corps-, mais ne se dit d'aucun sujet. D'autres à la fois se disent d'un sujet et sont dans un sujet : par exemple le savoir est dans un sujet, l'âme, et il se dit d'un sujet, le fait de savoir lire. D'autres à la fois ne sont pas dans un sujet et ne se disent pas d'un sujet, par exemple tel homme

démontre une démarche interprétative précise et proche de l'exégèse néoplatonicienne des chapitres 2-4 des *Catégories*. La question a fait l'objet d'une analyse par l'école néoplatonicienne d'Athènes, dans les célèbres commentaires aux *Catégories*.²⁴⁰ Ensuite, Simplicius a fixé les termes du rapport entre substance et accident d'une part et d'autre part, entre prédication essentielle et accidentelle. Le penseur grec avait en effet soigneusement distingué les étants en quatre classes :

- (1) ce qui est dit d'un sujet et n'est pas en un sujet (= l'essence universelle) ;
- (2) ce qui est en un sujet et ne se dit pas d'un sujet (= l'accident particulier) ;
- (3) ce qui se dit d'un sujet et est en un sujet (= l'accident universel) ;
- (4) ce qui n'est pas en un sujet et ne se dit pas d'un sujet (= l'essence particulière).

Or, il ne va pas de soi que la subdivision catégorielle est fondée sur une division dichotomique de type ontologique entre essence et accidents. Ces problèmes sont traités par Porphyre, Boèce et Simplicius.²⁴¹ S'il est vrai que « le témoignage de Simplicius, nous apprend que des critiques avaient été adressées contre la division aristotélicienne en dix catégories par le tenants de la dichotomie *kath'auto* / *pros ti* [...] et les tenants de la dichotomie *ousia* / *sumbebekos* », il va sans dire que la distinction n'est pas d'origine aristotélicienne.

« C'est là une distinction qui repose sur la diversité des modes d'existence *dans la* substance première, sur la diversité des modes de prédication, et correspond par là au *fondement* déjà indiqué de la subdivision »

Brentano, après Trendelenburg, assume le critère du sujet pour la substance, (« nous avons qualifié, avec Trendelenburg, la catégorie de l'οὐσία de catégorie du sujet », 143), question assez controversée chez Aristote, mais surtout - point capital sur lequel nous voulons attirer l'attention- la relation entre la substance et l'accident n'est pas simplement celle de l'attribution d'une propriété, mais une *partie* de la substance de façon non-essentielle. Ainsi,

ou tel cheval. En effet, aucun objet de cette sorte n'est dans un sujet ni ne se dit d'un sujet. En bref, les objets qui sont individuels, c'est-à-dire numériquement un, ne se disent d'aucun sujet, mais rien n'empêche que certains d'entre eux soient dans un sujet. En effet, tel savoir-lire particulier fait partie des choses qui sont dans un sujet. »

²⁴⁰ On peut lire l'introduction de Simplicius à son commentaire aux *Catégories* où il résume le parcours de cette réflexion.

²⁴¹ Pour une analyse sur la divisions des étants, voir SIMPLICIUS, *Commentaire sur les 'Catégories' d'Aristote* (vers 535), édi. : *In Aristotelis Categoriae commentarium*, Leyde, éd. Brill, 1990, p. 1-17; trad. angl. R. Gaskin, F. de Haas, B. Fleet, M. Chase : *On Aristotle Categories*, Londres, Duckworth and Cornell University Press, Ancient Commentators on Aristotle, 2000, 2001, 2002, 2003; trad. Ilsetraud Hadot : *Commentaire sur les 'Catégories'*, Leyde, éd. Brill, 1990, 3 fasc. Sur Simplicius, voir Ilsetraud HADOT (dir.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du Colloque international de Paris (28 septembre - 1^{er} octobre 1985) organisé par le Centre de recherche sur les œuvres et la pensée de Simplicius, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987.

la substance n'est pas simple, mais elle est composée aussi bien d'une partie essentielle (= essence) que d'une partie accidentelle (= accident). La partie essentielle de la substance est la substance première ou l'individu. Par conséquent, l'accident n'est pas simplement une propriété de la substance, il est un « morceau » de la substance. Une partie accidentelle ou un particulier individuel. Brentano, semble-t-il, à voulu exclure l'essence universelle et l'accident universel. La réalité est composée des essences individuelles et des accidents individuels. Sa lecture est fortement nominaliste. Dans le monde, les seules entités existant sont « Socrate », en tant qu'individu, et « la pensée de Socrate » ou « le sourire de Socrate » en tant qu'accidents particuliers. Et la relation entre l'essence de Socrate et sa pensée est une relation réelle. Elle est divisée *in se* et *in alio*. C'est pourquoi Brentano, au début de sa démonstration de la division catégorielle, introduit la distinction ontologique d'origine platonicienne, afin de justifier sa lecture métaphysique des catégories d'Aristote. Cette interprétation purement méréologique de la substance est bien attestée dans le passage qui suit:

« En effet, ce qui est substance existe dans la substance première en lui étant identique en tant qu'essence ; ce qui est accident existe dans la substance en lui non de façon essentielle, mais fortuite et inhérente au sens le plus large du mot »²⁴²

La distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle comme conséquence de ce geste est prouvée dans la conclusion de l'analyse Brentano :

« ... où [*l'ουσία*] entre dans le prédicat, le sujet, par quoi est pensé pour tous les catégories la substance première, n'est pas seulement nommé, mais encore déterminé en son concept, en sorte qu'une communauté essentielle entre sujet et prédicat n'a lieu que dans ce cas »²⁴³

Brentano est en train d'affirmer que l'individu (= substance première) dans la prédication essentielle n'est pas simplement « nommé », mais que sa signification essentielle est donnée. Prenons deux propositions :

- A est B
- A est essentiellement B

La différence entre les deux propositions saute aux yeux, elles n'affirment pas la même chose. Dans le premier cas, nous avons un acte de prédication simple, objet du traité sur l'énonciation. Dans le deuxième, en revanche, nous connaissons A pour ce qu'il est « dans son essence », nous connaissons son identité. La différence subtile qui existe entre Brentano et Trandelenburg sur ce point est décisive. Prenons un autre exemple avec deux propositions concernant notre cas :

²⁴² *MBS*, 149/143 (*trad. modifiée*)

²⁴³ *Ibid.*

- L'être se manifeste en tant qu'οὐσία
- L'être se manifeste essentiellement en tant qu'οὐσία

La première proposition représente la position de Trendelenburg, la deuxième celle de Brentano. L'idée que le primat de l'essence est un primat logique conduit à l'idée que le rapport entre *modi essendi* et *modi significandi* est un rapport analogique et que la déduction des catégories est possible par la grammaire spéculative. Au contraire, nous estimons que Brentano a une idée différente, sinon contraire. Si la substance a bien un primat, il est un primat ontologique, non logique. Elle est première non pas parce qu'elle entretient des relations conceptuelles avec ses attributs exprimés par la grammaire. Elle a un lien causal avec ses accidents et c'est notamment la raison pour laquelle ils existent. Ce rapport réel (à la substance en tant que *Grund*, en tant que cause et fondement des accidents) sera remise en cause par la philosophie moderne avec les arguments qu'on connaît. Mais Brentano nous rappelle ici que la théorie de la substance chez Aristote n'est pas une théorie des relations conceptuelles. Ce que nous essayons de montrer dans le rapport entre essence et signification, c'est qu'il n'y a pas de *grammatica speculativa* dans la conception des relations catégorielles chez Brentano. Les arguments de la déduction sont exposés notamment pour limiter la genèse grammaticale de Trendelenburg, qui voit probablement dans la substance seule le primat logique.²⁴⁴ Brentano suppose, bien sûr, que la substance est sujet, mais la relation entre le prédicat et le sujet est, pour lui, une relation d'essence. C'est pourquoi en déterminant la signification ultime de la chose, on a une connaissance scientifique de l'objet. Cette forme d'essentialisme est inconnue de Trendelenburg. C'est à cause de ce rapport entre essence et signification (on rappelle qu'ici « signification » n'est pas pris au sens du langage mais des *pathemata*), que la question de la définition de la substance débouche sur la psychologie.

§2.4. *Le πρὸς τι en tant que schème d'origine de la référence intentionnelle.*

La relecture par Brentano des relations catégorielles aristotéliennes sur le rapport entre substance et accident comme fondement originaire et génétique de la partition catégorielle, ne lui fournira que la justification sur le plan ontologique de cette notion psychologique qu'est l'intentionnalité en la définissant d'abord comme une relation réelle. Son rôle sera aussi d'être la pierre angulaire, dans sa fonction architectonique, de cette réinvention de la modernité post-cartésienne que sera la phénoménologie de Husserl. La portée de la notion de

²⁴⁴ Une question similaire est reprise aujourd'hui chez Michel FREDE, qui interprète la philosophie première comme nouvelle dialectique. Cf. notamment Michael FREDE, David CHARLES (éds), *Aristotle's Metaphysics Book Lambda*, (The proceedings of the 14th Symposium Aristotelicum), Oxford, OUP, 2001.

référence intentionnelle ne se réduit alors pas seulement à son sens sémantique. À l'origine, l'horizon de sens de la prospective brentanienne présuppose une conceptualité et l'établissement d'un lexique proprement métaphysique.²⁴⁵ Pour la phénoménologie, l'acte et l'objet ont une relation réciproque. « Réciproque » est synonyme de « corrélatif » et cette loi dialectique de la corrélation, Brentano l'a apprise d'Aristote, qui observe : « Tous les relatifs (πρὸς τι) ont leurs corrélatifs : par exemple, l'esclave est dit esclave du maître, et le maître, maître de l'esclave, etc. »²⁴⁶ Et lorsqu'il remarque que la relation de l'être à l'esprit est inversée et « n'a pas lieu de la même façon que dans la plupart des relations », il faut comprendre qu'il vient juste de décrire la référence intentionnelle comme une véritable relation.

« Si la relation du savoir à son objet a une *base réelle* dans le savoir, la relation inverse de cet objet au savoir n'est manifestement posée que par une opération de l'entendement, et la base proprement dite de la relation demeure en ce cas exclusivement ce qui est dès lors admis comme son terme ; l'objet du savoir n'est pas un πρὸς τι parce qu'il serait, lui, relatif à autre chose, mais uniquement parce que quelque chose d'autre est relatif à lui. »²⁴⁷

Le concept central pour nous ici, c'est la notion aristotélicienne de πρὸς τι²⁴⁸. Lorsqu'à la fin de sa vie, Brentano revient sur la nature de l'*ens rationis*, il nous rappelle qui était Aristote :

« Le précurseur de cette théorie quand il enseigne que dans le cas d'une guérison la santé que procure le médecin préexiste d'une certaine façon dans la pensée de ce médecin, lorsqu'il distingue aussi trois classes de πρὸς τι et qu'à propos de la relation entre le pensant et le pensé il affirme que le second terme de la relation n'est pas réel »²⁴⁹

Tout la querelle sur les objets intentionnels, la rupture avec l'école, le remaniement de sa pensée, tout trouve ici sa cause première. Au début de son œuvre, Brentano trouve le point de fusion entre l'action et la connaissance dans la figure catégorielle de la relation : la relation à l'objet. C'est dans cette catégorie qu'il trouve la convergence de l'*Éthique*, de la *Métaphysique* et du *De anima*. La relation est le concept opératoire et stratégique de toute son œuvre. Or, malgré l'absence d'une référence explicite à l'intentionnalité, on la retrouve

²⁴⁵ Cf. par exemple Ernst W. ORTH, « Metaphysische Implikationen der Intentionalität. Trendelenburg, Lotze, Brentano », *Brentanostudien*, 7, 1997, p. 15-30.

²⁴⁶ *Cat.* 7, 6 b 28. Cité par Brentano, *MBS*, 42, n.18.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.42. Pour Aristote, « pensable signifie, en effet, que la pensée est relative à lui, mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est pensée, car ce serait répéter deux fois la même chose » (Δ 15, 1021 a 26). Ce passage est essentiel pour comprendre la première formulation de l'intentionnalité chez Brentano et sa théorie du contenu comme partie réelle de l'acte.

²⁴⁸ Sur la notion de relation chez Aristote, cf. Jules VUILLEMIN, « Théorie des relations mixtes » in , Id., *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967, p.147-163.

²⁴⁹ *Über ens rationis*, 06/01/1917, in *PS3*, 272/379.

néanmoins au centre du texte, dans le lieu, en effet, le plus adéquat à sa recherche : *l'unité conceptuelle des catégories par la référence πρὸς τι*, car c'est grâce à ce concept que Brentano peut saisir le rapport entre la substance et l'accident comme le rapport d'origine de la partition catégorielle. C'est dans l'argument XII, la théorie de l'attribution, qu'on retrouve la preuve déductive de la subdivision des catégories (par la différence entre substance et accident), qui n'est rien d'autre qu'une analyse de la structure de l'intention première (*prima intentio*). Cette conclusion peut être tirée de la différence entre la définition de substance individuelle, en relation réelle avec ses accidents, et celle de la subdivision de la substance première et de la substance seconde, distinction uniquement conceptuelle selon Brentano et qui n'implique pas :

« une division entre des choses réellement différentes mais entre des choses qui n'auraient des différences que dans *l'intention seconde*, comme simple *onta hos alethes* »²⁵⁰

Voilà évidemment le point important : la présence, chez Brentano, de la doctrine avicennienne de la double structure de l'intention²⁵¹, qu'il connaît donc déjà avant sa période d'étude sur les commentaires médiévaux à Munster, avec J.-F. Clemens²⁵². L'intention seconde est un simple signe de réflexion, c'est pourquoi il la place parmi les êtres dans le sens vrai, à savoir dans l'esprit. Les genres et les espèces existent seulement dans notre entendement, ils sont dits « êtres » (substances secondes) de la même façon que le vrai, en mode inauthentique. Trendelenburg a donc commis une erreur en remarquant que la division

²⁵⁰ MBS, 186

²⁵¹ C'est Avicenna qui a introduit la distinction entre *intentiones primo intellectae* et *intentiones secundo intellectae*. Si les premières sont des relations de type réel avec un objet externe à l'esprit, les deuxièmes sont des relations entre l'intellect et les premières intentions. Par exemple, Duns Scotus affirme sur la notion d'*intentio secunda* : « Res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio, in quantum scilicet movet intellectum, ut actu consideret ; et intellectus est principalis causa (*Super Praedic.* q.3 n.4) ; Genus et species quae sunt intentiones secundae (*Super. Univers. Porph.* q.8 n.5) » citations tirées du *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum* (1910), éd. par M. F. Garcia, Hidesheim-Zurich-New York, Olms Verlag, 1988, p. 361. Sur l'héritage arabe de ce terme, K. GYEKYE, « The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic logic », *Speculum*, 46, 1971, p.32-38 ; Sur la seconde intention, v. A. D. CONTI, « Second Intentions in the Late Middle Ages », in S. Ebbensen, R.L. Friedman (dir.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhague, 1999, pp.453-470 ; « Intentio », in J. Ritter, K. Grunder (éds.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Bale-Stuttgart, 1976, p.466-474 ; pour une introduction au problème de l'intentionnalité au XII^e siècle, on peut lire Dominik. PERLER, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003 et pour un panorama plus large Id. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, op.cit.

²⁵² En fait, Brentano nous apprend que c'est Trendelenburg qui l'a initié à l'étude de Thomas d'Aquin et ses commentaires (Cf. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, Meiner, 1911 ; nouvelle publication avec une préface de R. George, Hamburg, Meiner, 1980, p.1, n.1). En tout cas, il acquiert sa connaissance de la philosophie du Moyen-Âge avec Clemens. Pour la reconstitution de la formation philosophique de Brentano dans le contexte catholique allemand de son époque, voir Dieter MUNCH, « Franz Brentano et la réception catholique d'Aristote au XIX^e siècle », in Denis THOUARD (éd.), *Aristote au XIX^e siècle*, Septentrion, 2004, p. 231-248.

de l'*ousia* « en substance première et substance seconde serait de nature plus réelle que celle de l'*on* en catégories »²⁵³. Nous pouvons alors remarquer que si la division entre substance première et substance seconde s'appuie sur l'intention seconde, la distinction entre substances et accidents, qui est selon Brentano l'une des seules véritables distinctions du réel, n'est qu'une distinction de l'ordre de l'*intention première*, ou de ce que nous appelons aujourd'hui *intentionnalité*. La référence intentionnelle entre l'acte et l'objet est quelque chose de tout à fait réel et nous la retrouvons ici dans la distinction opérée dans la classe des accidents (ce qui est *in alio*), dans une série ordonnée externe à la substance : « C'est là une distinction qui repose sur la *diversité des modes d'existence* dans la substance première sur la diversité des modes de la prédication, et correspond par là au fondement déjà indiqué de la subdivision »²⁵⁴.

Remarquons aussi autre chose : pour Brentano, lecteur des catégories d'Aristote, les affections, les inhérences (*eneinai- ἐνεῖναι- inesse*) et les circonstances existent dans le monde en tant que parties d'une substance. Tout ce qui existe a donc un lien avec la substance. Tout ce qui n'est pas une substance, comme la relation, qui est dans « l'ombre de l'être », peut bien exister par attribution à la substance. Or, on relie l'accident à la substance selon trois type de relation : (1) comme *inesse* (*ἐνεῖναι* = inhérence; être-présente)²⁵⁵ ; (2)

²⁵³ MBS/185

²⁵⁴ MBS/143, (notre soulignement).

²⁵⁵ Or, sans faire étalage d'une érudition inutile, mais afin de donner un fondement à notre discours, l'importance du concept d'*ἐνεῖναι* mérite ici d'être approfondie. On le retrouve plusieurs fois déjà chez Platon (Cf. Theaetetus 180 a 3-182 a 1 ; Parmenides 139a 7-164e 4 ; Symposium 216 b 2 ; Respublica 431e 4 ; 439 c 5 ; 441 c 6 ; 497 c 8 ; 577d 2 ; 609 d 1 ; 609 d 5 ; 618 b 3 ; Timaeus 57e 3 ; 64 c 7 ; Leges 744 d 5 ; 837 d 6). Mais c'est chez Aristote que le concept acquiert son sens technique d'être-dans-quelque-chose en tant qu'être-contenu ou en tant que présence. Nous avons choisi des passages : *Sec. an.* 92a, 13 : « ἔτι ὥσπερ οὐδ' ἐν συλλογισμῶ λαμβάνεται τί ἐστι τὸ συλλελογισθαι (ἀεὶ γὰρ ὅλη ἢ μέρος ἢ πρότασις, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός), οὕτως οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι δεῖ ἐνεῖναι ἐν τῷ συλλογισμῶ, ἀλλὰ χωρὶς τοῦτο τῶν κειμένων εἶναι ». En outre, de même que dans le syllogisme on ne pose pas comme prémisse ce qu'est le syllogisme lui-même (puisque l'une des prémisses dont le syllogisme est constitué est à l'égard de l'autre comme le tout à la partie, ainsi la quiddité ne doit pas non plus *être contenue* dans le syllogisme, mais elle doit être en dehors des prémisses posées- (trad. Tricot) ;

De an., 410 a, 7, « οὐδὲν οὖν ὄφελος ἐνεῖναι τὰ στοιχεῖα ἐν τῇ ψυχῇ, εἰ μὴ καὶ οἱ λόγοι ἐνέσονται καὶ ἡ σύνθεσις ». On ne retire donc aucune bénéfice de *la présence* d'éléments dans l'âme si on n'y fait entrer aussi les proportions et la composition. (trad. Tricot) ; Nul besoin, donc, que les éléments se trouvent dans l'ame, si ne s'y trouvent aussi les proportions et la composition (tr. Bodeus).

430b, 24 « δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ ». Il faut que le connaissant soit en puissance [ces contraires] et *contienne* l'un de ces termes en lui-même. (trad. Barbotin) ;

434a 25 « ἀνάγκη ἄρα ἐνεῖναι τὴν θρεπτικὴν δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς φυομένοις καὶ φθίνουσιν » Il faut donc nécessairement que la faculté nutritive *existe dans* tous les êtres qui croissent et dépérissent. (trad. Tricot) ;

Mét. A 3, 984b, 15 ; « νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον » Aussi quand un homme vint dire qu'il y avait dans la nature, comme chez les animaux, une Intelligence, cause de l'ordre et de l'arrangement universel, il apparut comme seul en son bon sens en face aux divagations de ses

comme quelque chose qui se situe en dehors de la substance mais qui reste en contact avec elle (le mouvement par exemple –*kineseis*- agir et subir) ; (3) comme ce qui existe en partie au sein de cette substance et en partie en dehors de cette dernière (le temps et l'espace, qui déterminent les circonstances, les situations temporelles et le lieu de la substance). En ce qui concerne notre recherche, l'intentionnalité se cache derrière la notion d'*inesse*, probablement encore inconsciente de son future rôle de protagoniste du discours phénoménologique. Le préfixe « in » a ici un sens locatif et non existentiel. *Inesse* = être dans quelque chose. Or, il semble qu'il y a une différence entre « Inhaerere » et « inesse » pour indiquer l'expression de l'inhérence. Selon Irène Rosier-Catach, « le français “inhérer” est utilisé pour rendre deux verbes latins *inhaerere* et *inesse* sans qu'on prête attention au fait qu'ils peuvent recouvrir des significations différentes. Dans les textes médiévaux, *inesse* est utilisé pour indiquer le fait pour un accident d'être dans un substrat, *inhaerere* étant généralement employé dans le contexte logique de la prédication, pour indiquer la qualité signifiée par le prédicat en tant qu'elle est attribuée au sujet, qu'elle est signifiée comme étant dans le sujet. ».²⁵⁶ Pourtant, Brentano ne semble pas connaître cette différence. Toute la problématique de la *vexata questio* de l'immanence de l'objet mental ou de l'in-existence intentionnelle (*die intentionale In-existenz*) trouve ici sa première formulation, qu'on retrouvera ensuite dans la *Psychologie d'un point de vue empirique*. Or, afin de donner un fondement à notre discours, nous tenons à souligner l'importance du concept d'ἐνεῖναι. Ce que nous pouvons ajouter, mais sans nous attarder sur ce point, c'est que ce premier mode d'existence de la partie externe de la substance par la relation d'inhérence va devenir d'une importance stratégique et va déterminer toute l'ontologie des qualités secondes - les couleurs, les odeurs, les tons- et des nombres, c'est-à-dire les catégories de la qualité et de la quantité. En examinant l'analyse que Brentano fait des catégories d'Aristote, un objet d'étude ardu, deux choses au moins

prédécesseurs (trad. Tricot);

Z 10, 1035a, 23 ; « τῷ μὲν οὖν ἐνέσται ὁ τῶν τοιοῦτων μερῶν λόγος, τῷ δ' οὐ δεῖ ἐνεῖναι, ἂν μὴ ἦ τοῦ συνειλημμένου· διὰ γὰρ τοῦτο ἔνια μὲν ἐκ τούτων ὡς ἀρχῶν ἐστὶν εἰς ἃ φθείρονται, ἔνια δὲ οὐκ ἔστιν » ; « Dans certaines définitions, la définition de telles parties sera donc *présente* [dans la notion du tout], mais dans d'autres définition, elle ne doit pas figurer, quand, par exemple, la définition n'est pas celle de l'être concret. C'est pour cela que certaines choses ont pour principes constituants les éléments dans lesquels elles se résolvent, tandis que, pour d'autres choses, il n'en est rien » (trad. Tricot);

²⁵⁶ Irène ROSIER- CATACH, encadré 1 au terme « Prédicable » (par A. de Libera), in *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit. p. 1005-1006. L'autrice remarque : « La distinction semble remonter à Boèce, et aux développements qu'en propose Abélard. Boèce utilise de manière générale le verbe *inesse* pour décrire l'inhérence d'un accident, d'un qualité par exemple, dans un sujet. Le verbe peut donc signifier un accident qui inhère (*inest*) dans un sujet. (Voir par exemple BOÈCE, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, éd. C. Meiser, secunda editio, p. 67) Mais il utilise, dans son *De Differentiis topicis*, pour décrire les relations existant entre des termes, entre le « terme sujet » et le « terme prédicat », 1177B : « *In praedicativa quaestione dubitatur an subiecto termino praedicatus in inhaereat* [Dans une question prédicative, on se demande si le prédicat inhère au terme sujet] ».

apparaissent clairement : l'esquisse d'une première ontologie d'inspiration néo-platonicienne dans la division entre « en soi » et « en autre », et toute la difficulté que présente le statut ontologique de la relation ($\pi\rho\omicron\varsigma\ \tau\iota$), qui est à la fois essentiel, ambigu et mal déterminé. Quel est le sens de l'expression « l'ombre de l'être » (*der Schatten eines Seienden*)²⁵⁷ -définition du statut ontologique de la relation -, si fascinant et obscur ? La relation existe-t-elle ou non ? Question tout à fait décisive, étant donné que la simple réponse négative à cette question conduira Brentano à la rupture avec sa première formulation de la référence intentionnelle et, par conséquence, avec les théories de ses élèves. Point n'est besoin ici d'entrer dans le détail de la déduction, mais il faut restituer toute la préoccupation de Brentano et l'attention qu'il porte à la genèse ontologique des catégories pour comprendre l'importance rétrospective de ce point sur la condition de la possibilité du concept de référence intentionnelle comme *relation* mentale à quelque chose. Or, il faudrait préciser qu'Aristote connaît trois modes de désigner la prédication : *huparkhein* (appartenir à) *legesthai* (être dit de), *kategoreisthai* (se prédiquer de). Les trois doivent toutes trois s'entendre à partir de *huparkhein*, du moins pour ce qui est de la prédication proprement dite, intervenant dans le cadre du raisonnement syllogistique.²⁵⁸ De fait, s'il est courant depuis le Moyen Âge d'analyser toute proposition sous la forme dite « aristotélécienne » A est B, celle-ci n'intervient pas chez Aristote lui-même, qui n'écrit jamais A *estin* B, mais bien seulement *to A huparkhei tōi B* (le A appartient au B). Or, la théorie aristotélécienne de la prédication, telle qu'elle est exposée dans les *Catégories*, repose sur une distinction entre « êtres qui sont dits d'un sujet » et « êtres qui sont dans un sujet ». Cette distinction, on l'a vu, est fondamentale pour la déduction des catégories chez Brentano. Or, il y a ici une confusion entre « être dit d'un sujet » et « être prédicat dans une proposition ». Alain de Libera distingue soigneusement entre les deux cas: « L'expression « être dit d'un sujet » apparaît pour la première fois dans *Cat.* (1 a 20-21): « Parmi les étants, les uns sont dits d'un sujet, mais ne sont en aucun sujet ». Elle désigne une propriété (*kath'hupokeimenou legetai*) qui, combinée à l'autre (*en hupokeimenōi einai*) permet de repartir les étants en quatre classes. Contrairement à ce que suggère l'intuition, « être dit d'un sujet » ne signifie pas « fonctionner comme prédicat dans une proposition »,

²⁵⁷ MBS, 153/147: « Car tout ce qui n'est pas cet être premier et proprement appelé être dont tout le reste est prédiqué, mais sans pour autant être inessentiel et seulement l'ombre de l'être (*nur der Schatten eines Seiendes*), ce qui se contente d'accompagner l'acte d'une autre chose sans être soi-même une chose (*ein Ding*) ». L'expression est probablement tirée de Suárez, comme définition de l'*ens rationis*. Cf. Francisco SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, LIV, *Proemium*, (1597), comme nous avons déjà suggéré, cf. Federico BOCCACCINI, « *Quasi umbrae entium. Brentano e Suárez su l'ens rationis* », in Marco SGARBI (éd), *Francisco Suárez and his Legacy*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, p. 271-294.

²⁵⁸ Cf. DE LIBERA, « Prédication », in *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit. p. 1008.

mais « s'appliquer à une pluralité », c'est à dire « être universel », et donc, par la même, « être susceptible de fonctionner comme prédicat dans une proposition »²⁵⁹. Interpréter « se dire d'un sujet » dans le sens d'être prédicat, « c'est prendre l'effet par la cause », observe Alain de Libera. L'expression « être dit d'un sujet » désigne la *propriété* qui permet de distinguer les universel et les particuliers. « Être dans un sujet » désignant, de son côté, celle qui permet de distinguer des substances et des non-substances. Ce que Brentano emprunte aux commentateurs grecs, c'est l'introduction, au passage entre deux relation de classification, d'une distinction entre substance et accident que jusque-là Aristote n'a pas mentionnée. Le principe de subdivision des catégories s'appuie donc sur cette distinction entre prédication essentielle, intra-catégoriale, (*predicatio ut de subjecto*), et prédication accidentelle, trans-catégoriale (*predicatio ut in subjecto*). Cette couple essentielle/accidentelle, on la retrouvera exprimée chez Avicenne et renommée prédication univoque/prédication dénominate. ²⁶⁰ « Dénomination » n'est qu'un autre mot pour « paronymie » et si les catégories sont des nomes de l'être, elles le sont par paronymie. Cette narration montre le fil conducteur néoplatonicien, dès les commentateurs grecs à Avicenne jusqu'à les grammairiens scotistes et enfin à leur réception chez Brentano.

§3. La définition de la substance et son primat ontologique

Le livres Z et H de la *Métaphysique* ont pour sujet l'être (*òn*) des catégories et notamment la définition de la substance (*ousia*).²⁶¹ La dernière partie de la dissertation est donc consacrée aux livres Z et H où, à son avis, on retrouve tout problème catégoriel. En effet, pour Brentano la substance n'est que l'essence d'une chose. Afin de confirmer son hypothèse, il fait référence à un passage du livre Z de la *Métaphysique* dans lequel Aristote lui-même identifie la substance par l'essence.²⁶² Ce point est important et il faut bien le souligner. Brentano avait ouvert sa dissertation avec la question « Qu'est-ce qu'être ? » et comme nous l'avons expliqué, c'est une question propre à la métaphysique. Maintenant, Brentano nous donne une réponse : être, c'est être substantiel. Mais, comme Aristote nous le rappelle, le terme substance est plurivoque « on pense, en effet, que la substance de chaque être est soit la

²⁵⁹ *Ibid.* : « cette distinction est souvent obscurcie par les traductions modernes. La raison en est double: d'une part, la confusion entre PS « être dit d'un sujet » et Pp « être prédicat dans une proposition »

²⁶⁰ AVICENNE, *Logica*, Venise, 1508, f° 3vb « Il y a deux sortes de prédications: l'une est univoque comme lorsque nous disons que *Socrate est homme*, car homme est prédiqué de Socrate véridiquement et univoquement; l'autre est dénominate, comme la blancheur est prédiqué de l'homme, en effet, l'homme est dit blanc et ayant la blancheur, mais il n'est pas dit être blancheur », cit. tirée par DE LIBERA, « Prédication », op.cit. p.1012.

²⁶¹ *MBS*, cap. IV, n.2.

²⁶² *Mét. Z*, 1, 1028 a 10

quiddité, soit l'universel, soit le genre, et, en quatrième lieu, le sujet » (Z 3, 1028 b 35.) Brentano ne réfute pas les quatre significations de la substance. Mais la signification authentique de la substance, c'est l'essence. De tels individus sont des sujets indépendants et identifiables dans la prédication. L'essence est alors la substance première, car elle est la cause de l'être substantiel du composant. Jusqu'ici nous avons une définition de la substance – Qu'est-ce qu'elle ?- (*ti esti*), qui nous donne aussi une réponse aux questions ontologiques – existe-t-il quelque chose ? (*ei esti*) et quels éléments constituent les fondements ultimes de la réalité ?-. Comme nous l'avons déjà souligné, dans le cadre de l'être, essence et signification ont une concordance. Cette harmonie dans la définition de la substance fait glisser la métaphysique vers l'ontologie, car par la définition nous inférons du coup l'existence d'une telle réalité. Brentano ne nous dit pas seulement ce qui est réel, mais aussi ce qui existe, c'est-à-dire la substance et ses accidents. Ils ont un primat ontologique sur toute chose. Et, on en rappellera, pour Aristote, une définition n'est pas le sens d'un mot. La définition démontre l'essence d'une chose.²⁶³ Or, il ne sera pas nécessaire d'évoquer ici le nom de Heidegger pour remarquer un simple fait : que l'être en tant qu'être n'est pas la substance, ni l'essence non plus. Les catégories ne sont pas les modes de la signification de l'*ousia* (substance ou essence), car l'*ousia* même est une catégorie. Bien sûr, même si elle arrive en première dans l'ordre de la série catégorielle, elle reste toujours une catégorie ; tandis que l'être est un terme plus fondamental encore qui dépasse l'ordre catégoriel pour lui donner unité.

Pour déduire les catégories, par un geste qui n'appartient pas à Aristote (mais plutôt à ses commentateurs néo-platoniciens, tel qu'Ammonius²⁶⁴), Brentano, semble confondre la question : « qu'est-ce que l'être ? » avec celle de : « qu'est-ce que l'*ousia* ? », par une contraction de l'être qui se voit replié dans une seule et unique définition. Ainsi, il peut donner enfin une réponse en affirmant que la substance et l'essence sont identiques : l'essence (τί ἧν εἶναι), c'est la substance d'une chose.²⁶⁵ Et si l'être transcende la définition, parce qu'il n'existe pas un genre supérieur, il peut néanmoins être « saisi » par l'*ousia*, en

²⁶³ Cf. Jonathan BARNES, *Aristotle. A Very Short Introduction*, Oxford, OUP, 1982, ch. X; et aussi AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, op. cit. « Aristote va montrer que le sens premier de l'essence est celui où elle signifie le ce que c'est, le *ti esti*, ou plutôt ce qu'Aristote désigne sous le titre étrange de *to ti en einai* et que nous traduirons [...] par l'expression consacrée de quiddité » p. 457.

²⁶⁴ On a consulté le commentaire d'Ammonius sur les catégories dans sa trad. anglaise, AMMONIUS. *On Aristotle Categories*, S.M. Cohen and G.B. Matthews (éds), London-Ithaca-New York, 1991.

²⁶⁵ La distinction entre essence et substance n'appartient pas au lexique aristotélicien et concerne la traduction latine du terme « *ousia* » par *essentia* et *substantia*, traduction et distinction dues à Cicéron et fixée par Boèce. Pour cette histoire voir COURTINE, « Les traductions latines d'OYΣΙΑ et la compréhension romano-stoïcienne de l'être », in Id., *Le catégories de l'être, Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003p.11-77.

glissant de l'être à l'essence. La stratégie est celle d'une réduction de la question de l'être à la question de l'essence, stratégie déjà employée par Aristote lui-même. Tout le livre Z de la *Métaphysique* est consacré à la justification de cette stratégie. Nous ne commenterons pas Aristote ici, mais le sens que revêt le choix de Brentano de définir la substance comme essence. (Et aussi l'individuation, la matière et la forme d'un objet.) La question de l'essence, ou bien de l'essentialisme, a fait l'objet d'une attention particulière au cours de ces dernières années²⁶⁶ qui est due à la redécouverte de la métaphysique d'Aristote par la philosophie analytique.²⁶⁷ Un tel glissement est possible pour la déduction par analogie, qui sera être notre dernier sujet.

§ 4. L'analogie

La stratégie de Brentano est de justifier l'univocité par l'analogie d'attribution, ou de proportionnalité, de façon scolaire : l'être est homonyme tel qu'il se donne par la flexion du langage, mode opératoire déjà suggéré par son maître Trendelenburg, par le biais de l'analyse prédicative²⁶⁸.

Malheureusement, l'analogie d'attribution, ce que l'on appellera au Moyen-Âge *analogia attributionis* (ou *proportionis*) était connue d'Aristote mais il ne l'utilise jamais dans ce contexte.²⁶⁹ C'est une erreur de la scolastique de confondre la relation prédicative des catégories et la substance (*pros hèn leghestai*), c'est-à-dire une unité de signification par convergence *pros hèn*, avec le concept d'analogie. La « signification focale », autre mot

²⁶⁶ Cf. Michael FREDE, Günther PATZIG, *Aristoteles 'Metaphysik Z': Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vols, 1988; trad. it. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, 2001.

²⁶⁷ La littérature sur ce sujet est devenue tellement vaste qu'il serait difficile de la résumer ici. Pour plus de précisions on peut se reporter à l'ouvrage de Gabriele GALLUZO, Mauro MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Pise, Edizioni della Normale, 2006.

²⁶⁸ Mais si l'analyse prédicative est quelque chose de connu aussi à Brentano qu'à Trendelenburg, le but de la déduction est profondément différent. Là où Brentano poursuit le travail de Bonitz, et donc une distinction ontologique, la distinction de Trendelenburg trouve son accomplissement. Elle reste une distinction tout à fait sémantique. Pour une nouvelle proposition de la distinction entre déduction sémantique et ontologique. Pour l'approche grammaticale, cf. Michel BAUMER, « Chasing Aristotle's Categories Down the Tree of Grammar », *Journal of Philosophical Research* XVIII, 1993, 341-449 ; pour l'approche métaphysique, voir Julius M. E. MORAVCSIK, « Aristotle's Theory of Categories », in J. M. E. Moravcsik (éd.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Garden City, Doubleday & Co., 1967, 125-148. Sur l'homonymie chez Aristote, John P. ANTON, « The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and Its Platonic Antecedents », *Journal of History of Philosophy*, 6 (1968), pp. 315-326. Repris dans Id., *Categories and Experience. Essay on Aristotelian Themes*, Dowling College Press, 1996, p.87-114.

²⁶⁹ COURTINE, « Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être », in *Les catégories de l'être*, op. cit., p. 167-189, : « Quand on pose que la doctrine de l'analogie de l'être – et peu importe ses formulations scolaires ultérieures : attribution intrinsèque ou extrinsèque, proportionnalité propre ou métaphorique- quand on pose donc que cette doctrine, tout à la fois logico-sémantique et ontologique, est une doctrine pseudo-aristotélicienne, étrangère non seulement à la lettre des textes du Stagirite, mais encore, comme le soutient Pierre Aubenque, à son esprit, il faut alors nécessairement s'interroger sur la naissance et l'élaboration d'une telle doctrine », p.167. Pour cette interrogation, voir l'ouvrage décisive de J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae: métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2006.

renvoyant au même terme, est quelque chose de différent de l'analogie de proportionnalité.²⁷⁰ L'être n'est pas dit au sens univoque, mais il est dit de manière analogue. La *diairesis* entre l'être et ses catégories est, pour lui, une *distinctio rationis cum fundamento in re*. Mais si cela est valable pour le sens de l'être, qu'en est-il du non-être ? Le non-être aussi s'exprime de plusieurs manières, selon Aristote²⁷¹. Aurions-nous alors une partition catégorielle du non-être *cum fundamento in re* ? Ce serait pour le moins absurde. Sur ce point, on ne peut pas ne pas suivre l'enseignement de P. Aubenque : « On voit, il ne s'agit plus ici de diviser un domaine (car comment circonscrire le domaine du non-être ?), mais de distinguer des significations : significations qui ne sont plus ici à proprement parler celles de l'étant (*ón*), mais celles de l'être (*εἶναι*), puisqu'il s'agit de savoir en quel sens l'étant est dit être ou le non-étant est dit non-être ».²⁷² L'erreur capitale de Brentano dans sa dissertation est de voir l'*ón* comme quelque chose d'indéterminé (*τόδε τι*) qui doit prendre forcément une forme accomplie, forme qu'il circonscrit aux catégories. En réalité, il ne s'agit ici que de comprendre *en quels sens nous disons* de l'étant qu'il est. Comme pour plusieurs autres mots, ce qui change est l'usage et Aristote, ici, semble avoir la ferme intention d'expliquer l'usage d'un mot dans son contexte approprié. Si le contexte varie, il y aura aussi une variation de la signification du mot. Il s'agit, alors, de définir les conditions et les limites de la signification d'un mot et non pas de l'existence d'un objet. Quand, - dans quelles conditions- pouvons-nous dire de façon appropriée de quelque chose (*ón*) qu'il est (*εἶναι*) ? Il s'agit donc d'une question d'attribution. Toute la difficulté réside dans notre capacité à saisir le problème de la signification, tout en neutralisant les implications ontologiques. Même si dans ce cas le mot « être » a une attitude spéciale, il ne s'agit pas ici d'attribuer le prédicat d'existence à quelque chose ou de dire ce qui existe dans le monde, mais de décrire nos modes d'usage du mot « être ». On peut prendre comme exemple le terme *agathon* (*ἀγαθόν*). Contre l'interprétation univociste de Harold A. Prichard, Austin a donné une analyse subtile de la référence *pros hèn* du terme *agathon* dans *L'Éthique à Nicomaque* et de sa façon de se décliner en plusieurs acceptions.

²⁷⁰ Évidemment, l'analogie par attribution permet de concevoir l'être par participation (*mèthexis*) et donc la connaissance par ressemblance à la distinction catégorielle d'origine platonicienne entre le *pros ti* et le *kath'hauto*, (cfr., SIMPLICIUS, *In Cat.*, 63.21-4) Elle introduit dans le monde chrétien la possibilité d'une connaissance entre le créateur et la créature, ou du créateur à travers la créature ou la création. La théorie des catégories d'Aristote et la défense de réduire l'être au genre sont des réponses directes à l'élégante métaphysique platonicienne de la participation à l'Un. Cf. AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, op. cit..

²⁷¹ « Le non-être aussi se dit en plusieurs sens, puisqu'il en est ainsi de l'être : ainsi le non-homme signifie le n'être pas ceci, le non droit signifie le n'être pas tel, le non-long-de-trois-coudées signifie le n'être pas tant », *Mét.* N, 2, 1089 a 16. Cf. Θ, 10, 1051 a 34. Contre l'interprétation réaliste, Aubenque a rappelé ces passages (Id., *Le problème de l'être...* op.cit., p.183, n.2) et avant lui, APELT (*Beitrag zur geschichte der griechens Philosophie : Die Kategorienlehre des Aristotels*, op. cit. p.108)

²⁷² AUBENQUE, *Le problème de l'être*, op. cit. p.183

Selon Austin, les multiples usages d'*agathon* se condensent vers un seul point qu'il appelle « signification nucléale ». Plus tard, l'exégète aristotélien d'Oxford, Gwilym E. L. Owen, repèrera la célèbre formule du *focal meaning* pour expliquer l'homonymie *pros hèn* de l'être chez Aristote.²⁷³

Évidemment, il y a des limites à l'interprétation de Brentano. Il arrive à forcer le texte pour lui faire dire plus que ce qu'il dit. Dans son interprétation, Brentano ne tient pas compte du développement historique de la pensée d'Aristote, ses difficultés et ses changements d'avis, des ambiguïtés de certains passages et, surtout, de la condition fragmentaire de l'œuvre du Stagirite, enfin tous ces aspects dont personne aujourd'hui ne peut se permettre de pas ne pas

²⁷³ Cf. Harold A. PRICHARD, « The meaning of ἀγαθόν in the Ethics of Aristotle » (1935), in Id. *Moral Obligation*, Oxford 1949, 40-53. Pour l'analyse d'Austin, voir « Agathon and eudaimonia in the Ethics of Aristotle » (1937-38), in Id. *Philosophical Papers*, Oxford, 1970. Voir aussi son petit essai « The meaning of a word » (1940), *Ibid.*, p. dans lequel Austin reprend l'analyse de la référence *pros hèn* par l'analogie de proportionnalité par rapport à les notions de « sain » et d'« être ». Pour une reconstruction de ce débat, voir BERTI, *Aristotele nel Novecento*, op. cit., 118-122. Remarquons, en passant, qu'il y a un lien subtil entre Brentano et Austin, qui est celui de l'analyse du « Bien » chez Moore dans les *Principia Ethica*, qui se rapproche de l'analyse des significations de « das Gute » que fait Brentano dans la *Conférence sur l'Éthique*. Évidemment, Aristote constitue le point de focalisation des trois philosophes. Que la relation *pros hèn*, en tant que « signification focale » et non pas comme analogie, arrive à donner une unité à la variété des significations de l'être chez Aristote, et donc que la métaphysique chez Aristote soit une science, constitue la thèse de l'exégète d'Oxford, G.E.L. Owen, thèse qu'il a exprimé notamment dans sa théorie du « focal meaning ». En ce qui concerne l'univocité du concept de « bien », selon Owen, dans EE, que nous avons rappelé ci-dessous, Aristote soutient que *on* et *agathon* ont des significations différentes, donc il ne peut pas être science ni de l'être, ni du bien, mais seulement science du *idion agathon*, d'un bien particulier. Par contre, dans l'EN 1096 b 26-9, Aristote fait usage de l'analogie comme attribution *pros hèn*. Pour Owen, l'EE est un ouvrage de jeunesse, il n'a pas encore découvert la signification focale. Mais avec la possibilité de la référence à l'un, il découvre aussi la possibilité de la métaphysique comme science. Bien sûr, elle reste toujours une science non générale de l'être en tant qu'être, une science de portée plutôt universelle. Elle n'est pas une *metaphysica generalis*, mais une science de l'existence, une classification, donc, de ce qu'existe dans le monde. Ainsi, de la dialectique Aristote passe à la philosophie première, et la clarification catégorielle devient le travail du métaphysicien dans le sens que nous avons précisé. Owen écrit : « In the earlier ethics a word such as « good » which is used in different categories is ambiguous, and the analysis of such ambiguities falls to dialectic. In the later ethics the ambiguity is circumvented, and this circumvention is the work of metaphysics » ; Id., « Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle », in *Logic, Science, and Dialectic*, p.183. Voir aussi Id., *Aristotle on the Snares of Ontology*, où Owen fait la distinction entre les différentes acceptions de l'être dans les sens des différentes modalités d'existence. Contre cette célèbre et brillante interprétation, il y a aussi l'ouvrage magistral de AUBENQUE, *Le problème de l'être...* op. cit., qui tire des conclusions opposées à celles d'Owen. Selon l'exégète français, la relation *pros hèn*, dans le sens de l'unité focale ou de ce qu'il appelle « unité de signification par convergence » n'arrive pas à unifier la multiplicité du sens de l'être. Donc la métaphysique n'est pas une science, elle reste chez Aristote une simple dialectique. Sur cette double interprétation, cf. Enrico BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma, Laterza, 1992, p.127-131. En revanche, une interprétation qui défend l'analogie d'attribution comme proprement aristotélienne, et donc plus proche de celle de Brentano, se retrouve chez Joseph OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951. Au contraire, Antonelli soutient que Brentano arrive à faire une distinction entre l'analogie d'attribution et la référence *pros hèn* : « Analogia e multivocità *pros hen* (o paronimia), pur non essendo necessariamente in contrasto, si collocano su piani diversi in quanto la paronimia è espressione di un rapporto inferenziale che, pur lasciando sussistere la molteplicità dei sensi dell'essere, li convoglia tutti verso l'unità focale di significazione' (focal meaning) rappresentata dall'*ousia* », ANTONELLI, *Alle radici del movimento fenomenologico*, op. cit., p. 98. Même si la distinction est conceptuellement tout à fait correcte et reproduit la même distinction qu'Owen, il nous semble qu'on n'en trouve pas de conscience chez Brentano qui, lui, force le texte aristotélien par une lecture tout à fait néoplatonicienne, cohérente à sa démarche ontologique d'ailleurs.

tenir compte dans son travail interprétatif. Il est de son temps et il opère donc sur la matière du *Corpus* comme s'il était un bloc unique et poli en chaque partie, imbu d'un aristotélisme qui ne doit pas laisser de champ au doute sur l'homogénéité et l'achèvement idéal de sa pensée.²⁷⁴ L'idée directrice et le mot d'ordre du travail de l'exégète, selon Brentano, est *Ergänzung*, complément.²⁷⁵ Ainsi, à son avis, contre les philologues au talent philosophique pauvre, comme Eduard Zeller²⁷⁶, il faut compléter et achever ce qu'a dit Aristote afin de comprendre la vérité de sa doctrine en chaque partie. C'est pourquoi l'interprète d'Aristote doit être, à son avis, un philosophe et pas seulement un philologue. Il s'agit de dire plus que ce que Aristote a dit, de la façon dont Aristote l'aurait dit.²⁷⁷ Toutefois, s'il est vrai que cette méthode herméneutique du complément est périlleuse et même douteuse du point de vue de la rigueur scientifique, elle nous aide quand même dans la représentation de la pensée de Brentano ; car là où la pensée d'Aristote reste muette, on peut saisir la voix de Brentano. Comme, par exemple, sur la question de la déduction des catégories, déduction qui passe par le fil conducteur des relations ontologiques entre la substance et les accidents. Ce qui doit retenir toute notre attention ici est le fait qu'il rejette l'interprétation sémantique des catégories de Trendelenburg (logique, sémantique et langage sont tous les trois liés au non-être, c'est-à-dire à l'être comme vrai), en interprétant le *pros hèn legomenon* comme une

²⁷⁴ En fait, Brentano est tout à fait conscient du problème méthodologique lorsqu'il aborde l'analyse de certaines parties du corpus aristotélicien. À son avis, il faut avancer selon un mode opératoire reconstitutif, comme Cuvier a fait avec les fragments fossilisés des animaux préhistoriques. « Nichts aber ist verkehrter, als wenn man ihn darum als eine einfache Erdichtung bemangeln will. Es erscheint dies so töricht, wie wenn man die Rekonstruktionen der vor weltlichen Tiere durch Cuvier als Erdichtungen statt als solide wissenschaftliche Feststellungen bezeichnen wollte », *UA*,36. Pour la méthodologie en général voir aussi l'article BRENTANO, *Thomas von Aquin*, (*Neuen Freien Presse*, Wien, 1908) puis in Id., *VVP*, pp.63-80 où il fait à Thomas l'éloge de sa *Kongenialität*, et reconnaît un génie philosophique au talent critique. Sur la méthode et la chronologie des œuvres d'Aristote, v. *UA*,1-40. On peut citer aussi en témoignage de sa méthodologie interprétative ce que M. Puglisi, son ami et premier traducteur italien, a écrit lorsqu'il observe dans la *Préface* à sa traduction du deuxième volume de la *Psychologie d'un point de vue empirique* : « come Brentano scrisse nell'interpretazione dei filosofi egli preferisce la costruzione, non la distruzione » et en suite il commente « i luoghi oscuri e i frammenti non devono esser presi per sé soli, e molto meno devono essere rigettati quando, per sé soli, dicono poco o nulla; essi invece, con pazienza e con ingegno, come ben comprese Cuvier, devono esser messi insieme, l'uno accanto all'altro, quel che si conosce meno accanto a ciò che si conosce meglio; procedendo alla spiegazione del tutto per mezzo delle parti, e alla spiegazioni delle parti per mezzo del tutto », in BRENTANO, *La classificazione delle attività psichiche*, trad. it. par M. Puglisi, Carabba, 1913, p.12. On peut remarquer la ressemblance entre les deux passages.

²⁷⁵ Concernant la théologie aristotélicienne, par exemple, il reconnaît : « Ich weiß wohl, dass was ich da von aristotelischen Gedanken ausführte, nicht so ausführlich in ihm selber dargelegt ist und dass darum mancher sagen wird, ich habe es erst in ihn hineingetragen » *UA*, 326; et plus tard il reconnaît aussi, de façon rhétorique, que quelqu'un pourrait lever des doutes sur toute sa reconstruction de la vision du monde chez Aristote, qu'il résume dans l'ouvrage de 1911. Remarque à laquelle il répond en se flattant d'avoir simplement tiré les conséquences des principes de la philosophie d'Aristote. Cf. *ASW*,150.

²⁷⁶ Sur la polémique qui oppose Brentano à Zeller, voir BERTI, « Zeller e Aristotele », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, cl. di lett. e fil., III, v. XIX, 3, 1989, pp.1233-54.

²⁷⁷ Sur la finesse d'analyse et les limites de Brentano comme exégète d'Aristote, voir le compte rendu de BARNES, « F. Brentano, 'Über Aristoteles' » (éd. R. George), in *Phil. and Phenom. Research*, 49, 1, 1988, 162-167.

théorie de l'attribution réelle. Toutefois, avec cette juste critique de Brentano, nous n'avons pas encore tout dit sur la question. Malgré ses défauts herméneutiques, il faut rendre justice à Brentano. Reprenons, dès lors, le discours sur la question de la signification de l'être. S'il est vrai, d'un côté, que son interprétation réaliste des catégories oublie qu'elles ne sont pas les premières divisions de la réalité et que sa classification confond distinction de sens et division²⁷⁸ et que, donc, plus qu'une signification focale de l'être, -pour ainsi dire - il incline sa recherche plutôt vers un *focal being*, un *être focal*, retrouvé enfin dans la notion de substance²⁷⁹ ; d'un autre côté, néanmoins, il faut rappeler, à l'opposé d'une lecture qui privilégie la figure d'un Aristote philosophe du langage, qu'une définition pour Aristote n'est pas simplement le sens d'un mot. La définition montre l'essence d'une chose, ce qu'est être une telle chose. Elle est le fondement et la condition de la connaissance scientifique²⁸⁰. Lorsqu'on se demande « qu'est-ce que X ? », on ne se pose pas la question du sens du mot qui se trouve à la place de X, on essaye de déterminer l'essence de X. Si un enfant me demande « Qu'est-ce que ceci ? », il ne me demande pas comme s'appelle ceci, il désire savoir ce qu'il est ; il veut une *définition réelle* de l'objet. Si nous conservons ce point, nous devons concéder que spécifier la signification de l'« être » ne veut pas dire expliciter le sens du mot « être », mais déterminer l'essence de l'être en tant que tel. C'est là précisément la direction qu'a suivie Brentano pour conduire son analyse des catégories. La définition de catégorie comme « concept réel » a notamment ce sens-là. La difficulté tient au fait que, dans le cas de cet objet particulier qu'est l'« être », l'essence et la signification de l'objet viennent coïncider et entrent en collision, jusqu'à se confondre en un seul signe. Mais -et il faut être

²⁷⁸ C'est la critique que lui fait Aubenque. Il ajoute aussi, *Le problème de l'être...* op.cit., p.197, n.1: « On peut en outre objecter à Brentano : 1) Qu' Aristote présente les catégories comme les significations multiples de l'être par soi (Δ , 7, 1017 a 22), ce qui exclut que les catégories autres que l'essence soient les divisions de l'être par accident ; 2) Que les catégories autres que l'essence ne peuvent être considérées comme des divisions de l'accidentalité, parce que l'accident ne se laisse pas connaître, ni par conséquent diviser (car la division suppose la science du genre à diviser) : il n'y a pas de science de l'accident (E, 2, 1027 a 20) ».

²⁷⁹ Il est donc clair que l'être est pour les différentes catégories un homonyme (*homonumon*), que cette homonymie n'est pas pour autant *homonuma apo tukhes*, une homonymie purement fortuite, mais *kath'analogian* (selon l'analogie, et cela selon le double mode de l'analogie : analogie de l'égalité des rapports, et analogie de ce qui renvoie à un même terme. Car l'on de la substance ne se rapporte pas seulement à tout ce qui est substantiel comme l'on de la qualité à tout ce qui est qualitatif, etc., mais toutes les catégories sont appelées elles aussi des êtres *pros hèn kai mian tina phusin* [« en regardant à l'un et à une seule nature »], relativement à l'être unique de l'*ousia* », *MBS*, 98/101. Sur l'analogie de l'être, cf. F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, p. 357 sqq. Nous préférons traduire le *pros hèn* « par la référence unitaire à l'*ousia* ». Cf. aussi ANTONELLI, « Aus der Suche nach der Substanz. Brentanos Stellung in der Rezeption der Aristotelischen Ontologie im 19. Jahrhundert », *Brentano Studien*, 3, 1990-91, p.19-46.

²⁸⁰ Sur la définition comme essence cf. *Sec. An.*, 90 b 30. La théorie de la définition est au centre du livre II des *Secondes Analytiques*, dans lesquelles Aristote représente sa théorie de la science. Brentano interprète le problème de l'être à la lumière des *Analytiques*, car si la métaphysique est une science, elle sera science de l'être, et si la définition nous montre la cause pour laquelle une chose est nécessairement une telle chose et non une autre, alors la recherche de la définition de l'être sera aussi la recherche de ce qui est essentielle à l'étant pour être.

clair sur ce point- l'essence, pour Brentano, a toujours une priorité ontologique sur la signification. Le problème du sens de l'être n'est pas simplement, chez lui, un problème sémantique. Si quelqu'un demande la définition d'« être », ou de « bien », courir aussitôt voir un dictionnaire ne suffit pas, notre question restera sans solution. Les catégories ne sont pas un glossaire de l'être. Aussi absurde que cela soit, nous voulons savoir quelle est l'essence du bien ou de l'être. Face à la réalité nous sommes comme un enfant, notre désir humain de connaître ne s'arrête pas à une question de vocabulaire. Revenons encore un instant à la déduction par analogie. Il y a trois types d'analogie : l'analogie d'attribution ou de proportion simple ; l'analogie de proportionnalité ou intrinsèque et enfin l'analogie de proportionnalité impropre ou extrinsèque. Arrêtons-nous un moment sur cette distinction importante entre ces trois façons de concevoir le rapport de *ressemblance* entre deux choses. Quand nous disons que « Pierre est sain », le prédicat « sain » est attribué de façon correcte au sujet, parce que la santé est une propriété qui peut être prédicat seulement d'un être vivant. Mais nous disons aussi que de la nourriture « est saine » ou que « la couleur de Pierre est saine ». La prédication sous cette forme est néanmoins incorrecte et dans ce cas, le prédicat est mal attribué au sujet. Nous dirons alors que « sain » a un rapport indirect au sujet, avec lequel néanmoins les deux prédicats entretiennent une liaison réelle (la nourriture est *cause* de la santé de Pierre, et la couleur de son visage est l'*effet* et le signe de sa santé). Nous appellerons alors le sujet le premier analogué (*analogatum princeps*), et ce qui est en relation indirecte avec lui, le seconde analogué.²⁸¹ Soulignons que dans la réalité, les choses sont différentes, mais le nom commun de prédicat exprime les mêmes qualités, même si elles sont différentes, parce qu'elles ont, sous un certain aspect, un rapport direct à la même qualité, la qualité de le premier analogué. Ce type d'analogie entre noms identiques, qu'on appelle « analogie d'attribution », était, on l'a vu, déjà connue d'Aristote pour ce qui touche au concept de bien (*EN*. 1, 4, 1096 b 25) et elle est reprise ensuite par Thomas d'Aquin (cf. *Summa Theologie*, I, q.13, a.5c).²⁸²

²⁸¹ Cf. COURTINE, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 40 sq.

²⁸² Que la relation *pros hen* arrive à donner une unité aux diverses significations de l'être chez Aristote, et donc que la métaphysique d'Aristote soit une science, c'est aussi la thèse de l'exégète d'Oxford, OWEN, qui l'a exprimée dans sa théorie du « focal meaning ». En ce qui concerne l'univocité du concept de « bien », selon Owen, dans *EE*, que nous avons rappelé au-dessus, Aristote soutient que *on* et *agathon* ont des significations différentes, donc il ne peut y avoir science ni de l'être, ni du bien, mais seulement une science du *idion agathon*, d'un bien particulier. Par contre, dans l'*EN* 1096 b 26-9 Aristote fait usage de l'analogie comme attribution *pros hen*. Pour Owen, l'*EE* est un ouvrage de jeunesse, il n'a pas encore découvert la signification focale. Mais avec la possibilité de la référence à l'un, il découvre aussi la possibilité de la métaphysique comme science. Bien sûr, elle reste toujours une science non générale de l'être en tant que être, mais une science dont la portée est universelle (Mét. XI). Ainsi, de la dialectique, Aristote passe à la philosophie première, et la clarification catégorielle devient le travail de la métaphysique. « In the earlier ethics a word such as « good » which is used in different categories is ambiguous, and the analysis of such

Un deuxième type d'analogie peut être illustrée par une image. Lorsque nous disons qu'« une idée est claire », ou que « l'esprit a une vision de la réalité d'une certain type », nous faisons une analogie entre la vision de l'œil et la capacité d'entendement de l'esprit humain. Mais l'idée que l'esprit « voit » quelque chose est évidemment une façon de parler. Dans ces prédications, l'acte de voir est attribué soit à l'œil, soit à l'esprit, de manière que « notre esprit entend une idée comme nos yeux voient une chose ». À la différence de l'analogie d'attribution, la ressemblance ici est établie par *proportion*, comme dans une proportion mathématique $2 : 3 = 4 : 6$. Il n'y pas une signification focale du même prédicat attribué à des sujet distincts, mais la ressemblance est fondée sur la relation entre sujet et prédicat. Notons, néanmoins, que dans la proportion de la forme $A : B = C : D$ il y a bien une égalité, tandis que dans l'analogie de proportionnalité, même si les prédicats B (comprendre une idée) et D (voir une chose) sont dit à propos du sujet (ils sont prédicats réels ou propres du sujet, A l'esprit, et C l'œil), la relation de proportionnalité entre les deux propositions n'a pas de fondement réel, mais uniquement un fondement rationnel. Notons que la déduction brentanienne est une déduction analogique et non analytique. La différence avec Kant est remarquable. La déduction kantienne n'est pas analytique simplement parce que *a priori* ; au contraire, elle est *a priori* parce qu'analytique. La déduction brentanienne est elle aussi *a priori*, mais elle n'est pas analytique, parce que le principe n'est pas déjà dans le concept. Dire que les catégories ont une genèse réelle signifie que la déduction a une matière, que les catégories ne sont pas vides. Le contenu des catégories est externe au concept. C'est pourquoi Brentano parle de « concepts réels ». Mais quel type de relation y a-t-il entre eux ? Une relation matérielle *a priori*. La structure de l'objet n'est due ni à des catégories de l'entendement, ni à des liens associés par habitude, mais à des lois immanentes aux contenus sensibles de l'objet même et comme telle elle est fondée *a parte obiecti*. C'est une égalité immanente, à savoir indépendante de la contrainte du sujet. C'est précisément le sens de contenu ou d'objet immanent chez Brentano et ceci c'est précisément le sens et le résultat de la dissertation de Brentano. Il reconnaît la réalité (mais non l'existence), tantôt des individus, tantôt des propriétés, et les relations, dans le sens d'être *res*. C'est pourquoi la métaphysique

ambiguities falls to dialectic. In the later ethics the ambiguity is circumvented, and this circumvention is the work of metaphysics » Id., « Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle », in *Logic, Science, and Dialectic*, p.183. Voir aussi Id., *Aristotle on the Snares of Ontology*, où Owen fait la distinction entre les acceptions de l'être dans le sens des différentes modalités d'existence. Contre cette célèbre et brillante interprétation, il y a aussi l'ouvrage magistral d'AUBENQUE, *Le problème de l'être...*, op. cit., qui tire des conclusions opposées à celles d'Owen. Selon l'exégète français, la relation *pros hèn* n'arrive pas à unifier la multiplicité du sens de l'être. Donc la métaphysique n'est pas une science, elle reste chez Aristote une simple dialectique. Sur cette double interprétation, cf. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma, Laterza, 1992, p.127-131.

est la science la plus universelle. La nature ultime de l'étant est celle d'être une *res* ; il n'y a alors pas de coïncidence entre l'être et l'existence. La substance n'est pas simplement sujet et la vérité de la substance n'est point un concept. Le sens du texte, alors, est de nier que l'être substantiel considéré comme essence (comme définition du réel) se transforme en concept, comme, au contraire, a cherché montrer l'idéalisme. L'univocité ne signifie pas que les catégories sont entre eux réellement identiques, car deux choses sont identiques selon le concept tout en demeurant deux réalités distinctes, comme par exemple Socrate et Platon sont identiques en tant qu'hommes. On appelle ce type d'identité, identité spécifique et cette forme d'identité n'est pas réelle mais bien conceptuelles. « Il faut, écrit Brentano, que la diversité des catégories soit conceptuelle, il ne se peut qu'une seule et même chose selon un seul et même concept, ou que plusieurs choses auxquelles un seul et même concept est attribué, relèvent directement de la même série des catégories.[...] La différence spécifique ne se trouve donc pas en dehors du genre qui lui est propre; mais il est essentiel à la différence spécifique qu'elle partage ce genre, qui ne lui serait attribué sinon que de façon accidentelle. [...] Espèce et différence spécifique sont de façon générale des concepts qui vont de par et tombent ensemble, comme le montre en particulier le chapitre 12 du livre VII de la Métaphysique, qui tente de répondre à la question soulevée par les *Analytiques*, à savoir pourquoi il peut y avoir pluralité du *definiens* et unité du *definiendum* »²⁸³ La stratégie de l'analogie concerne le rapport entre identité et différence des catégories. Pour caractériser les choses qui, différant d'une autre par le cas (*ptôsis*), reçoivent leur appellation d'après son nom (comme « grammaire vient de grammairien, et courage de homme courageux), Aristote utilise la notion de « paronyme ».²⁸⁴ Cette notion a été « une sorte de foyer caché de l'histoire de la métaphysique »²⁸⁵ dont Brentano n'est qu'un moment, et pourtant raconter ce « moment » signifie raconter l'histoire d'un écart invisible, un écart qui relie l'intentionnalité, comme une notion de l'esprit qui désigne la pensabilité de l'objet, à la question plus générale de la prédication et des ses modes et par conséquent du catégorial. La paronymie est la véritable figure cachée au début de la phénoménologie. Les paronymes étant des adjectif et, logiquement des termes accidentels concrets, la question de la signification des termes paronymiques a, du Moyen Âge à l'Âge classique, fait objet de vives controverses. « Deux grandes positions se sont affrontées : celle d'Avicenne, celle d'Averroès. La thèse d'Avicenne (*Logica* I, Venise, 1508, f° 9va) est ainsi résumé et rejetée par Averroès dans son *Grand*

²⁸³ MBS 129/127

²⁸⁴ *Cat.*, 1 a 12-15

²⁸⁵ DE LIBERA, « Paronyme », in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit. p.896.

Commentaire de la Métaphysique, texte V, comm. 14 : « Il [Avicenne] dit que « blanc » dans « Socrate est blanc » signifie premièrement le sujet et secondairement l'accident, mais c'est tout le contraire : *blanc* signifie premièrement l'accident et secondairement le sujet. En effet il est de l'essence de l'accident d'exister dans un sujet. » La thèse d'Averroès est majoritaire au XIIIe siècle : l'opinion commune est alors que « blanc » signifie la blancheur *in recto* et le sujet *in obliquo*. [...] La doctrine avicennienne, relayée par la théorie de la connotation, s'impose par la suite grâce à Ockham, à quelques différences lexicales près. C'est ainsi que le buridanien Marsile d'Inghen nomme « signifié matériel » le sujet (pour lequel seul le terme suppose) et « signifié formel » ce que le terme connote » ou « signifie connotativement »²⁸⁶ S'il est vrai que « à l'Âge classique, c'est la théorie d'Averroès qui reprend le dessus combinée, cette fois, à une distinction entre signification « distincte » et signification « confuse », son paradigme est l'exposé de la « connotation » dans la *Grammaire de Port-Royal*, qui reprend, dans ce contexte, la distinction médiévale entre signification « directe » (*in recto*) et signification « oblique » (*in obliquo*) ».²⁸⁷ Il est probable que la subdivision entre *modus rectus/modus obliquus* chez Brentano ait fait ce parcours : dès grammairiens médiévaux à la grammaire post-cartésienne jusqu'à Bonitz, qui souligne l'importance du concept de *ptôsis* pour les catégories. Mais, comme il souligne de Libera, « l'enjeu métaphysique est d'abord celui du rapport Platon-Aristote [...] Ni mots, ni choses, ni concepts, mais, en un sens, les trois à la fois, les entités (*parónuma*) qui, dans la tradition interprétative d'Aristote interviennent dans la définition des paronymes [...] apparaissent ainsi comme le signe de l'indécision originaire du système aristotélien des catégories, entre un platonisme résiduel, mais confiné au langage, et un aristotélisme inchoatif, qui n'a pas encore trouvé son niveau d'intervention. »²⁸⁸ Cette interprétation de l'accident comme « flexion » de la substance par la figure de la « paronymie » a joué un rôle essentiel dans la première vision brentanienne. De fait, la « paronymie » est visiblement impliquée dans la genèse de la théorie dite de l'analogie de l'être », mais elle est impliquée invisiblement aussi dans la genèse du concept de « référence intentionnelle ». C'est pourquoi on parle de l'histoire d'un écart invisible. Si notre reconstruction est correcte, on a expliqué pourquoi dès la

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ibid.* Cf. *Grammaire de Port-Royal*, IIe partie, ch. 2, 1676, p.34 : « J'ai dit que les adjectifs ont deux signification: l'une distincte, qui est celle de la forme; et l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais il ne faut pas conclure de là qu'ils signifient plus directement la forme que le sujet, comme si la signification plus distincte était aussi la plus directe. Car au contraire il est certain qu'ils signifient le sujet directement, et comme parlent les grammairiens, *in recto*, quoique plus confusément, et qu'ils ne signifient la forme qu'indirectement. »

²⁸⁸ DE LIBERA, « Paronyme », *op. cit.* p. 897

question des *pros hèn legomena*, placés par les commentateurs grecs d'Aristote en position médiane entre les homonymes et les synonymes purs, on passe chez Brentano à la question de l'objet de la référence mentale, question qui concerne plutôt le lexique des idées de la tradition cartésienne et lockéenne.

Où chercherons-nous le lieu d'origine - la genèse réelle, de l'idée - de substance, de bien, de beau ? Où saisirons-nous la différence spécifique? La réponse est à rechercher, selon Brentano, dans le *De anima*.

§5. *Le concept d'inhérence comme modèle de l'immanence*

Nous avons montré que le concept d'inhérence est à l'origine du concept d'intentionnalité par la figure du *pros ti*, dont l'inhérence est un cas. En attribuant un prédicat au sujet, nous prétendons lui attribuer une certaine réalité. C'est donc dans le contexte de la prédication qu'il faut considérer d'abord les distinctions catégorielles, c'est-à-dire dans le contexte logique. Mais l'inhérence et l'attribution ne sont pas la même chose. Dans son ouvrage *Naissance du sujet*, Alain de Libera a bien mis en lumière ce point au début de son travail, qu'il considère comme stratégique concernant l'origine du « sujet ».²⁸⁹ A est dit de B et A est dans B. L'inhérence est une notion métaphysique qui concerne la relation entre la substance et l'accident (les propriétés), tandis que l'attribution est une notion logique qui décrit la relation entre le sujet et le prédicat A. À la base il y a la notion de relation qui est dite de manière différent par rapport au réel ou à la prédication. Tout comme l'être, l'inhérence n'est pas un genre. Elle « constitue plutôt un *koinon kat'analogian* pour les genres de la quantité et de la qualité »²⁹⁰. Double analogie donc ; analogie de l'analogie, structure qui se replie sur elle-même. Par ce double mode d'inhérence, on distingue un double mode de la prédication : entelle-chose (ἐν τῷδε) et relativement-à-quelque-chose (πρὸς τόδε). Brentano cite ce passage d'Aristote (Θ 6, 1048 b 6) : « λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσεις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην », « Mais toutes les choses ne sont pas dites dans le même sens, exister en acte, mais seulement par analogie: de même que *telle chose est dans telle chose*, ou *relativement à cette autre chose*; car l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance formelle relativement à quelque matière (trad. J. Tricot) ». Ce passage est extrêmement important, car Aristote y

²⁸⁹ DE LIBERA, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 63 sq..

²⁹⁰ MBS, 158/150

distingue les différentes acceptions du terme « acte » (ἐνεργεία) et le lien qui les unies : l'acte dans le mouvement est à la puissance comme la forme est à la matière. Acte : puissance = forme : matière Ce sont des modalités de l'affection (*pathé*) et de la relation (πρὸς τι). Les affections sont inhérentes à la substance en tan' qu'*enuparchonta* (*poson* et *poion*). Ceci sera le modèle métaphysique pour décrire les affections de l'âme et le schème conceptuel pour la réception des choses sensibles.

CHAPITRE QUATRE
L'HORIZON DE LA PROBLÉMATIQUE INTENTIONNELLE DANS LES TEXTE (II)
LA GENÈSE PSYCHOLOGIQUE PAR L'IMMANENCE

§1. L'âge de Würzburg (1866-1873) : l'origine des idées

§ 1.1. *Les cours de métaphysique*

Pendant la période de Würzburg, la production intellectuelle de Brentano est principalement divisée en deux parties : la dissertation sur le *De anima* d'Aristote (1866) et l'enseignement. En ce qui concerne ses cours, ils ont fait l'objet d'une étude par Mauro Antonelli.²⁹¹ Dans cette étude, le penseur italien a mis en résonance la production plus connue de Brentano, à savoir la dissertation de 1862 et la *Psychologie* de 1874 et la production de cette période intermédiaire mal connue, en montrant la continuité qui existe entre le jeune Brentano et le Brentano de Vienne, le fil rouge de son intérêt envers la métaphysique, qu'on peut voir notamment dans son cours M, qu'a étudié Antonelli et sur l'interprétation duquel s'appuie sa lecture de Brentano. Il ne s'agit donc pas, comme Barry Smith le soutient, d'un passage de la psychologie à la métaphysique. Le parcours de Brentano est plutôt celui d'une « retour » à la métaphysique. La thèse centrale d'Antonelli est que le rapport partie/tout est élaboré pendant cette période de Würzburg, à travers une relecture de la métaphysique aristotélicienne, qui constitue toujours le point de départ conceptuel de Brentano, qui l'interprète précisément à la lumière de ce principe méréologique. D'un point de vue historique, Antonelli soutient donc une thèse continuiste entre les productions des débuts de Brentano et celles de la fin de sa vie, en montrant son côté le plus métaphysique et en interprétant la métaphysique brentanienne comme une ontologie méréologique. D'un point de vue conceptuel, d'après Antonelli, ce type d'ontologie, qui soutient la relation tout/partie comme fondamentale, est le pivot de toute sa philosophie. Dans ce cas, l'interprétation d'Antonelli est conceptuellement proche de celle de Smith et Peter Simons.²⁹² Comme nous

²⁹¹ ANTONELLI, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, op. cit.

²⁹² À partir de l'étude du contexte logique et métaphysique austro-polonais, Peter SIMONS a exposé sa propre théorie méréologique dans l'ouvrage *Parts*, OUP, 1987. Le rapport entre l'ontologie méréologique et le brentanisme est au cœur de l'ouvrage déjà cité SMITH (éd), *Parts and Moments*, op. cit. ; et Id. *Austrian Philosophy*, op. cit., notamment ch. 2, § 2, « The Psychology of Aristotle », p.33-41.

l'avons montré, l'interprétation méréologique de la théorie de la substance chez Aristote est déjà présente dans sa dissertation. Les cours de métaphysique de Wurzburg ne font que confirmer la continuité de notre interprétation.

§ 1.2. *La psychologie d'Aristote entre kantisme et naturalisme*

La Psychologie d'Aristote est parue l'année suivant sa soutenance à Mainz pour la Kirchheim Verlag. Le texte vise à démontrer que la notion de « nous poietikos » chez Aristote, qu'on trouve exclusivement dans un passage du *De anima*, est une notion qui implique celle d'immortalité. En ce qui concerne notre recherche, cet ouvrage occupe une position stratégique puisqu'on y trouve la genèse du concept de référence intentionnelle. La plus grande partie des interprètes voient dans ce texte la véritable source de la première formulation du concept d'inexistence intentionnelle par la notion d'*objective*, employée par Brentano pour expliquer la théorie de la réception de la forme de l'objet dépourvue de la matière par le sens, telle que nous la retrouvons dans la théorie de la perception sensible chez Aristote. En outre, on trouve ici le concept de « sens interne », qu'il reprendra ensuite avec le terme de « perception interne » (*innere Wahrnehmung*) qui relie trois notions : le *koiné aisthesis* aristotélicien, le « internal sense » ou « réflexion » (*reflection*) de Locke²⁹³ et le *Gemainsinn* de la tradition allemande, notion tout à fait stratégique dans sa théorie de la connaissance et de l'évidence. Notion que nous a permis d'avoir l'intuition de l'existence de la substance, dont nous ne pouvons faire l'expérience sensible. Il va de soi, évidemment, que pour Brentano, le « sens commun » d'Aristote n'a rien avoir avec le « sens commun » en tant qu'opinion ou sentiment très répandu chez les gens. La perception interne est un principe épistémologique. Toutefois, avant d'aborder ces questions inscrites dans le texte, nous devons poser certaines réflexions sur le texte même. Quel type de texte est « *La psychologie d'Aristote* » ? Apparemment, c'est un commentaire du *De anima*. À celui qui aborde cet ouvrage brentanien pour la première fois, il apparaîtra comme un ouvrage parmi de nombreux autres commentaires, tel que ceux sur les philosophes Philopone, Alexandre d'Afrodise, Simplicius ou Thomas d'Aquin. La question thématique se concentre donc sur la nature du *nous poietikos*. Le sujet de l'ouvrage est l'analyse et l'éclaircissement de la notion aristotélicienne de *nous poietikos* (intellect agent), qui assez obscure. Par contre, le *sens* de cette opération de relecture n'est pas simplement philologique. Comme pour les catégories d'Aristote, le but est bien plus ambitieux : la cible indirecte est encore Kant et plus

²⁹³ John LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, éd. J. W. Yolton, Everyman's Library, London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1961; livre II; ch.1, §.I.

précisément le parallogisme de l'âme. Il s'agit de réintroduire dans le débat de la philosophie contemporaine, par cette reprise de la psychologie aristotélicienne en guise de commentaire, la question de l'immortalité de l'âme humaine. Si, à travers la question catégorielle, Brentano avait envisagé de remettre en question l'impossibilité de la métaphysique comme science, désormais il aspire à récupérer la possibilité d'une psychologie rationnelle au sens pré-kantien. Quelles que soient les intentions de Brentano, dont l'interprète doit de toute façon tenir compte pour comprendre le contexte discursif, il est vrai que sa tâche psychométaphysique n'a aucun lien conceptuel avec notre sujet. La nature du *nous poietikos*, matérielle ou immatérielle, n'a en effet aucun lien avec l'intentionnalité de l'esprit. De surcroît, Brentano n'utilise jamais ce terme dans le texte. C'est plutôt la lecture que Brentano fait de la sensation chez Aristote qui a orienté les interprètes vers ce texte pour retrouver l'origine de la notion. Pourtant, avant d'introduire notre analyse de son interprétation intentionnaliste de la perception chez Aristote, il ne sera pas inutile d'expliquer d'avantage la façon dont Brentano aborde le *De anima*. Comme on l'a déjà remarqué pour la dissertation de 1862, aucun commentaire n'est neutre ; il constitue toujours une interprétation donnant une orientation au texte. Partons de ce que le titre suggère au lecteur : en quel sens y-t-a-il une psychologie chez Aristote ? Le *De anima* est-il un texte de psychologie ? En quel sens et selon quelle théorie ? ²⁹⁴

« Psychologie » est un terme moderne pour désigner l'étude scientifique des processus de l'esprit humaine et les comportements des individus. Mais ce n'est pas le sens du traité d'Aristote. Si on étudie l'histoire, on voit que le terme « psychologie » est un produit de la Renaissance. Deux élèves de Melanchton utilisent ce mot dans leur ouvrages : il s'agit de Rudolph Göckel (1547-1628) (*Psychologia : hoc est, De hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum & philosophorum nostra aeatis*, Marburg 1590), célèbre pour son *Lexicon philosophicum*

²⁹⁴ C'est encore aujourd'hui une source de conflit entre les penseurs sur la question de la théorie d'Aristote sur l'âme. Bref, on peut résumer schématiquement les opinions les plus répandues : matérialiste selon J. BARNES (« Aristotle's concept of Mind », *Proceedings of Ar. Society*, 72, 1971-72, p.101-110) et D. CHARLES (*Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca, 1984) ; dualiste selon ... "Soul and Body in Aristotle, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 1988, p.103-137 ; R. HEINEME, « Aristotle and The Mind-Body Problem », *Phronesis*, 35, 1990, p.83-102 ; irréductible au matérialisme et au dualisme selon SORABJI (« Body and Soul in Aristotle », *Philosophy*, 49, 1974, p.63-89 ; fonctionnaliste selon M. V. WEDIN (*Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, 1988) ; Chr. SHIELDS (« The First Functionalist », in J.-C. Smith éd. *Essays in the Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, 1990, p.19-33 ; Terence IRWIN, « Aristotle's Philosophy of Mind » in EVERSON (éd.), *Companion to Ancient Thought : The Philosophy of Mind*, Cambridge, CUP, 1991, p.56-83 ; Marthe C. NUSSBAUM- Hilary PUTNAM, « Changing Aristotle's Mind » in *Essay on Aristotle's De Anima*, op. cit., p.27-56 ; antifonctionnaliste selon H. M. ROBINSON, « Mind and Body in Aristotle », *Classical Quarterly*, 28, 1978, p.105-124 ; Deborah K. MODRAK, *Aristotle: The Power of Perception*, Chigago, 1987 ; G. GRANGER, « Aristotle and the functionalism Debate », *Apeiron*, 23, 1990, p.27-49.

(1613) et d'Otto Cassman (1562-1607) (*Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*, 1594). L'usage du terme est systématisé au XVIII^e siècle par Christian Wolff (1679–1754) après la publication de la *Psychologia empirica* (1732) et de la *Psychologia rationalis* (1734). Le concept de « psychologie », toutefois, circulait déjà en Europe.²⁹⁵ En fait, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) de Locke est déjà un traité de psychologie philosophique, c'est-à-dire une étude sur la nature et l'extension de la connaissance humaine.²⁹⁶ « Psychologie » a ici le sens de « gnoséologie ». Une théorie de la connaissance peut bien être psychologique. Nous en trouvons un exemple dans l'Allemagne du XIX^e siècle, notamment chez Beneke et Fries²⁹⁷. Mais si on met l'accent sur le caractère objectif de la connaissance, à savoir sur ce qu'on peut connaître plus que sur le processus de cognition de cette objectivité, alors une telle recherche cesse d'être simplement psychologique. C'est le cas de Locke, c'est l'aspiration de Kant, et c'est aussi l'idée de la « psychologie » chez Brentano. Au-delà de la question philologique concernant ses origines conceptuelles, sujet passionnant mais auquel il faudrait consacrer une autre recherche, on peut affirmer sans faute que la psychologie, dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui, n'est que le produit de l'esprit moderne.²⁹⁸ Bien que les historiens de la psychologie soulignent une continuité de leur discipline de l'Antiquité à nos jours, il nous suffit d'ouvrir n'importe quelle encyclopédie pour constater la difficulté qu'il y a à justifier sa démarche et son éloignement par rapport à l'histoire de la philosophie ainsi qu'une description floue et assez générale de ses origines dans l'Antiquité. Concernant cette fracture – qui nous intéresse dans la mesure où Brentano est à la fois un lecteur d'Aristote et un psychologue-, contrairement à ce que l'on croit généralement donc, il ne s'agit pas, selon nous, d'une différence de degrés de la connaissance, d'information sur le corps, ou sur la nature de la maladie qui fait, à la base, la différence entre

²⁹⁵ Par exemple en Angleterre, cf. John BROUGHTON, *Psychologia; or, An Account of The nature of the Rational Soul. In Two Parts. The First. Being an Essay Towards Establishing the Received Doctrine of an Immaterial and...Immortal Substance, United to Human Body. The Second, A Vindication of That ...Doctrine, against a late Book, call'd Second Thoughts, & c.* [by William Coward], London, 1703.

²⁹⁶ Cf. Richard I. AARON, *John Locke*, Oxford, OUP, 1971 : « John Locke is rightly regarded as the father of English psychology. He was not the first Englishman to interest himself in psychological topics. But what he wrote in the *Essay* was far more fruitful and influential than were the writing of his predecessors, and his approach to psychological problems was the one which dominated subsequent thought. And yet the *Essay* is not primarily a psychological dissertation. Locke's purpose in it is the examination of the nature and extent of human knowledge », p.128.

²⁹⁷ Sur Beneke, voir Renato PETTOELLO, *Un povero diavolo empirista. F. E. Beneke tra criticismo e positivismo*, Milano, Franco Angeli, 1992.

²⁹⁸ Il y a toute une théorie de ce qu'on a appelé « la psychopathologie des Anciens » (cf. Edward DRABKIN, « Remarks on ancient psychopathology », in *Isis*, 46, part 3, n° 145, 1955, p.223), à savoir *grosso modo* le corpus des traités anciens dédiés à *la maladie de l'âme*. Pour une étude de cette histoire, voir Jackie PIGEUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

la « psychologie » des Anciens, avec l'ancienne médecine, et la psychologie des modernes et la nouvelle médecine. Il ne s'agit pas, en somme, d'un simple progrès des données de la science. Il s'agit plutôt d'une question de savoir et donc de vérité. Il y a une véritable fracture entre la perception du rapport de l'âme au corps chez les Anciens et la perception qu'en ont les Modernes.²⁹⁹ Cependant, bien que tous les philosophes, Anciens et Modernes, aient participé à sa naissance, car tous ont consacré une partie de leur efforts à décrire l'esprit humain, elle reste paradoxalement une science jeune. Celui qu'on reconnaît comme père³⁰⁰ de la psychologie scientifique est le philosophe allemand Wilhem Wundt (1832-1920)³⁰¹, contemporain de Brentano, qui fixe les principes de la psychologie en tant que science dans son ouvrage *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873), apparu un an avant la *Psychologie d'un point de vue empirique* de Brentano. Encore une fois, on remarque que l'idée de psychologie chez Wundt ne ressemble en rien au contenu du traité d'Aristote. Si on regarde les deux ouvrages, celui de Wundt et celui de Brentano, on peut noter de nombreuses différences. Les principes de la psychologie, selon Wundt, doivent être recherchés dans la physiologie et le système nerveux, tandis que selon Brentano, ils doivent être recherchés dans la structure et les faits mêmes du psychique. Entre 1858 et 1963, Wundt était l'assistant de

²⁹⁹ On sait que Michel Foucault a montré par l' *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Gallimard, 1972) la naissance du savoir psychologique à l'âge classique en tant que savoir surgi de la biologie, de la médecine, des science du langage et d'autres territoires épistémiques du XVII^e siècle par un réel et intime contact avec l'esprit de la philosophie moderne. Le concept de « folie », ainsi que celui de « malade », ont changé de signification et la vérité médicale est devenue autonome par rapport à la connaissance de soi du malade. Dans l'Antiquité, au contraire, le savoir du médecin, le savoir du malade et la vérité, entretiennent un rapport dialogique. « Or la vérité n'est ni dans le médecin (qui ne décrit qu'une forme abstraite), ni dans le malade tout seul, qui n'a qu'un vécu informe. Qui donc est propriétaire du savoir ? Le médecin et le malade indivis. Où est l'origine du savoir ? Dans le malade de toute façons, *Ancienne médecine* [de Hippocrate], écrivions-nous, fait entrer la médecin dans le genre du dialogue. La vérité médical est issue de la collaboration du médecin et du malade, dans un dialogue où le rôle du médecin est de faire remonter à la mémoire du malade le vécu qui va devenir signifiant » (PIGEUD, *La maladie de l'âme*, op. cit., p.11). On peut donc dire que, à la différence des Modernes, les Anciens voient le corps comme un texte qu'il faut expliquer, la médecine est donc un art plutôt qu'une science et sa méthode est herméneutique, l'interprétation des symptômes étant déduite du dialogue avec l'autre. Une idée de la « science » qui est assez différente de celle de l'âge moderne qui se fonde par soi-même et sur soi-même et dont la psychologie n'est qu'un reflet, fondé sur le « sujet ». C'est pourquoi, à notre avis, parler d'une véritable « psychologie » chez Aristote est impropre, parce qu'il n'y a pas de « science » psychologique chez lui qui implique une notion de sujet détaché à la fois du monde et du corps, tandis que chez les Anciens la maladie de l'âme vient de ce que nous avons un corps.

³⁰⁰ A.L BLUMENTHAL, « The Founding Father We Never Knew. », *Contemporary Psychology*, 24, 1979, p. 547-550; Edwar G. BORING, *A History of Experimental Psychology*. 2nd éd. New York, Appleton-Century-Crofts, 1950 ; Kurt DANZIGER, *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

³⁰¹ *Wilhelm Wundts Werke. Ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften [L'oeuvre de Wilhelm Wundt. un index complet de son écrits]* München, C.H. Beck, 1927. Pour une introduction à Wundt, voir Georg LAMBERTI, *Wilhelm Maximilian Wundt (1832 - 1920). Leben, Werk und Persönlichkeit in Bildern und Texten.*, Deutscher Psychologen Verlag, Berlin, 1995 ; R.W. RIEBER-D.K.ROBINSON , *Wilhelm Wundt in History: The Making of a Scientific Psychology*, Dordrecht: Kluwer, 2001 ; Serge NICOLAS, *Psychologie de W. Wundt (1832-1920)*, L'Harmattan, Paris, 2003 ; Horst GUNDLACH, « Wilhelm Wundt (1832-1920). La science des faits de conscience », *Sciences Humaines*, Hors-série n° 7, septembre-octobre 2008.

Hermann von Helmholtz et a donné des cours sur la psychologie du point de vue des science naturelles (*Psychologie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt*). Or, si la psychologie de Wundt et celle de Brentano sont éloignées dans leur principes, il va de soi que le « point de vue empirique » brentanien ne coïncide pas « au point de vue des science naturelles » auquel Wundt fait appel, nonobstant la thèse de Brentano, qu'il soutient pendant les années de Würzburg, selon laquelle la véritable méthode de la philosophie n'est rien d'autre que celle des sciences de la nature. On pourrait penser que la psychologie de Wundt s'appuie sur la médecine et la physiologie, tandis que celle de Brentano s'inspire fortement de la philosophie. Mais cela constitue une vulgarisation sommaire du rapport Brentano-Wundt. Il n'y a pas dans leur œuvre une question de matérialisme plus ou moins assumée, c'est loin d'être l'élément qui fait la différence entre eux. Il y a beaucoup plus de nuances que cela dans leur rapport intellectuel.³⁰² En réalité, même la psychologie de Wundt a un fondement philosophique, tout comme celle de Brentano.³⁰³ Sauf que pour Brentano, les phénomènes psychiques ont des prémisses ontologiques. Psychologie et métaphysique chez Brentano sont strictement liées. « empirique » signifie en fait « aristotélicien » chez Brentano, c'est-à-dire « d'un point de vue de l'objet » ou « des faits psychiques », qui sont la manifestation d'une positivité. La notion de « phénomène » surgi d'un mélange conceptuel : de Comte, Brentano récupère le concept en tant que manifestation positive d'un fait observable, d'Aristote il récupère l'usage de *phainomenon* en tant que point de départ de l'analyse. Une psychologie n'est pas une science des lois, qu'elles soient matérielles ou formelles, de l'esprit ou des processus psychiques. La psychologie de 1874 de Brentano est donc une psychologie qui regarde les résultats de la science mais sans la volonté de se fonder sur elle. La question du psychologisme se fonde précisément sur ce point. Le projet d'une psychologie descriptive chez Brentano vise à une philosophie de l'esprit sans psychologie. L'idéal de la psychologie brentanienne peut être compris par la confrontation, notamment, à la psychologie d'inspiration kantienne de l'école de Marburg. P. Natorp, par exemple, consacra deux ouvrages à la psychologie : *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888) et *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912). Or si, à la différence de Wundt, Brentano soutient un idéal de psychologie de type non-psychologiste, ce qui le différencie de Natorp est plus subtil mais non moins remarquable. La psychologie de Natorp est plus une psychologie de la loi objective (*Gesetz*)

³⁰² Edward B. TITCHENER, « Brentano and Wundt: empirical and experimental psychology. » *American Journal of Psychology* 32, 1921, p.108-20

³⁰³ Thomas MISCHER, « Wundt and the conceptual foundations of psychology », *Philosophy and Phenomenological Research* 31(1), 1970, p. 1-26.

que des objet, dans les sens du formalisme kantien.³⁰⁴ L'idéalité des conditions de validité des lois des phénomènes psychologiques est la réponse de Natorp au subjectivisme psychologiste. La possibilité d'une psychologie descriptive ne vise pas seulement à la neutralisation de tout naturalisme, mais aussi de toute forme de transcendantalisme. C'est dans cette perspective que s'est opérée la naissance de la phénoménologie, précisément entre une psychologie transcendantale et une psychologie aristotélicienne dont les prémisses théoriques résident notamment dans cet ouvrage de 1867. Une psychologie aristotélicienne est donc la prémisse conceptuelle pour fonder une psychologie moderne sans une notion forte de sujet, qu'elle soit matérielle et sensible (comme chez Wundt) ou formelle et transcendantale (comme chez Natorp). C'est la manière dont nous nous proposons de faire l'analyse de la dissertation brentanienne au sujet du traité de l'âme d'Aristote. Ce qui nous intéresse dans cette interprétation d'Aristote, c'est l'utilisation de la théorie de la perception d'Aristote pour introduire le concept d'intentionnalité par les figures de l'immanence psychique et de l'« objectivité » mentale. Nous avons expliqué pourquoi le fait de parler d'une « psychologie » chez Aristote nous semble une expression malheureuse. Qu'est-ce que Brentano entend exactement par « psychologie »? Nous avons déjà répondu : son but n'est pas de démontrer une « psychologie sans âme », mais plutôt de décrire une philosophie de l'esprit sans psychologie. Il l'appellera « psychologie descriptive » ou « phénoménologie ». Kraus, pour la publication du *Nachlass*, lui donnera le nom de « phénoégnosie » en raison du fait que le terme « phénoménologie » était déjà employé par Husserl. Or, il va de soi que le texte d'Aristote est, à son avis, le texte de référence centrale et nécessaire à la poursuite de son objectif. On a montré comment la question catégorielle ne trouve pas sa réponse dans la métaphysique seule, étant donné que la définition de la substance dépasse la connaissance métaphysique. C'est une connaissance transcendantale. Mais dans ce contexte brentanien l'adjectif « transcendantal » est synonyme de « psychologique ». Seule l'âme, en effet, peut saisir l'essence d'une chose. Voilà le point de connexion entre métaphysique et psychologie. C'est pourquoi pour Brentano, le *De Anima* n'est pas un texte de psychologie au sens moderne, mais bien un texte d'esthétique et de noétique. L'importance de cet ouvrage dans le *Corpus* aristotélicien, pour Brentano, repose donc sur sa capacité à nous donner une théorie générale de la cognition qui ne se rattache pas ni aux théories transcendantales kantienne, ni

³⁰⁴ Natorp va identifier la loi à l'idéalité dans *Platos Ideenlehre Eine Einführung in den Idealismus* (1903). Sur la psychologie de Natorp, cf. Gianna GIGLIOTTI, « Objekt und Methode: Das Problem der Psychologie in Natorps Philosophie », in Peter A Schmid, *Grenzen der kritischen Vernunft*, Basel, Schwabe, 1997, p. ; voir aussi GIGLIOTTI., *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli, 1989

aux théories empiriques post-huméennes, toutes deux en vogue en Allemagne à l'époque.³⁰⁵ Le commentaire de Brentano n'est pas un simple commentaire, mais un exposé systématique, une nouvelle synthèse. Certes, Brentano s'inspire d'Aristote, mais on peut dire qu'il repense sa philosophie en fonction de l'évolution ultérieure de la réflexion psychologique et du développement des sciences positives. C'est pourquoi Brentano interroge l'ancien texte aristotélicien, pour y chercher les fondements d'une théorie de la connaissance. Or, sur ce point il faut avancer avec prudence, car affirmer que le *De anima* d'Aristote est un texte de théorie de la connaissance, c'est dire qu'on peut montrer, chez Aristote, comment la théorie de la perception est liée à celle de la vérité et du jugement. Ainsi le *De anima* devient le siège de l'intuitionnisme aristotélicien dans la philosophie de la connaissance. Si les sens sont pris comme sources primaires pour la connaissance du monde, comme Aristote l'affirme dans les *Secondes analytiques* (II, 19, 100 a 10), la thèse philosophique centrale, par conséquent, c'est que pour Aristote la perception est une forme de connaissance. La *Wahrheitslehre*, chez Aristote, a deux pôles : une théorie gnoséologique où la vérité a une valeur antepredicative (*De anima- Secondes analytiques*) et une vérité de type logique fondée sur le rapport entre proposition et état de chose (*De Interpretatione*). La tradition phénoménologique privilégie la vérité par intuition de type non-discursive où les objets saisis par la perception sont des objets non-propositionnels et sont sources primaires de la connaissance du monde. C'est pourquoi la théorie de la connaissance en phénoménologie remonte à l'Aristote psychologue à travers, évidemment, l'interprétation de Brentano.

§ 2. Brentano interprète du *De anima*

Ce n'est pas notre tâche ici de faire l'analyse de la théorie de la vérité chez Aristote, mais de comprendre le rôle de ce texte dans la réflexion brentanienne.³⁰⁶ Néanmoins, c'est Brentano lui-même qui nous donne l'impression d'interpréter le *De anima* comme un traité de gnoséologie, quand il déclare que pour compléter le concept obscur de *nous poietikos*, on peut utiliser comme source la doctrine des *Analytiques*, notamment des *Secondes Analytiques*.³⁰⁷ Par conséquent, le *De anima* est un texte qui montre une théorie sur l'origine de nos premières cognitions intellectuelles (*Entstehen unserer ersten geistigen Erkenntnisse*). La lecture de Brentano est une lecture standard conforme à la scolastique et d'autres lectures

³⁰⁵ Sur les théories de la connaissance dans le contexte allemand, cf. Stefano POGGI, *I sistemi dell'esperienza*, Bologna, Il Mulino,.

³⁰⁶ Pour une analyse de la vérité chez Aristote voir Ernst TUGENDHAT, « Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles », *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1992, p.255; et l'ouvrage de Paolo CRIVELLI, *Aristote on Truth*, Oxford, OUP, 2007.

³⁰⁷ *PdA*, p.38-39

contemporaines,³⁰⁸, au centre duquel il y a aussi bien l'intellection des intelligibles (question noétique) que la question du rapport entre la connaissance sensible (*Sec. an.*, II, 19) et la connaissance de l'âme par les images (*De an.*, II) (question esthétique) mises en rapport par le processus d'abstraction³⁰⁹ (rapport entre le noétique et la perception sensible). En vue de comprendre l'opération de lecture de Brentano, il ne sera pas inutile de remarquer que le texte d'Aristote n'est pas forcément un texte de gnoséologie, une *Erkenntnislehre*. C'est, en effet, ce que nous rappelle Heidegger, dans un cours du semestre d'hiver donné à Marburg entre 1923/24³¹⁰. Selon Heidegger, le contenu du *De anima* n'est ni psychologique, ni gnoséologique. D'après le philosophe allemand, dans cet ouvrage, le sujet qu'Aristote aborde est « l'être de l'homme dans le monde ». Pour Heidegger il faut lire le texte aristotélicien sur un niveau ontologique, en dehors de toute question de représentationnelisme impliqué dans chaque psychologie et théorie de la connaissance.³¹¹ Le but de Heidegger est évident: détacher la philosophie des catégories gnoséologiques classiques pour la refonder sur la base de l'ontologie fondamentale, mode opératoire ayant pour cible même, Kant et la *Critique de la raison pure*, comme on sait. Même si Heidegger ne cite pas l'ouvrage de Brentano, il convient de s'arrêter un instant sur ce point puisque Heidegger nous donne une remarque qui pourrait nous être précieuse. Si Heidegger vise, dans le contexte de Marburg, la destruction de toute philosophie entendue comme théorie de la connaissance, il souligne par là, à la fois sa prise de distance de Husserl et du développement de sa phénoménologie in réaction avec le cartésianisme et le transcendantalisme. « Mein Brentano ist der des Aristoteles! » (Mon

³⁰⁸ Cf., par exemple, Martin ACHARD, *Épistémologie et pratique de la science chez Aristote. Les Seconds analytiques et la définition de l'âme dans le De anima*, Klincksieck, 2004.

³⁰⁹ cf. *UA*, 7-20 « En concernant la doctrine du *nous poietikos*, je crois avoir prouvé dans ma psychologie d'Aristote de manière non moins certaine [par rapport à son ouvrages *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*] que, en dehors des disciples immédiats d'Aristote, seuls Albert et Thomas d'Aquin et, dans la mesure où nous en avons connaissance, aucun avant eux et, indépendamment d'eux, aucun après non plus, ne l'aurait interprété correctement. (tr. fr. A. Baillot, BRENTANO, *Sur Aristote* (1893), in *Aristote au XIXème siècle*, op. cit. p.300). Sur les sources, on rappelle que, chez Avicenne « la psychologie aristotélicienne a été interprétée dans le sens du néoplatonisme : Avicenne insiste sur le caractère immatériel de l'âme humaine, sur son immortalité et sur la transcendance de l'intellect agent. »[...] « L'image de l'homme telle qu'elle ressort du traité d'Avicenne est indéniablement plus spiritualiste que celle du Stagirite; c'est pourquoi elle sera accueillie avec sympathie, dès le treizième siècle, par l'Occident chrétien », (G. VERBEKE, « Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne », in *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Louvain, Peeters, 1972, p.1).

³¹⁰ HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 17, éd. F.W. Von Herrmann, Frankfurt.a.M., 1994.

³¹¹ Toujours dans un cours de Marburg (été 1926) Heidegger utilisera pour ce texte aussi la définition de « ontologie de la vie ». En effet, il écrit : « Aristote a exposé les premiers traits fondamentaux d'une ontologie de la vie dans son traité *Peri psyche*. Il est complètement erroné d'y voir une psychologie ou encore de le désigner sous ce titre. », in Id. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 22, 1993, p.182; tr. fr. par A. Boutot, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 2003, p.201.

Brentano, c'est celui d'Aristote!) observera encore Heidegger³¹², c'est-à-dire ce n'est pas le Brentano de Husserl. Ce que le jeune Heidegger cherche est une philosophie orientée sur les choses mêmes. Il va de soi qu'un texte comme le *De anima* dans l'interprétation de Brentano peut être considéré comme le fil conducteur qui permet de se débarrasser des concepts méthodologiques et critiques de type psychologique de son temps, qui ont conditionné la nature même de la philosophie au détriment du psychologisme, en les substituant avec des concepts ontologiques.³¹³ La cible polémique de Heidegger à Marburg est claire: neutraliser l'idée que l'essence de la philosophie dans sa structure fondamentale soit réduite à la connaissance par le jugement apophantique. La structure du jugement prédicatif n'est pas, selon Heidegger, la structure fondamentale qui déploie l'être de l'étant. Comment tout le monde sait, il s'agit de l'intentionnalité en tant que structure de mise-en-rapport directe de l'être à l'esprit par une manière pré-catégorielle.³¹⁴ Mais cette opposition entre jugement prédicatif et jugement de position - ce dernier conquérant une place plus fondamentale et originaire par rapport à la connaissance du monde - Heidegger la doit au génie de Brentano. Pourtant, on peut bien se demander si la lecture de Brentano du *De anima* est une lecture ontologique? Une réponse satisfaisante à cette question est une partie centrale de notre enquête sur l'intentionnalité chez Brentano, s'il est vrai que, comme plusieurs savants le soutiennent, la psychologie d'Aristote est le lieu de sa théorie de l'intentionnalité.³¹⁵ Toutefois, il faudrait garder une certaine distance méfiante par rapport au bon interprète intelligent qui voudrait nous montrer, d'emblée, combien l'Aristote psychologue de Brentano ressemble, en dernière analyse, à celui, herméneutique de la facticité évoquée par Heidegger comme une introduction à la phénoménologie. L'attitude critique, au contraire, doit nous montrer que l'enjeu de ce texte, en effet, se trouve dans cette question d'interprétation gnoséologique, qui est tout à fait dépendante de la tradition thomiste que Brentano, par un geste innovateur, lie à l'ontologie de l'intentionnalité par le concept d'« objectif ». C'est ici, à

³¹² HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 15, *Seminare*, Frankfurt a.M., Klostermann, p.385-386; trad. fr. *In Questions IV*, Paris Gallimard, p.323. Courtine observe : « il faut soutenir, contre Heidegger, qu'il n'y a qu'un Brentano: c'est le Brentano d'Aristote! » (COURTINE : « L'aristotélisme de F. Brentano », op.cit. p.21).

³¹³ Cf. aussi le cours à Marburg du semestre d'été 1924, notamment §9 « Das Dasein des Menschen als psyche: Sprechendsein (*logos exein*) und Miteinandersein (*koinonia*)(Pol. A2, Rhet. A 6 und 11) » in HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2002

³¹⁴ Sur la centralité du concept de l'intentionnalité pour la phénoménologie chez le jeune Heidegger, voir le cours de Marburg...

³¹⁵ Cf. Victor CASTON, «Aristotle and the Problem of Intentionality », *Phil. and Phen. Research*, LVIII, 2, 1998, p.249-298; même si selon Caston le véritable lieu de l'intentionnalité chez Aristote n'est pas la sensation, mais plutôt l'imagination. Écrit Caston: «Yet Brentano was right to look to Aristotle. [...] His own account, though, is not to be found in his theory of sensation, as Brentano and others thought. On the contrary, Aristotle regards this theory as inadequate to the task and goes on to argue for a distinct new ability he calls «phantasia» precisely in order to solve the difficulty».

nos yeux, que se situe la difficulté, et le rapport avec la psychologie de 1874, et même du brentanisme en général : la difficile coïncidence entre, d'une part, une philosophie professée être orientée au réalisme, où la sémantique et la logique sont simples expressions du réel, n'ont donc rien à dire sur celui-ci (la pensée n'a pas de contenu) – position qui amène une théorie de la connaissance passive et réceptive; et, d'autre part, l'intentionnalisme représentationaliste qui évoque un rôle actif de l'esprit par rapport au monde où la perception est censée être une forme de connaissance impliquant le vrai et le faux. La figure de l'immanence de l'*objectité* n'est rien d'autre que le lieu conceptuel de cette rencontre entre connaissance et intentionnalité. Mais, pour que la perception ait un rôle épistémique – stratégie impliquant une structure intime partagée entre l'acte de perception et l'acte de prédication – il faut, nous semble-t-il, imaginer l'âme comme quelque chose de désincarnée. Pourtant, l'âme chez Aristote, avant d'être « esprit », est quelque chose de relié au vivant et au mouvement. Aristote dit: « Maintenant, en effet, ceux qui parlent de l'âme et font des recherches à son sujet semblent examiner l'âme humaine seule » (*De anima*, 402 b 3-5). Gilbert Romeyer Dherbey commente « l'âme humaine par suite n'est pas abordée comme subjectivité, intériorité ou pensée pure et abstraite. Puisqu'elle est vit, elle est l'âme d'un corps; elle est, originairement et ontologiquement, incarnée ».³¹⁶ Cette « incarnation » n'a rien à voir avec l'idée d'une conjonction de l'âme avec le corps (et peut-être qu'ici, parler d' « incarnation » dévie la lecture d'Aristote puisque ce concept implique la possibilité d'une « désincarnation » de l'âme après la mort, tandis que chez Aristote cet hypothèse est fortement réfutée³¹⁷). L'idée d'une conjonction sans raison est précisément le reproche qu'Aristote fait à la doctrine de l'âme contenue dans le *Timée* de Platon.³¹⁸ Pareille à une

³¹⁶ Gilbert ROMEYER DHERBEY, « Préface », in *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, op. cit. p. 6

³¹⁷ cf. *De an.* II, 2, 414 a, 15 : « En effet, la substance, avons-nous dit, peut se prendre en trois sens: d'une part la forme, e l'autre la matière, enfin le composé (la matière étant puissance, la forme entéléchie). Or puisque le composé est l'être animé, ce n'est pas le corps qui est l'entéléchie d'un corps donné. Aussi est-ce à juste raison que, selon certains penseurs, l'âme n'existe pas sans un corps et ni ne s'identifie à un corps quelconque : elle n'est pas un corps, en effet, mais quelque chose du corps, et c'est pourquoi elle se trouve dans un corps, et dans tel corps déterminé. On ne peut donc, à la façon de nos devanciers [probablement l'école pythagoricienne] la faire entrer dans un corps et l'y adapter sans préciser aucunement la nature et la qualité de celui-ci : l' montre, au contraire, que que n'importe quoi ne peut recevoir n'importe quoi » (trad. Barbotin) « τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἶπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν, τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἐμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματος τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴτ' ἄνευ σώματος εἶναι μῆτε σῶμά τι ἢ ψυχῆ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δὲ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρημον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν. » Le même passage est cité par Brentano, cf. *PdA*, p. n.40.

³¹⁸ *Ibid.* I, 3, 407 b, 13. L'opinion de B. Smith selon laquelle l'intentionnalité chez Aristote a la fonction de mettre en relation deux royaumes, celui de l'âme et celui de l'esprit, nous semble simplement erronée par rapport au texte aristotélicien. Cf. « We are to imagine two realms, of soul or mind, and of matter, the two related by what we shall come to call 'intentionality' », Id. *Austrian Philosophy*, op. cit., p. 36.

chose réelle composée d'une forme et d'une matière, l'analyse de l'âme n'est pas moins réelle que l'analyse d'une chose puisqu'elle n'est que la forme d'un corps matériel. Mais d'un corps vivant et en mouvement. L'âme, chez Aristote, est une forme (*eidos*) « engagée » dans le monde. Cet « engagement », qui n'est que continuité d'être avec les plantes et les animaux sur différents niveaux, qui ont trait à la nourriture et la reproduction, et capable en plus dans le cas des humains d'imaginer, de désirer et de s'apercevoir, nous semble très proche à la formule de Heidegger, l'« être de l'homme dans le monde », définition d'une structure ontologique et non épistémique.³¹⁹ D'ailleurs, Heidegger n'était pas le seul à avancer une interprétation non-gnoséologique du *De anima*. Le philosophe britannique David W. Hamlyn a suggéré, lui aussi, la proposition d'une interprétation différente, d'orientation wittgensteinienne du texte d'Aristote.³²⁰ Même selon Hamlyn, le *De anima* n'est pas un texte épistémologique ou de théorie de la connaissance. C'est une erreur des interprètes médiévaux qui en ont tiré une théorie de l'abstraction et de l'intuition. En fait, Aristote développe ces questions dans les *Analytiques* où il s'occupe de la définition de la science. Hamlyn suggère l'idée que le contexte du *De anima* n'est pas épistémique parce qu'Aristote n'a pas du tout pour but d'établir des principes de la connaissance. Il ne dérive pas de théorie à partir de l'infailibilité des sens. Toutes les observations d'Aristote ne sont que des descriptions des faits empiriques concernant l'activité de la pensée et de la sensation. C'est juste une description des actes de l'esprit, dans la même mesure que, dans les traités sur les animaux, il décrit les fonctions des organismes vivants. Aristote est plus un observateur de l'âme humaine qu'un scientifique de l'esprit. Il faut ajouter, cependant, que cette thèse interprétative n'est pas particulièrement répandue parmi les savants aristotéliens. Les connexions entre le *De anima* et les *Seconds analytiques* sur le rôle de la perception dans la connaissance sont pourtant assez remarquables. Surtout en ce qui concerne l'usage du concept de « vérité ». Par exemple lorsqu'Aristote distingue entre la perception et l'imagination, il observe:

« Les perceptions sont toujours vraies mais les apparences sont largement fausses. De plus, nous ne disons pas qu'il nous apparaît [ou que nous imaginons] que ceci est un homme quand précisément nous actualisons [notre perception] à propos de l'objet

³¹⁹ *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, op. cit., p. 201 : « C'est précisément la première appréhension phénoménologique de la vie qui a conduit à l'interprétation du mouvement, et a rendu possible la radicalisation de l'ontologie. Comment cette ontologie se répercute-t-elle en général sur l'explication de la structure du vivant? Il faut souligner là encore avec force que beaucoup de choses, qui sont aujourd'hui devenues courantes pour nous, ont du d'abord être arrachées aux phénomènes par Aristote en allant contre des théories dogmatiques qui circulaient déjà à ce sujet, ou bien contre des interprétations conceptuellement insuffisantes ».

³²⁰ David W. HAMLYN, *Aristotle's account of «aesthesis» in the «De Anima»*, «Classical Quarterly», (1959), p. 6-16. Voir aussi sa traduction et commentaire du *De an.*, ARISTOTE, *De Anima*. Books II and III, Translated by D. W. Hamlyn, Oxford, Clarendon Press, 1968.

sensible en question. Bien plutôt, quand nous ne le percevons pas actuellement [ou clairement], alors notre perception est soit vraie soit fausse »³²¹

Un autre interprète, Robert Bolton, remarque: « La discussion sur la perception menée par Aristote dans le *De Anima* reflète de façon très claire ce qu'il dit de la perception dans les *Secondes analytiques* II, 19. L'une des toutes premières choses qu'il dit dans le *De anima* sur la perception, c'est que contrairement à la connaissance scientifique (*episteme*), c'est un pouvoir que nous pouvons actualiser pour acquérir la connaissance directement dès notre naissance sans apprentissage préalable. L'actualisation de la connaissance scientifique, au contraire, c'est-à-dire le fait de fournir à l'esprit la connaissance scientifique et de nous en servir, requiert un apprentissage préalable pour acquérir la connaissance qu'alors nous pouvons fournir à l'esprit et utiliser »³²²

Ce que Bolton souligne, ce n'est rien d'autre que la perception n'est pas une connaissance, mais bien plutôt que, à la différence de la connaissance scientifique qui est une connaissance discursive et indirecte, la connaissance par perception est, au contraire, directe. La perception a un pouvoir inné de *krisis*, c'est à dire de discrimination et de jugement (II, 6, 418 a 14-16; 11, 424 a 5-10; III, 2, 426). « La perception, écrit Bolton, effectue *directement* les discriminations dans la forme des jugements de fait qui fournissent le fondement des étapes suivantes de l'apprentissage inductif des principes décrit dans les *Seconds analytiques* »³²³.

Si nous nous sommes attardés sur ce point herméneutique qui concerne le *sens* du *De anima*, c'est parce que l'interprétation et la présentation philosophique de cet ouvrage du corpus aristotélicien est, à nos yeux, capital pour la notion d'intentionnalité chez Brentano, ainsi que pour la compréhension de sa théorie de la perception et de la signification. En vue de comprendre la physionomie propre de la doctrine psychologique de Brentano centrée sur l'intentionnalité, il importe de s'interroger sur le thème qu'il aborde dans ce texte de passage, mais tout à fait capital à son développement philosophique. Quel est, en somme, le contenu qu'il choisit de donner à son commentaire? Brentano répond dans son *Introduction* à l'ouvrage : en considération de tout système de philosophie, la *théorie des facultés de la connaissance* mérite une attention prioritaire; pas seulement parce que son objet n'est que

³²¹ *De an.*, III, 3, 428 a 11-15: « εἶτα αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασῖαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἀνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθῆς ἢ ψευδῆς ».

³²² Robert BOLTON, « Scepticisme et véricité de la perception dans le *De anima* et la *Métaphysique* d'Aristote », in *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, op. cit., p. 302

³²³ *Ibid.*

l'objet le plus sublime dont l'esprit de l'homme puisse viser, mais surtout parce que c'est en jugeant cette partie de la philosophie, qu'on peut juger tout le système, car « les différences caractéristiques des systèmes mêmes, pris dans leur unité, se manifestent, avec plus d'évidence, par la diversité des théories de la connaissance ».³²⁴ Pour Brentano le traité d'Aristote est une « théorie psychologique de la connaissance » (*psychologischen Erkenntnislehre*).

Le fruit de cet héritage se manifesterà dans les *Recherches logiques* de Husserl à travers sa transformation préalable dans les cours de Vienne de psychologie descriptive où Brentano, presque à l'opposé de celle-ci, adopte une théorie de la perception imprégnée par le lexique cartésien. Toutefois, la perspective, aux yeux de Brentano, est la même : le domaine scientifique, au fond, se partage entre une connaissance directe et une connaissance indirecte, une connaissance non-discursive et une connaissance conceptuelle, une connaissance claire et évidente et une connaissance obscure. Ces catégories dyadiques de type épistémologique - direct-indirect, clair-obscur – seront à la base de sa théorie de la connaissance, des concepts et des intuitions, que nous analyserons par la suite. En tout cas, le fait que Brentano ne remarque jamais la distance entre les fondements de l'épistémologie aristotélicienne et ceux de la gnoséologie cartésienne, en entrelaçant souvent leur vocabulaire, s'inscrit dans sa formation du discours sur la nature de l'âme chez Aristote. A notre avis, il ne s'agit pas ici d'une évolution de l'aristotélisme à l'intellectualisme cartésien, mais bien plutôt d'une superposition des deux.

Pour retrouver la seuil de l'intentionnalité dans la *Psychologie d'Aristote*, il faut regarder la théorie de la sensorialité chez Aristote, à savoir le concept d'*aisthèsis*³²⁵. Or, par rapport à tout ce que nous avons dit concernant l'interprétation de ce texte, nous suggérerions qu'il y a, en effet, une double nature dans la façon brentanienne de le lire. Pour Brentano (1) s'il est vrai que, d'une part, le *De anima* est un texte gnoseologique pour la partie qui concerne l'abstraction des universaux et la connaissance des singuliers par le rôle du *nous poietikos*, une lecture donc tout à fait conventionnelle qui concerne la noétique aristotélicienne, il n'est pas moins vrai d'autre part, que (2) il y a une sorte d'interprétation ontologique *in nuce*,

³²⁴ «Bei der Betrachtung eines jeden philosophischen Systemes verdient die Lehre von den Erkenntniskräften eine ganz vorzügliche Aufmerksamkeit; nicht allein darum, weil ihr Gegenstand zu dem Erhabensten gehört, womit der Geist des Menschen sich beschäftigen kann, und weil viele der wichtigsten Fragen, namentlich die Frage nach der Unsterblichkeit unserer Seele, mit diesen Forschungen in innigem Zusammenhange stehen, sondern auch darum, weil in diesem mehr als in anderen Theilen für jede Philosophie ein sicherer Massstab zur Beurtheilung des Ganzen gegeben ist, und in den Verschiedenheiten der Erkenntnislehren die charakteristischen Unterschiede der Gesamtsysteme selbst auf's Klarste zu Tage treten », PdA, p.1

³²⁵ Sur la sensibilité chez Aristote, Wilhem. WELSCH, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

suggérée par Heidegger, dans la façon même dont Brentano interroge la nature de la sensation chez Aristote comme une observations des faits (phénomènes) qui arrivent dans le rapport entre le corps et le monde. La structure de la sensation est, en effet, selon Brentano, le siège de l'intentionnalité chez Aristote. Mais, au-delà de l'interprétation, correcte ou incorrecte, Brentano ici relie *le contenu de la perception, enfin une notion épistémique, de la structure de l'intentionnalité, que nous avons montré être de nature métaphysique, par l'opération de l'immanence psychique*. L'inhérence et la prédication, que nous avons mis en lumière dans la dissertation de 1862, rejoignent une autre forme de relation: l'immanence. Ainsi, la relation entre le *percipiens* et le *perceptum*, qui est une structure de la sensibilité, par le sens interne, est décrit en tant que structure ontologique, à savoir réelle. La notion centrale est celle d'ἐντελέχεια, d'actualisation, d'acte accompli, de plénitude réelle : l'âme, écrit Aristote, est l'entéléchie première d'un corps naturel possédant la vie en puissance (ή ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος, *De an.*, II, 1, 412 a, 27-28). La nature de cette plénitude est le concept sans lequel l'acte intentionnel peut être privé de sa référence réelle pour se réduire simplement à un acte psychologique. Or, si, en forçant le texte, nous traduisons par « remplissement », nous avons là un prodrome conceptuelle de la *visée*. Voilà que, si on ignore la connexion intime entre ces deux concepts, l'intentionnalité brentanienne peut être à juste titre reprochée de mentalisme, voire de psychologisme. Pourtant, la distinction entre cette « plénitude » en visant à rien mais simplement « orientée » vers le monde, nous empêche d'interpréter l'acte comme « satisfaction » ou « phénomène saturé ». Une pensée prudente, en revanche, tâchera toujours de mettre soigneusement en relation ces deux moments de la psychologie brentanienne.

§3. *Intentionnalité, forme de vie, immanence.*

La distinction catégorielle est une distinction au sein de l'être, comme on l'a dit. De cette distinction dépend tout secteur de la science. Mais, bien que les objets soient différents l'un de l'autre, et nous ne savons rien de plus précis sur chaque objet, sur chaque région de l'être, il reste le fait que chaque fois que l'on vise quelque chose, on a, en face de soi, un objet. Si les objets sont différents, le concept d'objet est le même. Et le concept d'objet est le premier objet de l'entendement humain. Or ce concept, pour Brentano, c'est le concept de substance. Ceci était le premier résultat de la dissertation de 1862. Le concept d'être (ou mieux, d'étant) demeure en tout objet, même si la plénitude de son contenu est diffracté par la différence de

chaque région de l'être . La connaissance de ce concept *maxime scibile* ³²⁶ concerne la psychologie. La psychologie donc n'est rien d'autre, dans le plan brentanien du savoir philosophique, que la condition de possibilité de la connaissance objective en elle-même. C'est pourquoi, dans la ligne de la doctrine scolastique de la *Trascendentia*, la psychologie d'Aristote selon Brentano est une gnoséologie et elle est strictement liée à la théorie des catégories, car cette forme de connaissance ayant la psychologie philosophique à sa base, n'a pour objet que ce qui n'a aucune catégorie au-dessus d'elle, dans laquelle elle pourrait être comprise. Le véritable objet de la psychologie, dans ce cas, n'est pas le fonctionnement de l'âme humaine, mais plutôt un *Transcendens* comme le concept de *ens* ou de *unum*. C'est pourquoi Brentano appelle son cours d'introduction à la philosophie, *Transcendentalphilosophie*. Kant n'a rien à voir ici avec l'usage de cet adjectif si peu brentanien: transcendantal. Ce qu'il oppose au scepticisme, pour introduire ses élèves à la connaissance du vrai et à une théorie de la certitude, concerne précisément cette signification philosophique de « connaissance transcendantale », connaissance de l'être en tant qu'objectivité même. Rien n'est plus originaire. Ceci est le lien entre psychologie et métaphysique, c'est aussi le lien entre la *Psychologie d'Aristote* et l'intentionnalité. Or, en ce qui concerne le statut de la référence intentionnelle, nous avons montré sa nature métaphysique en tant que relation d'inhérence, décrite dans la dissertation du 1862. Ici il ne s'agit plus de la relation d'inhérence, même si l'âme est une forme, mais plutôt d'une relation d'immanence. L'immanence est quelque chose qui concerne exclusivement le psychique. Elle est une notion psychologique. Si la relation d'inhérence est quelque chose à l'ombre de l'être, et l'*inesse* existe seulement *in alio*, et donc il n'a qu'une existence parasitaire, le statut de l'objet immanent coïncide ici avec la question épistémique : Comment recevons-nous la forme de l'objet ? L'objet mentale est ainsi un problème qui concerne l'esthétique et la noétique brentanienne, mais non directement l'ontologie. Le discours brentanien s'ouvre ici à la problématique de la relation entre *intuitio* et *intentio*. Pour ce qui concerne la genèse de la référence intentionnelle, mentionnons deux questions : (1) la première concerne la nature de la

³²⁶ « Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter : vel quia primo omnium sciuntur, sine quibus non possunt alia sciri; vel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque autem modo ista scientia [scil. Metaphysica] considerat maxime scibilia (...) Maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut est ens in quantum ens et quaecumque sequuntur ens in quantum ens », Duns SCOTUS, *Quaest. Sup. Met., Prologus*, 4 b, cit. tirée par, HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, tr. fr. par F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970, p. 48. Il nous semble que cette ligne univociste de lecture des catégories d'Aristote commence par l'interprétation de Brentano par l'analogie de référence à l'un, encore donc dans le socle thomiste, et sera poursuivie par Heidegger. Elle se retrouve enfin chez le dernier Brentano ayant désormais acquis une interprétation stricte de l'univocité. Il nous semble donc que la phénoménologie naît, moins dans la lignée du réalisme thomiste, que dans une certaine lignée scotiste.

forme, si elle est un concept gnoséologique ou ontologique. Nous montrerons qu'au centre de la *Psychologie d'Aristote* il y a la description générale d'un processus cognitif qui ne concerne pas la nature ontologique de la forme de l'objet perçu. Par conséquent, pour la deuxième question, (2) on se demandera si le statut d'être affecté de quelque chose peut être décrite déjà comme processus cognitif de type épistémique, à savoir si nos concepts sont déjà inclus dans la réception de la sensation. Dans ce cas, on peut emprunter à Brentano l'idée que la forme de l'objet n'est qu'un aspect conceptuel de l'objet, d'où on peut tirer la conclusion qu'il y a dans la représentation sensible déjà, des éléments conceptuels. Ceci est un point sensible qui touche l'interprétation de la théorie de la sensation d'Aristote, mais aussi de l'intentionnalité. Dans ce dernier cas, elle est destinée à être une relation entre le concept et l'objet. Mais, contre une interprétation conceptualiste de la sensibilité chez Brentano, aussi bien que chez Aristote, qui va aboutir à une idéalisation de la forme, on montrera que cette idée répugne au réalisme tant d'Aristote que de Brentano – même si certains passages chez Brentano peuvent suggérer un phénoménisme qui remettrait en cause sa profession de foi réaliste ou, en tout cas, une espèce de réalisme incompatible avec le réalisme direct aristotélicien.³²⁷ On reprendra et développera ces considérations par la suite dans la troisième partie de notre enquête, consacrée à la dialectique entre l'apparence et la réalité, il suffira ici de souligner que la question trouve ici sa première définition. Ce sera de cette manière que nous l'aborderons, en tant que discours autour de l'unité qui subsiste entre la sensation et son objet : Est-elle une unité idéale ou réelle, conceptuelle ou non-conceptuelle ?

§4. Perception, jugement, vérité

Avant de poursuivre la problématique interprétative de ces deux points, il faudra débarrasser le champ d'une équivoque à peine évoquée dans notre analyse des catégories. Il s'agit du lien que plusieurs philosophes ont vu entre l'usage du terme scolastique *esse obiectivum*, que Brentano fait pour clarifier la notion de *aistheton kat'energeian*, et la notion d'*on os alethes*, l'être en tant que vrai, déjà analysé par Brentano dans la dissertation de 1862. La raison de ce rapprochement tient au fait que l'être dans le sens du vrai serait une réalité objective, même s'il est dit « être » seulement dans un sens inauthentique. Selon cette vision, aussi bien l'*ens tanquam verum* que l'objectif aurait une racine commune: ils sont tous les deux réductibles aux *Gedenkendinge* ou *Nichtrealen*.³²⁸ C'est pourquoi aussi bien la

³²⁷ C'est l'avis de son interprète français, LUCIE GILSON.. (pp.141-152). Le point est toujours la notion de sensible en acte (*aistheton kat'energeian*) en tant que quelque chose dans l'esprit

³²⁸ Cf. Stefano BESOLI, « La formazione aristotelica del pensiero di F. Brentano » in BRENTANO *La psicologia di Aristotele*, trad. di S. Besoli, Bologna, Pitagora, 1989, p.X : « Pur non essendo ancora caratterizzata come

vérité que la forme sensible d'un objet reçu dans l'esprit, ont toutes deux un *status* ontologique singulier par rapport à ce qui existe en dehors de l'esprit. Le lien entre le *De anima* et la théorie de la vérité est envisagé dans le fait que si les objets sont perçus directement, ils sont vrais. Cette connaissance directe du vrai serait pareille, ou analogue, à la connaissance de l'objet immanent. Or, nous avons déjà montré quel est, à notre avis, l'origine de la problématique intentionnelle. Rappelons que l'être comme vrai est exclu chez Brentano d'une telle question par sa nature tout à fait logique. En revanche, la question de la référence intentionnelle surgit lors de la déduction catégorielle comme *inesse* de la substance. Nous pouvons remarquer alors qu'*a fortiori*, il sera correct de dire la même chose en ce qui concerne la forme de l'objet de la sensation comme *inesse* de l'âme en tant que substance animée.³²⁹ En effet, rien dans le texte nous autorise à connecter ces deux notions. Brentano n'évoque jamais l'être en tant que vrai, comme similaire ou en rapport de ressemblance ontologique avec l'*objectif*. Il est vrai que, dans le passage sur la connaissance comme *passio* qui ouvre la troisième partie de l'ouvrage où il fait l'analyse de l'âme sensitive (*De anima*, livre II) et donc de la sensation et de l'imagination, Brentano, pour nous expliquer son usage du concept d'*objektiv*, dans la note 6, nous renvoie au terme scolastique d'*esse obiective in intellectu*. Mais ce qui est reçu dans l'âme, est reçu par un processus d'assimilation à travers un passage de la matière à la forme, ou pour mieux dire, de la puissance à l'acte. Rappelons que dans la partie de la dissertation de 1862 au commentaire du livre Θ, il avait fait une proportion entre l'acte et la puissance et la forme et la matière : l'acte est à la forme ce que la puissance est à la matière sur le plan des choses.³³⁰ Et pour *energheia* il entend bien la

propriamente intenzionale, manifesta una netta alterità nei riguardi di quella realtà metafisica consegnata alla rappresentatività delle categorie aristoteliche »; « In accordo, d'altronde, con la sua interpretazione del dominio aristotelico dell'onos alethes, Brentano si sarebbe pertanto impegnato a riconoscere, in questa sua prima fase di pensiero, una molteplicità di modi d'esistenza, che si vuole per lo più funzionale a mantenere in vigore la classica dottrina delle relazioni fondata sull'esistenza di entrambi i termini ». Cf. aussi F. MODENATO, *Coscienza e essere in F. Brentano*, op.cit. 19-59; . Il faut faire attention ici à la différence entre *ens rationis* et *ens tanquam verum*.

³²⁹ En fait, selon Brentano l'âme n'est pas simplement substance, mais forme substantielle du corps. Cf. *PdA*, 55. Pour cette définition, Cf. Aristote *De an.* II, 1, 412 a 27 : « l'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie (tr. Bodéüs) ». Voir aussi 2, 414 a, 4 ; *Mét. Z*, 10 1035 b, 14 ; H, 6, 1045 b, 11. La définition est thomiste, et Brentano connaît bien la différence entre la définition de l'âme comme substance et de l'âme comme forme ou acte. La première est attribuée à Albert le Grand, la deuxième à Thomas d'Aquin. Cf. les leçons sur l'histoire de la philosophie, *GMPH*, 45 : L'âme de l'homme est ou bien substance (Albert le Grand), ou bien Forme (Thomas d'Aquin) (« Das Wesen der menschlichen Seele [ist] Substanz. (Albert) Die Seele [ist] Form, auch die menschliche Seele. (Thomas) »).

³³⁰ L'*on dunámei* joue un rôle capital dans la philosophie d'Aristote, tout comme le concept de *hyle* avec lequel en fait, il coïncide, tandis que l'*on energeiai* est une pure forme, ou du moins est actualisé par la forme. *MBS/54* Traduire *energeia* par acte ici ne rend moins obscur le concept de forme actualisée. Il ne faut pas concevoir l'acte de la pensée comme le résultat de l'action humaine, à savoir comme une espèce de processus cognitif analogue au processus de l'artiste qui transforme le bronze en statue, tel que la statue est en puissance dans le bronze avant d'être en acte, mais plutôt en tant que « présence » de quelque chose dans l'esprit. La chose, comme entéléchie se révèle à notre esprit dans son achèvement par une

Wirklichkeit. Si ce qui est en acte, est dit être en un sens authentique, comment est-il possible alors d'associer la nature de l'objet de la sensation à celle de l'être en tant que vrai, lui qui est dit être de façon tout à fait inauthentique ? Cela serait ici un passage bizarre de l'être en dehors de l'esprit – de ce qui est *wirklich* à ce qui *unwirklich* – un point sur lequel Brentano avait manifesté tout son désaccord. L'idée d'un glissement entre ce qui est en dehors de l'être, la vérité, le jugement, la logique, et ce qui est en dehors de l'esprit, la réalité en tant que telle, ne peut pas être attribuée à Brentano sans une grave distorsion de sa pensée.

En réalité, l'attitude de l'objet de la sensation n'a rien à faire avec le statut *intra mente* de la vérité. Ceux qui ont envisagé ce rapprochement ont pu le faire grâce à une maladroite superposition du registre gnoséologique au registre ontologique, en confondant les deux plans. L'être de la vérité n'est pas un être dans l'esprit, comme s'il était un être de type particulier, -il n'est pas un « être » du tout. La logique, domaine de la vérité, ne parle pas le langage de l'être, domaine de la métaphysique. Comme nous nous sommes efforcés de démontrer, le problème du dédoublement du sens du *Sein* réside dans la déduction des catégories et la théorie du *πρὸς τι*. L'*ens tanquam verum* n'est pas un *ens rationis*, car les *entia rationis* ont leur genèse dans la théorie de l'attribution. Brentano lui-même confirme notre reconstruction lorsque dans la conférence sur l'éthique en 1889, pour la notion de « référence intentionnelle à quelque chose » il renvoie à un passage du livre Δ sur la théorie des relations.³³¹

Bien sûr, il y a des raisons pour ce rapprochement. Certes, ce passage a pu induire en erreur les commentateurs, car il est presque identique au passage cité lorsque Brentano introduit la différence entre la pensée discursive et la pensée intuitive dans la réflexion sur l'être en tant que vrai.

Les phénomènes de la perception interne comme les formes sont caractérisés par le fait d'être évidents pour soi, suivant que les qualités sensibles soient les objets immanents des actes mentaux sensibles. Ils ont donc une existence simplement intentionnelle ou phénoménique, tandis que les actes directs vers les objets externes ou les données sensorielles

métaphysique de la présence. Ce sera cette interprétation qui conduira Brentano à rapprocher le concept de *Vorstellung* à celui cartésien et lockéen d'idée et ainsi à induire ses élèves à confondre ceci avec un langage quasi substantialiste - discours qui semble suggérer une tentative inachevée d'ontologie des idées, avec sa distinction entre contenu et objet encore inaccomplie. On reprendra cette question par la suite, cf. *infra* deuxième partie.

³³¹ *USE*, 16 : « Der gemeine Charakterzug alles Psychischen besteht in dem, was man häufig mit einem leider sehr missverständlichen Ausdruck Bewusstsein genannt hat, d.h. in einem subjektischen Verhalten, in einer, wie man sie bezeichnete, intentionalen Beziehung zu etwas, was vielleicht nicht wirklich, aber doch innerlich gegenständlich gegeben ist. » et dans la note 19 il précise : « Auch von dieser Lehre finden sich die ersten Keime bei Aristoteles, vgl. insbes., Metaph. Δ 15, 1021 a 29 ».

sont réels. Szredinicki dans son analyse de la théorie de la vérité chez Brentano, a soutenu l'idée que la multiplicité des modes d'existence, liée à la théorie des relations du premier Brentano, s'appuie sur le critère correspondentiste de la vérité fondée sur l'existence des deux termes de la relations. Ainsi, la théorie de la vérité semble être liée à la première formulation du concept de référence intentionnelle. Le point de convergence serait la perception, lieu du vraie et du faux, du jugement, et du rapprochement entre la représentation et la réalité. Apparemment, la perception est le banc d'épreuve de la relation entre la logique et l'ontologie.

Mais l'idée que si Brentano ici parle d'un être dans l'esprit, il en parle de la même façon qu'un être comme vrai, est une idée erronée. Surtout parce que les qualités sensibles lorsqu'elles devient objet (*Objekt*) d'un acte comme quelque chose de perçu, restent en tout point quelque chose d'inexistant, leur nature ne change pas. L'erreur consiste à considérer la perception comme le lieu du vrai et du faux, en interprétant donc des questions de psychologie comme des questions d'épistémologie. La structure de l'argument est le suivant:

- (a) Chaque acte mental est un acte intentionnel
- (b) la perception est un acte mental
- (c) la perception est par conséquent un acte intentionnel

Cela est la structure-clef d'une théorie intentionnaliste de la perception et elle reflète aussi la pensée de Brentano. L'argument qui connecte intentionnalité et connaissance est le suivant:

- (d) Tous les actes vrais ou faux sont des actes de jugement prédicatif
- (e) la perception peut être vraie ou fausse
- (f) la perception par conséquent est un acte de jugement prédicatif

Comme les actes de jugement sont des actes intentionnels, par (c) et (f) il résulte que la perception est un acte intentionnel de type prédicatif. Toutefois, pour Brentano, la perception est bien un acte intentionnel mais de type présentatif. Elle appartient au niveau de la *Vorstellung*. Les deux arguments n'ont donc aucune relation nécessaire. Ce geste anti-kantien de déplacement de la perception au niveau de la représentation modifie d'un coup la notion de connaissance, car une représentation n'est ni vraie, ni fausse, mais correcte ou non correcte par rapport au réel. La perception donc n'est pas une *opération* de l'esprit, mais un acte mettant en relation l'esprit et le monde au niveau ante-prédicatif de la conscience. L'erreur souvent commise par plusieurs philosophes est une erreur conceptuelle, lorsqu'ils définissent la perception comme un acte de l'esprit considéré comme une opération mentale. Mais le concept d'« acte » et le concept d'« opération » sont très différents entre eux, sinon même

opposés. « Acte » est un terme qu'on utilise lorsqu'on veut décrire une action qu'on ne peut pas répéter, ce sont de purs faits. « Acte » est un terme primitif qui ne peut pas être réduit ou analysé, mais on peut faire une analogie pour éclairer son usage. Si, par exemple, on prend les actes du langage, on ne dira pas qu'il sont des opérations du langage qui signifient quelque chose. Une opération est réitérable dans le temps, mais un sacrement comme le baptême, l'attribution d'un nom, une promesse, etc., sont des actes qui ne sont pas réitérables. Une fois que l'acte est accompli, selon des conditions données, on est baptisé, on est engagé réellement par une promesse. Un acte de langage *fait* quelque chose dans le monde, il n'est pas une pensée. Parler d'acte, c'est parler du réel; raison pour laquelle la notion d'acte mental chez Brentano est une notion métaphysique. Par contre la notion d' « opération » est une notion psychologique car une opération de l'esprit est un processus qui arrive seulement dans le domaine du mental. Si je décris un acte, par conséquent, j'ai décrit une chose; si je décris une opération cognitive, j'ai décrit une pensée. Pour Brentano la perception n'est pas une opération qui met en relation le monde avec une idée. La perception est un acte qui peut être satisfait ou pas, rempli ou pas. C'est pourquoi chez Brentano, la notion de vérité au sens épistémique ne peut pas être associée à l'activité perceptive. L'actualisation de l'objet par la sensation n'est pas une opération simplement gnoséologique. Ici, au lieu de la vérité, il faudrait plutôt parler d' « accomplissement » de l'acte. C'est pourquoi la notion de ἐντελέχεια est capitale pour comprendre sa psychologie.

L'expression, en effet, « existence simplement intentionnelle ou phénoménique » est ambiguë. Le froid, le chaud, la couleur, le ton, n'existent pas en soi et pour soi ni en dehors de l'esprit, ni au dedans. Le froid existe comme qualité d'une substance, on l'a compris depuis l'analyse de la relation substance-accident, en tant qu'inhérence d'une substance. Lorsque le froid est objet d'un acte, il ne passe pas d'un état d'inexistence à un état d'existence intentionnelle. Comment cela pourrait-il d'ailleurs arriver? *Ex nihilum nihilo*. C'est plutôt *la forme* du froid qui passe de la puissance à l'acte et elle devient ainsi forme ou *objekt* de l'esprit, c'est-à-dire quelque chose de perçu, et non pas l'existence du froid. Certes, il y a ici toute la difficulté de la doctrine aristotélicienne de l'assimilation de la forme, mais le fait de traduire des questions strictement gnoséologiques par un vocabulaire ontologique n'aide pas à faire plus de lumière dans l'obscurité. L'existence et l'inexistence n'ont rien à faire dans cet enjeu, plutôt ils constituent la distinction matière-forme qui fait justement problème. Nous retrouverons encore la même question dans la *Psychologie* de 1874 dans le passage sur l'intentionnalité où Brentano introduit la notion d'objet immanent. Nous

remarquerons, finalement, que si l' « objectif » avait une forme d'inexistence quelconque, au moment où il vient à l'esprit, il passerait de l'inexistence à l'acte en devenant un objet inexistant en acte – un fait assez curieux. Brentano avait distingué soigneusement chez Aristote la possibilité de penser une chose de l'être en puissance.³³² Même si le terme de *dunatón* est équivoque, Aristote connaît bien la différence : du concept de possible en tant que modalité il parle dans le *De Interpretatione*, mais cet usage du concept ne s'apparente en rien à ce qu'il appelle *òn dunámei*. La possibilité est quelque chose qui demeure toujours dans l'esprit, tandis que la puissance est une parmi les noms véritables de l'être.

Nous devons rappeler afin que si la vérité est une question épistémique, la connaissance dans toute sa portée n'est pas seulement de type épistémique. Il y a aussi une connaissance des entités non-empiriques : nous avons vu dans le cas de la définition de la substance que cette connaissance n'est ni vraie ni fausse, mais bien saisie ou mal saisie. Le lieu député de la vérité, par contre, est dans la structure du jugement, les rapports parmi ses parties, les concepts, en relation avec les choses. C'est une conception logique de la vérité de type correspondentiste. Or, la question qui nous intéresse est la suivante : la réception de la forme d'un objet est-elle une question gnoséologique ou ontologique ? Notre position au fond, c'est que le *De anima* ne concerne ni des questions de théorie de la connaissance, ni des questions d'ontologie. Ainsi, disons, que la forme que nous recevons n'est pas quelque chose, mais qu'elle est *dans* quelque chose, dans le sens notamment que nous *avons* dans l'esprit la forme de l'objet sans la matière. Dans ce cas, la notion de *inesse* de la substance apparaît comme la plus appropriée pour expliquer la nature de cette opération cognitive. Il nous semble plus vraisemblable d'admettre que, lorsque Brentano récupère la notion de référence intentionnelle d'après la théorie des relations, son analyse est proche du problème de l'unité de la connaissance entre *percipiens* et *perceptum* et donc de « l'harmonie ou la disharmonie entre notre pensée et les choses »³³³. Mais de cela, il ne s'ensuit pas que la notion d'objectivité mentale soit quelque chose d'analogue à celle de l'être en tant que vrai. Notons qu'on trouve confirmé, dans notre interprétation, la démarche de Brentano du chapitre III de la dissertation de 1862, lorsqu'il observe que « du vrai et du faux, Aristote ne parle pas

³³² MBS 41/54 : « Lorsqu'on parle de nos jours du possible, quitte à lui adjoindre le réel et sans oublier non plus le nécessaire, cet usage ne recouvre nullement celui du possible, *dunatón* ou *dunámei on*, dont nous parlerons ici. Car ce que nous autres avons en vue, c'est un possible qui, faisant abstraction de toute réalité de ce qui est appelé possible, revient à se contenter d'affirmer que quelque chose pourrait exister dans la mesure où son existence ne renferme aucune contradiction. Ce possible-là n'existe pas dans les choses, mais dans des concepts objectifs et des liaisons conceptuelles de l'esprit pensant, c'est là quelque chose de purement rationnel. »

³³³ MBS/29

seulement en bien des passages de la *Métaphysique*, mais encore en bien des passages de ses autres écrits, notamment de ses écrits logiques, ainsi que dans le livre III du *De anima* ». Or comment y détermine-t-il le vrai et le faux ? Ce qu'Aristote nous inculque à plusieurs reprises est que vérité et fausseté ne se trouvent que dans les jugements, affirmatifs ou négatifs »³³⁴. Il est donc entrain de dire que nous avons bien une définition dans le *De anima* selon laquelle le vrai et le faux se trouvent dans une liaison des concepts de l'entendement³³⁵, ou du livre Γ où le vrai et le faux sont simplement l'affirmation et la négation.³³⁶ Brentano connaît très bien ces passages où il semble que la conception aristotélicienne soit liée à la perception de l'objet. Certes, il est vrai que dans Θ 10, Aristote propose une théorie ontologique de la vérité et Brentano ne manque pas de le souligner. Dans le cas d'êtres simples, leur vérité ne peut pas que résider dans l'acte de « saisir », l'intuition. (*tighein*, est « toucher l'être par l'esprit »). Mais, si Brentano cite ces passages, c'est pour repousser l'idée que la vérité chez Aristote concerne la sensation ou l'intellection de l'objet. En réalité, pour les incomposés, il ne s'agit pas de vérité ou de fausseté mais de connaissance ou ignorance. L'objet est saisi ou ne l'est pas. Très justement P. Aubenque parle pour ce passage, d'antéprédicatifs. Il invoque ici l'intuition antéprédicative, car ces entités peuvent être objets d'énonciation (*phasis*) mais non pas de jugement (*kataphasis*), puisqu'il n'y a pas là d'attribution. Mais dans l'analyse de la signification du vrai de Brentano, cette signification du concept est impropre en ce qui concerne Aristote.

A la différence d'Heidegger, qui privilégie ce passage où il retrouve les prodromes de sa théorie de la vérité comme *parusia*, Brentano privilégie l'Aristote théorique de la proposition comme lieu de relation de la vérité et de la fausseté des choses. En effet il lui reprochera dans la *Conférence sur l'éthique* (1889) précisément sa théorie correspondentiste de la vérité, tout en laissant de côté la perception, l'acte de saisir l'objet qui n'appartient pas au concept de vérité.³³⁷ On connaît bien le point de vue d'Heidegger : son but est celui de montrer que l'attribution n'est jamais une composition. Il veut briser la notion de synthèse qui contraint le

³³⁴ *Ibid.*, 22.

³³⁵ *De an.* III, 8, 432 a 11.

³³⁶ *Mét.* Γ, 8, 1012 b 8.

³³⁷ L'usage du verbe *tighein* est ici évidemment métaphorique, comme lorsqu'on dit saisir ou capturer (*to grasp*) un concept. En effet, on a ce type de connaissance quand on se représente conceptuellement l'essence d'une chose, mais ce type de connaissance n'a rien à faire avec la notion de vérité : « le livre des *Catégories*, le *De Interpretatione*, le livre III du *De anima* et le livre VI de la *Métaphysique* s'accordent à considérer que ni la vérité ni la fausseté ne peuvent être attribuées à cet autre mode de connaissance spirituelle, et qu'il ne se trouve pas non plus, comme cela est ajouté dans le dernier passage cité dans les choses en dehors de l'esprit » *MBS/22-23*, passage qui marque encore une fois chez Brentano le point sur l'être irréprochable de la vérité à la structure de l'être : l'essence d'une chose est en dehors de l'esprit et donc la référence entre la représentation de l'essence et l'essence en soi n'est pas un problème qui concerne la vérité, mais bien l'intuition. Soit j'ai bien une intuition de l'essence, soit je ne l'ai pas.

jugement à l'acte de la prédication, au sens du vrai et du faux logiques, pour restituer, de cette façon, le discours humain et sa signification au domaine de l'être, à savoir, la priorité de l'énonciation sur la prédication. En effet, sur la synthèse, quand on attribue l'essence à ce dont elle est essence, nous sommes dans le champ du jugement analytique. Mais la représentation conceptuelle de l'essence de la chose est dite vraie ou fausse seulement de manière inauthentique. L'essence et sa représentation ont une liaison thétique, dira plus tard Brentano, le concept est mis directement en relation avec son objet, en brisant ainsi le « pacte apophantique » de la tradition aristotélicienne. Ce dernier sera la véritable rupture introduite plus tard par la phénoménologie dans la tradition kantienne, qu'Husserl jusqu'à Heidegger doivent au génie de Brentano. Dès lors, s'il remarque ces passages, c'est pour nous inviter à les éviter car ils ne concernent pas la signification du concept de vérité. En effet, parmi les différentes définitions, il préfère celle du livre E : « le vrai affirme là où il y a union et nie là où il y a séparation, tandis que le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation »³³⁸. Comme on le voit, la construction de l'argumentation n'est pas accidentelle. Il a résumé les passages controversés pour nous donner finalement sa définition, qui, à son avis, est la plus proche de la pensée d'Aristote : « la vérité est l'adéquation de la connaissance avec son objet »³³⁹. Aristote est donc un théorique de la correspondance, la vérité chez lui n'est qu'une question de présence ou absence de l'objet à l'esprit. Ici pour Brentano l'être comme vrai désigne chez Aristote l'être comme copule de la proposition, la liaison dans la pensée pour être vraie doit exprimer une liaison dans les choses.³⁴⁰

³³⁸ *Mét.* E 4, 1027 b 20 ; *MBS/26*

³³⁹ *Ibid.* : « Afin de rendre tout ceci plus clair, il s'avère nécessaire de revenir à ce qu'Aristote entend proprement par vérité en y accordant plus d'attention. La vérité est pour lui l'adéquation de la connaissance avec son objet »

³⁴⁰ La traduction convenue pour le terme aristotélicien de *phantasia* est celui de « imagination » et *phantasmata* par images. De cette manière, la théorie de la connaissance d'Aristote est interprétée comme une théorie représentationnaliste de l'esprit, très proche, pour rester dans notre contexte brentanien, de la façon où Twardowski décrit, par exemple, le rapport intentionnel entre l'acte et l'objet par l'image (*Bild*) de la chose ou l'objet immanent. Si nous prenons le passage sur le texte de Brentano à propos de la *Phantasia*, il semble difficile de nier que lui aussi, interprète ce terme en tant que l'imagination » des modernes (et nous avons l'hypothèse que la théorie des images mentales de Twardowski qu'Husserl avait mis en question dans la *RL V* a sa racine précisément dans la lecture de la *Psychologie d'Aristote* de Brentano). En ce qui concerne la traduction de ce terme et sa coïncidence avec l'imagination, nous n'avons pas toute la connaissance nécessaire et le « métier » pour proposer autre chose, en notant cependant que tous ne sont pas d'accord (Cf. A. FERRARIN, « Aristotle on *Phantasia* » in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 21, éd. par J.J.Cleary, G.M.Gurtler, Leiden, Brill 2006, p. 89-123.). En tout cas, si on remarque que Brentano n'évoque jamais l'imagination comme objet d'étude en soi, ceci étant pour lui juste une sensation d'objet *in absentia*, il y a en revanche, un lien primaire entre l'intentionnalité et la représentation. On est ainsi porté à penser que même s'il croit que pour Aristote la *phantasia* est l'imagination, son idée de *Vorstellung* est plus proche de la *phantasia* aristotélicienne malgré son interprétation. On rappelle ici qu'Aristote reconduit le sens de la *phantasia* par son étymologie, en faisant dériver le terme de « lumière » (*phos*). Ce qui ressort de ceci, esquissant ici une base pour un travail à faire, c'est que dans leur traduction du commentaire au *De Anima* d'Alexandre d'APHRODISE (*De l'âme*, texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour, Paris, Vrin, 2008) les éditeurs ont choisi de traduire

« *phantasia* » par « représentation » et « *eidion* » par image. Ils notent dans leur introduction les distinctions d'Alexandre entre plusieurs représentations par rapport à la doctrine stoïcienne de la représentation. Il s'agit, en fait, d'une nomenclature basée sur une distinction précis-indistincts, expressions qui nous rappellent ici la distinction entre clair et obscur des modernes. « La puissance représentative de l'âme est elle aussi capable de juger. Elle est l'une des puissances par lesquelles nous affirmons le vrai et le faux. Car la représentation est vraie ou fausse, comme l'est aussi la sensation, et les animaux qui font et subissent beaucoup de choses en vertu de la représentation [...] La représentation n'est pas toutefois identique à l'un d'entre eux [la sensation, l'opinion, la science], si l'on parle de la représentation au sens propre et principal. Celle-ci est le mouvement selon lequel nous disons qu'une image se produit en notre âme. » 66, 10-20, p.167-169. La partie sur la *phantasia* dans son intégralité va de 66.9 à 73.14.

UNE INTENTIONNALITÉ CARTÉSIENNE : L'ÂGE DE VIENNE (1874-1895)

§1. *La période viennoise (1874-1888).*

Comme on le sait, la caractérisation Brentanienne de l'intentionnalité trouve sa place dans quelques lignes très connues de la *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874), que nous avons déjà évoqué.³⁴¹ Ce passage célèbre repris plusieurs fois, cité et commenté, a conduit les interprètes de la doctrine Brentanienne de l'intentionnalité à une interprétation double de la notion d'*intentionnel*, l'une psychologique et l'autre ontologique. Nous avons montré la raison pour laquelle celles-ci sont toutes deux présentes dans sa définition. En effet, le discours Brentanien met en rapport d'analogie l'inhérence à l'immanence, l'objet est *dans* l'esprit comme l'accident est *dans* la substance. Par là, on a mis en lumière la notion de *in-esse* tel qu'elle se manifeste dans la dissertation de 1862. La confusion entre ces deux niveaux impliquera la possibilité d'acceptation de l'irréel comme objet possible de la pensée. De surcroît, l'univocité de l'être par analogie, la question de l'immanence prise au sens ontologique, et l'idée qu'il y a une partie de l'âme (le *nous poietikos*) distincte du corps et immortel, (même si Brentano s'engage à montrer que cela est une position tout à fait aristotélicienne), toutes ces conditions ne sont que des prémisses pour que les années de Vienne voient la possibilité d'une convergence et l'ouverture d'un intérêt vers la philosophie de Descartes. Brentano peut enfin mettre en relation la certitude immédiate de la pensée, en donnant ainsi autorité à sa théorie de la cognition selon l'esprit des sciences modernes, à la spiritualité de l'âme. En effet, pendant ces années Brentano

³⁴¹ PS.1, p.132: « Welches positive Merkmal werden wir nun anzugeben vermögen ? [...] Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters *die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz* eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdruck, *die Beziehung auf einen Inhalt) die Richtung auf ein Objekt* (worunter hier nicht eine *Realität* zu verstehen ist) oder *die immanente Gegenständlichkeit* nennen wurden ».

semble se servir de Descartes pour édifier une psychologie scientifique. Le lien ici est clair : le principe de référence intentionnelle selon lequel « penser, c'est penser quelque chose » est relié à l'idée que la matière, dans son incapacité à penser, ne peut être ni principe, ni sujet de la pensée. Pourtant, un rapport entre une psychologie aristotélicienne et une psychologie cartésienne est difficile à concilier : ou bien on prend comme point de départ de la psychologie la pensée en soi, ou bien on prend l'objet de la pensée, à savoir l'être. Durant ces années, il semble que Brentano décide d'aller de la pensée à la chose plutôt que l'inverse. C'est dans cette période qu'il forme son école (à l'exclusion de Stumpf et Marty, qui étaient déjà ses élèves à Würzbourg). Or, c'est précisément ici, il nous semble, que l'immanentisme brentanien, que nous avons montré être étranger à la théorie de la connaissance aristotélicienne mais plutôt dépendant des commentaires néo-platoniciens utilisés par Brentano sur les catégories de l'être, rejoint un contact sensible avec un cartésianisme augustinien profondément marqué de platonisme. Nous n'insisterons pas sur ce point, sauf pour relever un aspect clairement exprimé par Gilson : « Il n'y a guère que deux grandes voies ouvertes à la spéculation métaphysique. Celle de Platon et celle d'Aristote. On peut avoir une métaphysique de l'intelligible, méfiante à l'égard du sensible, de méthode mathématique et se prolongeant par une science qui mesure; ou une métaphysique du concret, méfiante de l'intelligible, de méthode biologique et se prolongeant par une science qui classe. Le mécanisme est au bout de l'une comme l'animisme est au bout de l'autre. Puisqu'il [Descartes] venait de sortir de l'aristotélisme où ses maîtres avaient essayé de l'engager, Descartes ne pouvait que rentrer dans le platonisme et, là, il ne pouvait pas ne pas rencontrer saint Augustin »³⁴². A nos yeux, cette période viennoise brentanienne suit presque le même parcours, sauf que, probablement, Brentano, ne s'est jamais aperçu de cette oscillation entre ces deux pôles, car pour lui il ne s'agit pas de trouver une coïncidence entre la structure de la réalité aristotélicienne et celle cartésienne, mais plutôt une convergence « recherchée » entre principes épistémologiques. Selon Brentano, Aristote et Descartes partagent l'idée selon laquelle seulement ce qui est « évident » de manière immédiate, par exemple les axiomes, peut être objet de connaissance vraie. Il va de soi que ceci est une lecture rationaliste d'Aristote. Depuis la publication de la *Psychologie d'un point de vue empirique*, Brentano commence à s'intéresser aux principes de la connaissance et de la certitude. Dans ces années, il nous semble que Brentano cherche une convergence entre les *Séconds analytiques* et les *Méditations métaphysiques* de Descartes. Ensuite, dans les dernières dictées, Leibniz

³⁴² GILSON, « *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* », Paris, Vrin, 1967, p.199.

prendra la place de Descartes, surtout pour ce qui concerne la spéculation métaphysique. En tout cas, c'est dans la période de Vienne que commence la recherche de cette convergence toujours problématique chez Brentano, jamais achevée dans une théorie définitive (et il n'est jamais clair si il lit Aristote à travers Descartes ou l'inverse). Ce type de rationalisme sera le même qu'il partagera avec ses élèves et il sera aussi la source de sa conception du contenu du jugement en tant qu'objet, comme quelque chose qui s'oppose à l'esprit tel qu'une chose, en rejoignant l'*intentio*, avec sa racine dans le *De anima*, à la *realitas obiectiva* cartésienne.

§2. *L'interprétation de la formulation de l'intentionnalité dans la « Psychologie d'un point de vue empirique »*

Revenons sur la *Psychologie d'un point de vue empirique*. Peut-être que grâce à ce que nous avons dit auparavant, la querelle sur l'interprétation du passage sur l'intentionnalité peut faire un pas en avant. Herbert Spiegelberg, dans son célèbre ouvrage *The Phenomenological Movement : An Historical Introduction*, nous offre une lecture bifide du bref passage controversé sur l'intentionnalité, comme exemple d'une lecture standard.

Selon l'historien de la phénoménologie il y a à la fois deux conceptions de l'intentionnalité qui, non sans ambiguïté, Brentano entrelace: l'une est évoquée par les notions de *intenzionale Inexistenz* et *immanente Gegenständlichkeit*, lesquelles font toute deux écho à la conception Scholastique d'*intentio*, un synonyme de *species* ou *forma rerum*, c'est-à-dire à des images du monde externe absorbées par l'âme. L'autre, fruit original de Brentano, trouve sa spécification dans les notions de *Beziehung auf einen Inhalt* et *Richtung auf ein Objekt*. Ces dernières ont leur racines dans une conception moderne de l'esprit, au sens inauguré depuis Descartes et Locke.

Selon Spiegelberg, les deux concepts d'intentionnalité sont incompatibles entre eux et leur rapprochement causera ensuite un conflit sans solution qui portera Brentano, en 1905, vers une crise - la crise de l'immanence (*Immanenzkrise*)- par l'abandon de la conception scolastique de l'objet immanent, en faveur du concept d'intentionnalité au sens de la référence aux choses, directe aux *realia*.³⁴³

A part la dramatisation un peu risible de la mythique *Kehre* brentanienne de 1905, qui n'a été dramatique que pour les disciples, d'un seul coup privés du dogme de la référence à

³⁴³ Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement : An Historical Introduction*, 2 vols. The Hague, 1969, vol.1, p.40 V. aussi du même auteur l'article où il expose plus en détail la même question, « Intention and Intentionality in the Scholastics, Brentano and Husserl », in L. McCalister (éd), *The Philosophy of Brentano*, London, Duckworth 1976, pp. 108-127.

quelque chose qui n'existent pas, il paraît du moins bizarre que le seul à nier ce détour de sa pensée a été Brentano lui-même, qui a toujours affirmé, avec la plus grande force, qu'il n'a jamais changé d'avis sur le principe de la référence directe à l'objet – comme les lettres témoignent.³⁴⁴ La question d'établir en quelle mesure Brentano a été plus un fidèle thomiste qu'un cartésien hétérodoxe tombe en dehors de notre étude.³⁴⁵ Toutefois, l'argumentation sur laquelle s'appuie la narration de Spiegelberg est exemplaire d'un certain esprit récurrent qui pèse sur l'interprétation générale de la philosophie de Brentano. La thèse interprétative de Spiegelberg, et de la plupart des lecteurs de ce passage de la *Psychologie*, y compris Husserl, soutient que la théorie de l'intentionnalité de Brentano suppose la distinction entre deux acceptions différentes d'« existence » : la première en tant qu'existence véritable qui s'attache aux choses réelles. La deuxième, une sorte d'existence ou *inexistence mentale* ou *intentionnelle* qui appartient exclusivement aux phénomènes mentaux.³⁴⁶ Il est clair qu'il y a une première identification ici, d'un côté, entre phénomènes psychique et objet inexistant et, de l'autre côté, de phénomènes physiques et choses réelles, mouvement gnoseologique véhiculé par une sorte de *réalisme critique*.³⁴⁷

Au-delà de certaines inexactitudes dans la lecture du texte – jamais Brentano parle d'« objet intentionnel », en utilisant l'adjectif *intentionnel* comme un attribut de l'objet, mais de « in-existence intentionnelle d'un objet »-, Spiegelberg parvient néanmoins à focaliser l'attention sur une difficulté essentielle qui concerne le nœud problématique autour de l'objet de la pensée comme quelque chose de réel mais dépourvue du prédicat d'existence. On comprendra dès lors toute la querelle à l'origine de la phénoménologie, des représentations sans objet et des objets qui peuvent avoir un être sans avoir d'existence. Mais dire qu'il y a

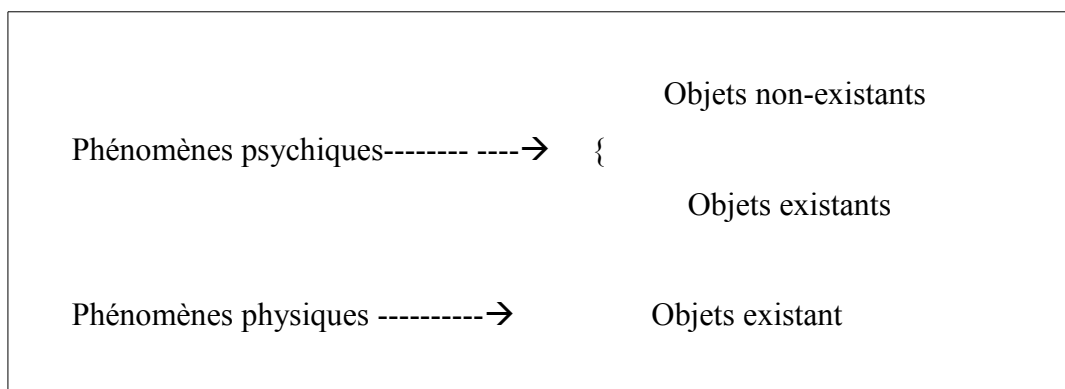
³⁴⁴ Lettre à O. Kraus, sépt. 1909, op. cit. ,

³⁴⁵ Il y a aujourd'hui un grand nombre d'études sur Brentano et la Scholastique. En général pour une introduction, voir GILSON, « Franz Brentano's Interpretation of Medieval Philosophy », *Medieval Studies*, 1, 1, 1939, ensuite dans le recueil *The Philosophy of Brentano*, op. cit., p 56-67. Contre l'interprétation d'une double signification conflictuelle de l'intentionnalité chez Brentano, voir Ausonio MARRAS, « Scholastics Roots... », in *The Philosophy of Brentano*, op. cit. pp.128-139 qui défend, contre Spiegelberg, l'unité synonymique des plusieurs termes utilisés dans le texte, pour montrer la conciliation entre la conception thomiste d'*intentio* et la notion moderne de référence à un objet. Du même avis, cf. Klaus HEDWIG, « Der Scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano », in *Grazer Philosophische Studien*, pp.67-82, qui suit cependant une ligne de continuité, -à mon avis correcte- qui part de la psychologie d'Aristote.

³⁴⁶ Spiegelberg, *Intention and Intentionality...*, op. cit p.120 : « In Brentano, the word 'intentional' is thus synonymous with 'immanent' and stands in contrast to 'transcendent', and 'intentional object' is synonymous with 'immanent object' ».

³⁴⁷ *Ibid.* : « The term 'intentional (mental) inexistence' expresses this immanence in the mens especially clearly. [...] In this sense such 'intentional' objects obviously do not exist outside the mens. This conception originates mainly in critical realism which Brentano, too, advocated, and which regards physical phenomena such as colours from the outset as something subjective. This critical realism is certainly no copy theory of knowledge; nevertheless a relation exists insofar as it leads to a doubling of the external object in the consciousness in the form of a phenomenal correlate of the real object ».

ici une double possibilité d'être pour l'objet par rapport à son existence, c'est affirmer qu'on trouve un libéralisme ontologique chez Brentano dans les premiers écrits qu'on ne retrouve plus après 1905, et donc affirmer, en dernière analyse, un véritable clivage entre le premier et le deuxième Brentano. Ce sera précisément la stratégie adoptée par Chisholm qui affirme la présence de deux thèses de l'intentionnalité, l'une ontologique et l'autre psychologique.³⁴⁸ A vrai dire, si d'une part il confirme la double lecture donnée par Spiegelberg, d'autre part il la fait basculer puisque il retient la récupération de la notion *d'inexistence intentionnelle* comme la véritable nouveauté du génie de Brentano et le véritable sens du contenu de l'intentionnalité chez lui, au détriment du caractère de la référence psychique qui conserve, à cause de l'immanence du contenu, les difficultés du psychologisme. Donc la thèse de caractère ontologique est bien plus fidèle à l'esprit de la doctrine brentanienne que la thèse psychologique, qui est bien plus fructueuse dans son développement historique grâce aux travaux de Meinong et de Husserl. Bien sûr, il y a bien plus de finesse chez Chisholm par rapport aux autres interprètes, lorsque, par exemple, il remarque que les phénomènes psychiques ne sont pas des objets inexistant, mais plutôt des actes que font référence à des objets et que tels objets sont capables d'être ou de ne pas être, mais lui aussi pose l'accent sur la relation entre l'intentionnalité et l'existence. Parler d'intentionnalité, du point de vue de Chisholm, soulèvent des questions de type ontologique réservées à établir les différentes typologies des objets qu'on rencontre dans le monde. Le schéma adopté donc par le philosophe américain est le suivant :



³⁴⁸ On fait principalement référence ici à son article « Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional » in E. N. Lee, M. Mandelbaum (dir.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore 1967. Voir aussi la voix « Intentionality » in P. Edwards (dir.), *Encyclopedia of Philosophy*, op. cit.; et « Intentional Inexistence », onzième chapitre de *Perceiving. A philosophical Study*, Ithaca, New York, 1957, pp.168-85 où il combine le contenu immanent, pris comme une attitude psychologique, avec le concept d'existence : « When Brentano said that these attitudes 'intentionally contain an object in themselves', he was referring to the fact that they can be truly said to 'have objects' even though the objects which they can be said have do not in fact exist ».

Chisholm exprime l'idée que, selon la thèse de Brentano sur l'intentionnalité, dans les phénomènes mentaux on manifeste quelque chose qui est complètement absent des phénomènes physiques : *la possibilité de direction vers un objet existant ou inexistant*.

Il confirme ce point dans son introduction à l'anthologie *Realism and Background of Phenomenology* (1960)³⁴⁹. L'inexistence dès lors sera le critère de discrimination entre les deux champs des phénomènes. Dans cette phase de la doctrine brentanienne, du point de vue standard, fixé par Chisholm, l'aspect essentielle de l'objet concerne la propriété d'être mentale. En effet, *Intentionnel, mental, immanent* sont tous des termes qui expriment l'inexistence ou l'irréalité. Par contre, la réalité est synonyme d'existence. Grâce à cette interprétation, la référence objective est fixée par l'immanence, à savoir la présence intentionnelle de l'objet dans l'esprit. C'est le contenu, l'*Objekt*, le moyen pour la référence à l'objet, *Gegenstand*, sans la nécessité de la présence réelle de l'objet.

En effet, on peut bien imaginer un centaure comme objet immanent de l'acte, sans qu'il y ait des centaures dans le monde. Toutefois, selon Brentano, un centaure n'est pas un phénomène psychique, mais physique. C'est la représentation d'un centaure qui est un phénomène mental.³⁵⁰ En effet, pour Brentano les formations (*Gebilde*) de l'imagination ne sont pas des phénomènes psychiques, car ceux-ci sont des actes. Par contre, un centaure est plutôt l'*Objekt* d'un acte d'imagination, comme tel il est bien un phénomène physique, comme les qualités secondes, une couleur, un accord, le froid ou une odeur que je sens.³⁵¹ Il est assez clair qu'il ne faut pas confondre le phénomène physique et l'existence, car l'existence n'est pas une propriété de ces phénomènes, étant donné que, comme on voit avec les exemples choisis par Brentano, l'existence n'est pas un critère de distinction entre le physique et le psychique.

Mais, comment cela est-il possible, si nous avons déjà affirmé que tous les phénomènes physiques appartiennent à la classe des *realia* ? En plus, la liste comprend des qualités

³⁴⁹ Chisholm (dir.), *Realism and Background of Phenomenology* (1960), p.4-5.: « Our psychological activities—thinking, believing, desiring, loving, hating, and the like— are 'directed upon' objects, Brentano says, in a way that distinguishes them from anything that is merely physical. Whenever we think, we think *about* some object ; whenever we believe, there is *something* we believe. But the objects of these activities need *not exist* in order *to be* such objects; [...] the objects of our physical activities are restricted to what does exist. The only 'genuine objects', according to this later doctrine, are concret individual things. ».

³⁵⁰ PS1, 111/92 : « Toute *Vorstellung* sensorielle ou imaginative peut fournir des exemples de phénomènes psychiques. Et par *Vorstellung* j'entends ici non pas *ce qui est représenté*, mais l'acte de représenter » (notre soulignement).

³⁵¹ PS1, 112/93 : « Beispiele von physischen Phänomen dagegen sind eine Farbe, eine Figur, eine Landschaft, die ich sehe; ein Akkord, den ich höre; Wärme, Kälte, Geruch, die ich empfinde; sowie ähnliche Gebilde, welche mir in der Phantasie erscheinen ».

sensibles, qu'on sait être inexistantes pour Brentano, lecteur de Locke. Pour Chisholm, que veut dire Brentano lorsqu'il parle de *immanente Gegenständlichkeit* ? Le schéma proposé par Chisholm avec sa double thèse (existence = réalité ; inexistence = irréalité) paraît assez insuffisant pour répondre à notre question et mal posée par rapport au texte, les concepts d'existence et de réalité ne sont pas utilisés de la même façon.

Pour répondre à cette question nous devons inévitablement diriger notre analyse vers l'usage de « *Realität* ». Linda McCalister dans son article *Chisholm and Brentano on Intentionality* a mis lourdement en question l'interprétation de Chisholm.³⁵² En fait, si nous lisons encore une fois le passage sur l'intentionnalité, Brentano ne dit rien de ce que lui attribue Chisholm. Il dit seulement que les phénomènes mentaux font référence ou ont une orientation vers un objet (*Objekt*) et que c'est cela qui manque tout à fait aux phénomènes physiques. En fait, l'existence n'est pas le critère qui fixe la distinction entre eux, mais la référence intentionnelle à une *Realität*. Le débat se concentre sur la traduction du terme *Realität*.

Chisholm traduit la phrase

« *worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist* »

par

« *which is not here to be understood as a reality* »

mais, comme McCalister remarque justement, « *eine Realität* » chez Brentano ne signifie pas « *something that exists* » dans le sens de « *a reality* ». On doit plutôt traduire ici ce mot par « *particular individual thing* », un singulier concret ou une chose individuelle ou, en bref, un individu. En ce cas, l'erreur qui conduit Chisholm à forcer l'interprétation, c'est la superposition du concept d'existence à celui de réalité. A vrai dire, il faut les détacher si on veut interpréter correctement la doctrine de Brentano. Pour clarifier ce point controversé, nous reprenons ici une suggestion utile de McCalister:

« Brentano parle aussi bien de *realia* et *irrealia* (*Realitäten* et *Nichtrealitäten*), comme de ce qu'existe et de ce qui n'existe pas, et il entend à chaque fois quelque

³⁵² « I believe that Chisholm's interpretation of Brentano's intentionality doctrine is not wholly accurate. [...] It gives a misleading impression of what Brentano's view actually were, by obscuring almost entirely the specific nature of the question Brentano was trying to solve, and by misreading the answer Brentano gave. [...] There is no textual basis for the interpretation of Brentano's intentionality doctrine that Chisholm gives », Linda McCALISTER, « Chisholm and Brentano on Intentionality », *The Review of Metaphysics*, XXVIII, 2, 1974, pp.328-38, ensuite in *The Philosophy of Franz Brentano*, op.cit., pp.151-159. Nous reprenons ici certaines de ses remarques qui ont inspiré notre lecture. Voir aussi Id. « Franz Brentano and Intentional Inexistence », *Journal of History of Philosophy*, 1970, pp.423-30 .

chose de différent. Pour Brentano, un réel ou une *Realität* est une chose particulière individuelle, en tant qu'un irréel est une non-chose, comme, par exemple, un universel, une espèce, un genre, un état de choses ou une valeur. Brentano soutient l'idée que quelque chose pourrait être une *Realität*, p.e. un individu, une chose, même si elle ne serait pas. »³⁵³

L'erreur de l'interprétation de Chisholm a été de confondre *Realität* et *Wirklichkeit*. Brentano fait usage de l'adjectif *real* ou *reell* de façon différente de celui de *wirklich*. Dans la préface de sa traduction anglaise de *Verité et Evidence* (1966), Chisholm change et corrige partialement son interprétation « *according to Brentano's later view.* » Maintenant, par rapport à la traduction du couple de termes *Realia/Irrealia*, il affirme maintenant que des expressions comme « l'existence de Dieu », « le non-être d'un carré rond », « l'être mortel de Socrate », sont toutes des expressions désignant des *Irrealia*. Mais « *a man who is thinking about a unicorn, is thinking about ein Reales, despite the fact that unicorns do not exist or have any other kind of being or reality* ». Et il ajoute, « hence 'realities' and 'real entities' are to be avoided as translation of *realia* and of the various German words (e.g. *Realitäten*) which Brentano uses as synonyms. ». Il suggère la mot « chose » (*Thing*, mais non pas *concret thing*) comme la traduction la plus préférable.³⁵⁴ Mais l'usage que Brentano fait en 1874 du terme *Realität* est le même. En fait, ce qu'il change ici n'est que l'idée que quelque chose de non réel puisse être objet de la conscience, alors que dans la *Psychologie*, au contraire, il accepte la possibilité qu'aussi bien « Dieu », que « l'existence de Dieu » peuvent être objet d'une pensée.³⁵⁵ Dans la première section de *Verité et Évidence*, il y a des essais écrits autour de 1889, que l'éditeur relève comme témoignages de la fracture entre la première doctrine (*Die fruhere Lehre*) et la dernière. Mais, à mon avis, il faudrait être plus prudent sur ce point. Dans ces textes Brentano aborde pour la première fois la question de la non-coïncidence entre la notion d'existence et celle de la réalité d'un *Objekt*. Brentano exprime ici le *réel* par les mots *Dingliches*, *Wesenhaftes*, *Reales*³⁵⁶ et il aboutit au discours sur le terrain de la vérité. Le concept d'existence peut être attribué même à des non-choses (*Undinge*). [« Ob ich sage, ein affirmatives Urteil sei wahr, oder sein Gegenstand sei existierend, in beiden Fallen sage ich ein und dasselbe « .

³⁵³ *Ibid.*, p.154

³⁵⁴ CHISHOLM, « *Preface* » à la traduction anglaise de *WE*, in F. Brentano, *The True and the Evident*, Routledge, London, 1966, p. VII.

³⁵⁵ Chisholm reprend cette interprétation dans son dernier ouvrage dédié à Brentano, cf. Id., *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, CUP, 1986.

³⁵⁶ *WE*, 24.

§3. Une seconde définition de l'intentionnalité dans la Psychologie

Pour ceux qui croient que le réisme est quelque chose qui n'arrive seulement dans un second moment de sa réflexion, il est clair qu'ils doivent se remettre en question, comme aussi l'usage même de cette étiquette. En réalité, la révision de sa perception philosophique concerne la distinction entre *Inhalt* et *Objekt* et non pas celle entre *Objekt* et *Gegenstand*. En 1874 *Inhalt* et *Objekt* sont des termes égaux, tandis qu'autour de 1900/1901 il fait la distinction entre le *contenu* et l'*objet* (*Inhalt* ≠ *Objekt*), probablement inspiré de l'ouvrage de Twardowski..

Or, que le problème de la définition de l'*Objekt* de la pensée est déjà dans la *Psychologie* de 1874, on peut l'affirmer par la comparaison entre la première définition que nous avons déjà rappelée et une deuxième définition de la référence intentionnelle contenue dans le texte :

« Wir fanden demnächsts als unterschiedende Eigentamlichkeit aller psychischen Phänomene die intentionale Inexistenz, die Beziehung auf *etwas als Objekt* »³⁵⁷

La définition du paragraphe 5 (*Beziehung auf einen Inhalt; Richtung auf ein Objekt*) peut être résumé dans l'expression *Beziehung auf ein Objekt*. Mais cette façon de s'exprimer est incomplète. La définition du paragraphe 9, lorsque Brentano fait un résumé du chapitre, améliore et complète la précédente. Mais cette simple phrase ne dit pas la même chose que la double expression du paragraphe 5. L'inexistence intentionnelle est maintenant devenue la référence à « quelque chose *en-tant-qu'objet* », expression ayant un sens différent par rapport à la première formulation et à laquelle il reste fidèle durant les années suivantes. La différence consiste dans le fait que l'*etwas*, concept indéterminé, est maintenant catégorisé : Or, c'est une chose que de dire *die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt*, c'en est une autre de dire qu'on se réfère à quelque chose *en-tant-qu'objet*. La question est subtile, mais probablement n'a-t-elle pas échappée à l'attention de Meinong. Si l'*etwas* est antérieur à l'objet, il y a la possibilité de dire (il s'agit toujours d'une question de 'acceptations de l'être) l'*etwas* en tant que non-objet. Brentano ne parle pas du « quelque chose » dans sa première formulation, tandis qu'il la récupère dans l'introduction à l'édition de 1911 de la *Psychologie* et dans les remarque du premier appendice où Brentano reprend la formulation exacte du § 9 de la *Psychologie* de 1874 « *Das Charakteristische für jede psychische*

³⁵⁷ PS2, §.9, (notre soulignement)

Tätigkeit besteht, wie ich gezeigt zu haben glaube, in der Beziehung zu etwas als Objekt ». ³⁵⁸
Sauf que maintenant il pose une limite : la référence est à quelque chose en tant qu'objet où par « objet » il entend quelque chose de réel. Il n'y a pas d'autres possibilités.

Ainsi, le *Gegenstandproblem* entre Brentano et ses élèves trouve ici une source possible, sur la nature notamment de cet *etwas-als-Objekt*, qui introduit la possibilité du *Seinsschichten*, des couches de l'être, où l'on peut déjà s'apercevoir de l'horizon d'une différence ontologique entre les concepts de *Sein*, *Bestand*, *Außersein* et des entités comme *Sachverhalten*, *Objektiven*, *Dignitativen*, *Inhalten*. Mais le sens de cet *etwas* n'a rien avoir avec la notion d'être selon ses variations. Brentano l'utilise de façon imprudente, sans en imaginer les conséquences. C'est pourquoi on peut soutenir que lorsqu'il révisé sa première formulation, il corrige la formulation du paragraphe 9. Comme nous le rappelle dans une note, Kraus, l'élève orthodoxe, la référence n'est pas un mode d'être des choses dans la conscience [*eine Seinsweise des Dinges im Bewußtsein*], mais une description opaque du fait que nous avons quelque chose dans la conscience et que ce quelque chose est bien un réel. ³⁵⁹
L'usage du verbe *beschäftigen* ici souligne l'activité en tant que *haben* un objet et non pas au sens d'être (*sein*) un objet.

Afin de resserrer le discours, précisons que Brentano emploie l'adjectif « intentionnel » pour décrire une modalité, aussi bien dans le cas du terme *inexistence intentionnelle* (*intentionalen Inexistenz*), que de *référence intentionnelle* (*intentionale Beziehung*). Dans le premier cas, nous pouvons retrouver dans son usage le sens latin du mot *inhabitatio*, pour tous le cas de phénomènes mentaux qui manifestent la propriété de l'*inhérence* (*Einwohnen*) mentale. Dans le deuxième cas, il souligne plutôt l'orientation vers un objet, la direction d'un acte mental. La difficulté est de saisir ici la différence aussi bien par rapport à la visée husserlienne qu'au *Seinsschichten* meinongien. L'héritage de la psychologie brentanienne se polarise donc sur ces deux usages - malheureusement jamais complètement distingués chez lui de façon décisive- où on peut retrouver l'écho de la distinction médiévale entre la doctrine de l'*intentio* et de l'*intuitio*. ³⁶⁰ Comme on le verra par la suite, la thèse ontologique

³⁵⁸ Cf. PS 2, 133/285 (notre soulignement)

³⁵⁹ PS1, *Anmerkungen*, n.11, p.269.

³⁶⁰ Rappelons ici sur ce point. le premier chap. de la deuxième partie de l'ouvrage de COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, op. cit. pp.157-194, dédié au contexte de la noétique scotiste et suárezienne. Voir aussi S. J. DAY, *Intuitive cognition, a key to the Significance of the Later Scholastics*, New York, 1947 ; R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press ; J. F. BOLER, « Intuitive and Abstractive Cognition », in N. KRETZMANN (dir.), *The Cambridge History of Medieval philosophy*, Cambridge CUP, 1982, p. 460-78; K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: optics, epistemology and the foundation of semantics, 1270-1345*, Brill, 1988.); BOULNOIS, *Etre et représentation*, op. cit., p. 133sq.. En général sur la psychologie médiévale v. SIMON KEMP, *Cognitive Psychology in the Middle Ages*, Greenwood

de la doctrine de l'intentionnalité chez Brentano sera liée au problème de la connaissance abstraite par rapport aux couches de l'être, à la définition d' « objet », à la production de nouvelles *objectités* et aux universaux. Par contre, la référence – la thèse psychologique – s'entrelace pour la plus grande part, au problème de la connaissance intuitive et au rôle du processus perceptif dans la cognition du particulier. Alors que le premier pôle de l'intentionnalité prend la direction vers le monde interne et va interroger la nature ontologique des objets des nos désirs, de nos croyances, des nos jugements et de nos pensées, le deuxième, au contraire, est dirigé vers l'externe, sur le plan qui transcende l'esprit, à la question de la « présence » de l'objet à l'esprit (et non de l'objet en soi-même comme quelque chose de présent ou absent). La thèse ontologique déplace notre attention sur la nature univoque de l'objet (existant ou inexistant), tandis que la thèse psychologique centre le discours sur la description et les variations de l'acte mental indépendamment de la nature de l'objet.

Reconnaître ce point nous montre l'avantage de comprendre la façon dans laquelle la formulation brentanienne de l'intentionnalité a été accueillie parmi ses élèves autour le 1874, en donnant un accent plus ontologique et en même temps contribuant, de cette façon, au *shift* de telle notion. Mais la polarisation de l'intentionnalité ne se confirme pas au cours des années. Si, dans la première édition de la *Psychologie*, Brentano, comme on l'a vu, rapproche la référence à l'inexistence intentionnelle de l'*Objekt*, comme si l'usage était identique - même s'il était tout à fait conscient de l'usage d'une expression équivoque³⁶¹. Par contre, dans l'édition de 1911, dans un note, il précise que l'expression d'inexistence intentionnelle a été mal comprise [...], « par conséquent, j'aurais peut-être mieux fait de l'éviter. » E il précise que:

« à la place du terme intentionnel, les Scolastiques emploient bien plus fréquemment encore le terme *objektiv*. [...] Si j'ai cependant préféré le terme intentionnel, c'est qu'à mon avis le danger de malentendu eût été bien plus grand encore, si j'avais appelé *objektiv seiend* ce qui est simplement pensé comme tel [*das Gedachte als gedacht*] alors que dans l'usage moderne les termes objectif et effectif désignent le même concept, la *Wirklichkeit* ou ce qui existe effectivement, *wirklich Seiende* ». ³⁶²

Press, 1996; Anthony KENNY, *Aquinas on Mind*, New York, Routledge, 1993; Joseph OWENS, *Cognition: An Epistemological Inquiry* University of Notre Dame Press, 1992; R. Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, The Warburg Institute, 1975 ; H. LAGERLUND (dir.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate. sur la notion de connaissance intuitive et sur son passage dans l'âge moderne voir l'étude classique par W. H. WALSH, *Reason and Experience*, Oxford, OUP, 1947.

³⁶¹ PS.1 /124.: « ... obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrucken ».

³⁶² PS.2, 9/199, n.1.

Or, il est clair que encore dans le 1911 la distinction entre *objektiv* et *wirklich* est une distinction remarquable et que l'*Objekt* de la pensée est simplement *das Gedachte als gedacht*, c'est-à-dire un simple *contenu* mental, sans que ce type de contenu ait une forme d'existence quelconque. A la lumière de notre analyse sur le premier Brentano, même si il a tout à fait toujours tenu pour une interprétation psychologique de l'objet mental, sa façon de l'aborder, comme si la pensée du chaud(le chaud perçu) était une inhérence de l'esprit, a généré confusion. En tout cas, l'équivoque dans les appendices encore plus tardives l'expression « relation à l'objet » va disparaître. Il parlera plus tard de « référence mentale à l'objet » ou tout simplement de « référence intentionnelle », ou, encore, du fait de penser à quelque chose pour désigner le fait d' « avoir un objet ». La question, en dernière analyse, concerne seulement indirectement le statut ontologique de l'objet. L'enjeu, c'est le statut de la relation. Même si Brentano préfère parler d'un *Inhaben*, elle est cependant l'expression qui caractérise un contenu (*Inhalt*). Pour lui, la référence est une référence à un contenu et le contenu, selon le triangle sémantique d'Aristote, est quelque chose qui ressemble à l'objet. La question de l'immanence, au-delà de la question de l'intentionnalité, nous engage dans une image du rapport qui relie l'esprit au monde. La conséquence de cette position métaphysique où, au rapport d'inhérence entre la substance et l'accident, correspond, sur le plan logique, le rapport d'attribution d'un prédicat à un sujet, va conditionner, sur le plan psychologique, la relation d'immanence de la forme par rapport à la matière de l'acte – une relation qui est la seule à être une véritable « relation psychique ». L'idée de Brentano est que tout comme la propriété rouge est inhérente à une chose, l'objet pensé est en relation avec l'objet réel. La référence intentionnelle et la notion de contenu sont donc strictement liées. Si l'une varie, l'autre l'est aussi. Pour le premier Brentano, dans la proposition « le chat est rouge », on pose le prédicat d'une qualité du chat : la rougeur. L'intentionnalité étant envisagée comme une relation réelle, ce jugement implique aussi bien l'existence du chat, c'est-à-dire le fondement (*Fundament*) de la relation, que la rougeur du chat en tant que fondement corrélatif (*Terminus*). Les attributs ou propriétés sont, au sens logique, les prédicats de la substance première, à savoir le chat. S'il y a un ballon rouge à côté du chat, on a donc deux objets qui partagent la même propriété. Cette propriété n'appartient, en tant que propriété individuelle, ni au chat, ni au ballon, elle peut donc bien être le prédicat d'autres substances encore. C'est pourquoi elle est universelle. Par contre, le sourire du chat ou la position du ballon dans l'espace sont des attributs ou accidents non-universels (Cf. *Cat.* 2, 1 b 6), car ils ne peuvent

être les prédicats que de la substance avec laquelle ils entretiennent un rapport d'inhérence. Seul ce chat peut avoir ce sourire, seul ce ballon peut occuper cette partie de l'espace à ce moment précis. C'est dans les cours de Vienne que Brentano formule sa première théorie de la catégorie psychologique de l'objet, qui n'était pas encore présente dans sa *Psychologie*. Cette nouvelle théorie aboutit à la distinction entre psychologie génétique et psychologie descriptive³⁶³. Brentano distingue deux sortes de parties : les parties séparables dans la réalité et les parties distinctives, à savoir séparables seulement par la pensée. Les premières sont appelées aussi parties physiques, tandis que les deuxièmes parties sont logiques. Or, la condition pour qu'une partie soit réellement séparable est que l'objet et sa partie aient chacun une existence indépendante après la séparation. Par exemple, une queue est une partie séparable d'un chat. Brentano distingue ensuite séparabilité unilatérale et séparabilité réciproque. Les actes mentaux sont identifiés avec des parties séparables de façon unilatérale par rapport à la conscience et de façon réciproque entre eux. Nous pouvons bien à la fois voir une chose et entendre une autre chose et continuer d'entendre même lorsque nous cessons de voir. Toutefois, ces deux actes sont fondés sur la conscience car ils ne peuvent pas exister détachés de cette dernière. Ce type de relation est valable aussi entre celui qui pense (*der Denkende*) et le contenu pensé. Le corrélat de l'acte est une partie séparable unilatérale. Si nous revenons à notre exemple, la rougeur du chat est pensée comme partie séparable, par analogie justement à une partie physique. Le chat est un *reale*, la rougeur est un *irreale*. Mais la pensée peut les viser tous les deux : le chat est l'objet de mon acte, la rougeur peut devenir le contenu (comme dans le jugement « A existe », dans lequel « A » est l'objet du jugement et « l'existence » en est le contenu). Brentano reconnaît ensuite l'erreur suggérée par le langage en observant que la rougeur du chat ne peut jamais, en aucune façon, être la partie d'une chose, même d'un point de vue uniquement logique. Si on affirme que l'universel « rougeur » est la partie d'un chat, il s'ensuit par conséquent que les concepts sont des parties réelles des objets. Mais cela est une forme de platonisme que Brentano récuse. C'est, en synthèse, l'origine de la théorie du contenu comme partie réelle de l'acte, théorie née d'une confusion entre immanence psychique et inhérence réelle. La conséquence en sera la négation sans concession de n'importe quelle relation entre la rougeur du chat comme contenu d'une représentation et le chat rouge que nous avons en face de nous.

§4. La période viennoise (1888-1900). Un « aristotélisme cartésien ».

³⁶³ cf. BRENTANO, *Meine Letzen Wunsche für Österreich*, Cotta, Stuttgart, 1895, p.84.

Il existe un parfait accord sur un point établi dans les dernières années par les savants brentaniens. L'époque de l'enseignement à Vienne coïncide pour Brentano avec son intérêt pour la philosophie de Descartes. C'est la période que Churduminski appelle « empirique-descriptive » et qui est aussi la période de formation de ses élèves, surtout, Twardowski, Meinong, Höfler et Husserl. Mais en quoi consiste exactement cette phase cartésienne?

Selon l'interprétation la plus courante, cette période consiste dans un travail conceptuel sur l'objectivité mentale. Et, par conséquent, ses élèves ont reçu en héritage cette lecture cartésienne de l'intentionnalité, donc fort orientée vers une ontologie de l'esprit³⁶⁴ ou une « ontologie de l'intentionnalité »,³⁶⁵ centrée sur la notion d'objet immanent en tant qu'entité mentale, d'où la théorie de l'objet de Meinong et Höfler prend son origine, ainsi que la notion d'« état de choses » chez Husserl et Stumpf, et la théorie du « contenu » de Twardowski et Marty. Disons-le tout de suite, on préfère, à l'expression « ontologie de l'intentionnalité », celle de « objectivisme sémantique ».³⁶⁶ Il serait plus prudent de parler donc, d'une phase d'objectivisme sémantique chez Brentano. Mais d'un objectivisme où, encore, le contenu mental (le sens d'une proposition) est lié à la référence à l'objet réel. La question peut être résumée en deux points: (1) L'objet immanent n'est qu'une signification; (2) L'objet immanent en tant que signification est le lien entre l'esprit et le monde. De ces points suit un corollaire: (3) L'objet immanent est le contenu (*Inhalt*) d'une pensée.

Il s'ensuit, selon ce schéma, d'après l'interprétation courante, qu'une fois que Twardowski aura bien distingué entre le contenu et l'objet, l'on pourra faire un autre lien conceptuel entre le platonisme sémantique de représentation en soi de Bolzano et la théorie du contenu réel de l'école brentanienne, en fixant ainsi un nexus conceptuel entre les prodromes de la phénoménologie et de la philosophie analytique afin de réhabiliter, par une transformation ultérieure, le réalisme des états des choses du premier Russell et du *Tractatus* de Wittgenstein. Voilà le schéma générale de la philosophie autrichienne à l'époque de Brentano selon le cadrage donné par Haller.

Ce parallélisme, qui séduit au prime abord, est en vérité une fausse piste. En effet, nous avons appris beaucoup grâce à cette image si claire des rapports, dans le paradigme autrichien. Pourtant, maintenant, il nous apparaît assez hasardé, même s'il a une base raisonnée, comme nous aurons l'occasion de dire. Disons pour l'instant que c'est tout d'abord l'école qui a soutenu l'idée que chez Brentano il n'y avait aucune distinction préalable entre

³⁶⁴ SMITH, *Austrian Philosophy*, op. cit.

³⁶⁵ C'est la thèse de l'ouvrage de Churduminski, *Brentanos ontologie*,

³⁶⁶ J'ai emprunté la notion de « objectivisme sémantique » de J. Benoist, voir... *Propositions et états des choses*, Paris, Vrin, ...

contenu et objet. Et, surtout, que, lorsqu'il les distinguera, il fera aussi la séparation entre l'objet immanent et le contenu, en identifiant le contenu à la signification mais sans, par conséquent, détacher la signification de l'objet immanent. Sur l'objectivisme sémantique de Brentano donc, nous devons préciser que: (1a) L'objet immanent n'est ni le contenu (*Objekt* ≠ *Inhalt*); (2a) ni la signification (*O* ≠ *S*) (3a) tandis qu'en revanche, le contenu est bien la signification.

Il s'ensuit que la relation entre l'esprit et le monde est structurée par une relation directe. (Ensuite, il introduira une différence modale dans le régime de la représentation selon les deux modes de se rapporter à l'objet: le *modus rectus* et le *modus obliquus*.)

D'après nous, cette période, *consiste dans un déplacement encore du problème de l'unité du concept en faveur de l'objet de la pensée*. (Plus qu'une lecture cartésienne, je parlerais d'une phase arnauldienne de l'intentionnalité, par un lien avec l'univocisme scotiste³⁶⁷, et qui l'oppose, par exemple, à la doctrine bolzanienne de les représentations en soi similaire, en revanche, à la théorie des idées de Malebranche.) Au sens que Brentano a le désir ici d'enrichir son analyse de l'esprit et il porte son attention sur la notion de « *esse objective* ». Encore plus, j'estime que dans cette exploration des parties de l'esprit par cette taxonomie utilisée par Brentano, il y a, à la base, une véritable question sémantique de la référence qui ne concerne pas la question de l'intentionnalité. Ceci est le point le plus délicat de notre enquête, et il faudra avancer lentement se tenant à l'écart de malentendus.

Si nous lisons les fragments, les notes des cours de la période viennoise, qu'est ce que nous y trouvons? Une analyse, par exemple, des parties de la conscience. Les parties distinctionnelles et les corrélatives.³⁶⁸ Il y a au centre la théorie de la corrélation intentionnelle (*Korrelaten der Bewusstseinsakt*) en tant que structure de la référence intentionnelle.³⁶⁹ Maintenant, par « référence intentionnelle » Brentano utilise les mots « *inwohnendes* », (*inhabitatio*), « immanentes » *Objekt*³⁷⁰; *intentionalen Relation* ou « *psychische Relation* » en ce qui concerne les couleurs.³⁷¹

« Wir haben schon früher als gewiss oder überwiegend wahrscheinlich festgestellt, dass jeder fundamentale psychische Akt mindestens zwei intentionale Beziehungen zum primären

³⁶⁷ « *Experimur in nobis ipsis quod possumus concipere ens* », Duns SCOT, *Quaestiones in Metaphysicam*, 1, IV, q.1, n.6, citation tirée par AUBENQUE, « Suárez et l'avènement du concept d'être », in *Problèmes aristotéliens*, op.cit., p.335.

³⁶⁸ DP, « partie D *Distinktionelle Teile im eigentlichen Sinne-* on trouve en 2 *Logische Teile intentionale (Bewusstseins-) Beziehung*. Et surtout 3. *Teile des intentionalen Korrelatenpaares*, « Zu jedem Bewusstsein gehört eine Beziehung ». (pp.20-21).

³⁶⁹ Ici Brentano fait référence explicite au πρὸς τι d'Aristote (*Mét.* 1021A, 30).

³⁷⁰ DP, 22.

³⁷¹ *De an.*, III, 2, 425 b,12. vedi anche DP, 82, deuxième partie .

Objekt habe : Vorstellen und Glauben. »³⁷²

Et encore :

« Diese Realitäten sind nicht möglich ohne ein Korrelat; und dieses Korrelat ist nicht real ». ³⁷³

Une chose remarquable est que, dans le *Nachlaß*, cours du 4 au 7 septembre 1901 (classifié comme *Ps* 86), Brentano change son vocabulaire comme s'il était dans l'embarras de savoir comment utiliser le terme « intentionnel ». Maintenant il utilise les termes de référence ou relation mentale (*seelischen Beziehung*) et il parle d'une science de la relation mentale (*Wissenschaft von den seelischen Beziehung*). Lorsqu'il parle de corrélation, l'opposition n'est pas entre deux objets, l'un mental et l'autre réel, mais entre une activité de l'esprit exprimée par le fait d'avoir une « objectité » dans l'esprit par rapport à l'être d'un objet au dehors de l'esprit (« *Gegenstandlichhaben und das Korrelat Gegenstandlichsein* »). En outre, il utilise, pour la méthode de sa psychognosie, l'expression de « microscopie psychologique » (« *psychologische Mikroskopie* »).³⁷⁴ Autre point assez remarquable, c'est que dans son cours sur la preuve de l'existence de Dieu datée de cette période, l'usage de l'expression *Intentionale Beziehung* est pratiquement inexistant.³⁷⁵ Fait assez curieux car si Brentano avait soutenu une idée ontologique du contenu mental, il n'aurait guère mis en question l'argument ontologique d'Anselme. Par contre, sur la preuve ontologique, il concorde avec Kant : de la pensée nous ne pouvons déduire l'être, car l'être n'est pas un prédicat réel de la chose.³⁷⁶ Et pour réel ici, il entend la *realitas* de la *res*. Si nous lisons, par exemple, les cours d'esthétique, les mêmes suivi par Husserl auprès de Brentano³⁷⁷, sur la

³⁷² *DP*, 98, cours sur les actes mentales (*Psychische Akte*), voir §6. Cf. aussi « *Weitere Klassen der fundamentalen Akte* », *DP*,102.

³⁷³ *Ibid.*, p.131, Cf. aussi les *Vorlesungen* 1888/1889, semestre d'hiver, partie III, 1: « Sur le concept de psychologie descriptive. Sommaire » (*Begriff der deskriptiven Psychologie-Zusammenfassung*).

³⁷⁴ *DP*, p.147

³⁷⁵ Cf. les cours sur la preuve ontologique, *VDG*, 192.. Brentano donne son premier cours sur l'existence de Dieu à Würzburg pendant le semestre d'hiver 1872/73 pour deux semaines (*Ueber das Dasein Gottes*), puis à Vienne pendant le semestre d'été 1879 (*Ueber die Beweise vom Dasein Gottes*) trois semaines, enfin encore deux semaines dans le semestre d'hiver 1891/1892 (*Ueber die Beweise vom Dasein Gottes*).

³⁷⁶ Il revient sur l'argument ontologique dans la *Classification des activités psychiques* (=PS 2). cf.

³⁷⁷ Cf. les cours du semestre d'hiver 1885/1886 (*Ausgewählte Fragen aus der Psychologie und Aesthetik*), in *GE*, p.3-87. Husserl a suivi les cours de Brentano sur la philosophie morale, sur la logique et le cours sur Laplace et la théorie de la probabilité, pendant les semestres 1884/1885, 1885/1886 et le semestre d'été 1885, avec des séminaires sur Hume et sur l'ouvrage de Hermann von HELMHOLTZ *Les faits dans la perception*, (*Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, 1878). Il est probable que les recherches sur l'origine de l'espace chez Husserl pour le *Raumbuch*, à la lumière du développement des géométries non euclidiennes, ont été inspirées dès ce séminaire et que la conception de l'espace chez Helmholtz et ses fondements de la géométrie, jouent un rôle tout à fait essentiels. En outre, il faut souligner que l'analyse conduite pendant les années de sa jeunesse se développe sous l'impératif brentanien selon lequel il faut chercher toujours la genèse intuitive de tout concept. Pour ce type de recherche sur la genèse psychologique (intuitive) de la géométrie euclidienne, il faut considérer même l'importance de l'ouvrage de Stumpf, *Sur l'origine de la*

représentation imaginaire ou d'imagination (*Phantasievorstellung*), la question de l'intentionnalité n'a aucune portée fondamentale. Bien sûr, il s'agit toujours d'actes intentionnels mais, à part cela, Brentano n'ajoute rien de ce qu'il n'avait déjà exposé dans la *Psychologie*. En revanche, les cours de philosophie morale et, surtout, la *Conférence sur l'éthique (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis)* du 23 janvier 1889, nous donnent une perspective plus riche et nuancée de la nature de la référence intentionnelle.

§ 5. Les conférences sur l'idée du Bien et du Vrai: intentionnalité et transcendance

L'interrogation sur la nature de la morale a une place considérable dans l'économie de la pensée de Brentano.³⁷⁸ Souvent ses exégètes passent à côté du discours moral chez Brentano puisqu'ils sont plus intéressés par l'aspect gnoséologique de sa philosophie.³⁷⁹ Pourtant, il faudrait toujours se rappeler que le bien, le vrai, et l'être, chez Brentano, sont liés l'un à l'autre par une relation intime. Tout discours concernant l'un d'eux est aussi valable aussi pour un des autres. Or, dans ses cours d'éthique, comme dans sa *Conférence*, la question centrale est la définition de l'objet de l'éthique, car la définition de l'objet nous donne la clé pour comprendre la nature de sa connaissance, à savoir, dans ce cas, la connaissance éthique. Par exemple, Brentano définit l'éthique « la discipline pratique grâce à laquelle nous appréhendons les buts les plus hauts et le choix du moyen pour leur accomplissement ».³⁸⁰ Cette définition, selon Brentano, est aristotélicienne. D'après lui, seulement une éthique ayant une telle définition peut être une sagesse pratique (*praktische Weisheit*), elle est la pierre angulaire de toutes les disciplines pratiques. La sagesse pratique est en rapport à ces disciplines dans la même mesure que la métaphysique est en rapport à celles théorétiques. Selon la définition de Brentano, l'éthique concerne les principes de l'action comme la métaphysique ceux de l'être.³⁸¹

Or, dans la *Conférence* Brentano se pose des questions concernant la signification du mot

représentation de l'espace, (Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, 1873).

³⁷⁸ Brentano donne des cours de philosophie morale (*Praktische Philosophie*) depuis son arrive à Vienne, semestre d'hiver 1875/1876, toujours pour cinq semaines; ensuite semestre d'hiver 1877/1878; semestre d'hiver 1878/1879; semestre d'été 1879; semestre d'hiver 1879/1880; semestre d'hiver 1880/1881; puis chaque semestre d'hiver durant 14 années, depuis 1881/1882 jusqu'à la fin de son enseignement, semestre d'hiver 1894/1895 (quatre semaines).

³⁷⁹ Pour une analyse de la philosophie morale de Brentano, voir McCALISTER, *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Amsterdam, Rodopi, 1982. Voir aussi Slawomir SZCZEPANIAK, *La philosophie pratique de Franz Brentano*. 1999, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Marne-la-Vallée, 1999.

³⁸⁰ *GAE*, p.88.: « ...diejenige praktische Disziplin, welche uns über die höchsten Zwecke und die Wahl der Mittel für sie zu belehren habe »,

³⁸¹ *Ibid.*, p.90.« Nur so verstanden ist sie die baumeisterliche Kunst, die praktische Weisheit, welche unter den praktischen Disziplinen eine ähnliche Stellung einnimmt, wie die Metaphysik unter den theoretischen. Sie beschäftigt sich ja mit den ersten Gründen des Handelns wie jene mit den ersten Gründen des Seins... »,

« juste », « bien », « meilleur ». Encore une question sur les acceptions différentes d'un mot et sur l'introduction à une science (pratique) par la définition d'un concept.³⁸² Il y a un passage où Brentano relie de façon claire, plus que dans la *Psychologie*, la question de l'intentionnalité à celle de la connaissance. Il ne sera pas inutile ici citer ce passage si clair:

« Lorsque le but est fixé et qu'il ne s'agit plus que de décider des moyens d'y parvenir, nous nous dirons qu'il faut choisir les moyens qui conduisent effectivement à ce but. Lorsqu'il s'agit du choix des finalités, nous nous dirons : choisissons une fin qui a toute raison d'être considérée comme effectivement accessible. Mais cette réponse ne suffit pas: bien des choses accessibles sont plutôt à fuir qu'à rechercher. Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux. Voilà quelle sera la seule réponse à ce problème. Mais elle n'est pas claire, car qu'est-ce que le « meilleur »? Que qualifions-nous en général de « bien »? Et comment parvenons-nous à la connaissance de ce que quelque chose est bon et meilleur que quelque chose d'autre? Afin de donner une réponse satisfaisante à ces questions, il nous faut, avant tout, *rechercher quelle est l'origine de la notion de bien, qui comme l'origine de toutes celles que nous avons, réside dans certaines représentations en réalité intuitives*. Nous avons des représentations intuitives dont le contenu est d'ordre *physique*; elles nous révèlent des qualités sensibles qui sont déterminées spatialement de manière spécifique. C'est à ce domaine que ressortissent les notions de couleur, de son, d'espace, et bien d'autres encore. *Mais ce n'est pas là une source de notre notion du bien*. Il est aisé de comprendre que cette notion ainsi que celle du vrai, qu'à juste titre on lui juxtapose en la considérant comme apparentée, sont empruntées au domaine des représentations [intuitives] dont le contenu est d'ordre *psychique*. »³⁸³

Si nous lisons bien le passage, on peut saisir que le sens de l'intentionnalité dans l'œuvre de Brentano est relié à la question plus générale qui porte sur *l'origine et l'objectivité des idées* et, par conséquent, au rapport entre *intuitions et concepts*, véritable préoccupation capitale de sa vie de recherche. Par cette mise en perspective donc, on prend une certaine distance de toute interprétation censée unifier la philosophie brentanienne avec la philosophie de ses élèves par une vision homogène et un discours unitaire sur l'ontologie ou sur l'intentionnalité. Avant d'introduire la question de la réalité des valeurs, il faut mettre un point sur ce passage : *il y a des représentations intuitives dont le contenu est physique, et des représentations, toujours intuitives, dont le contenu est psychique*. La distinction concerne le

³⁸² Dans son compte rendu de la première traduction en anglais de l'ouvrage *The origin of the knowledge of right and wrong* (1902), G. E. Moore déclare tout son admiration pour l'entreprise brentanienne : « This is a far better discussion of the most fundamental principles of Ethics than any others with which I am acquainted. Brentano himself is fully conscious that he has made a very great advance in the theory of Ethics (...) and his confidence both in the originality and in the value of his own work is completely justified. In almost all points in which he differs from any of the great historical systems, he is in the right; and he differs with regard to the most fundamental points of Moral Philosophy. Of all previous moralists, Sidgwick alone is in any respect superior to him; and Sidgwick was never clearly aware of the wide and important bearings of his discovery in this respect. Brentano is both clearer and more profound (...) It would be difficult to exaggerate the importance of his work », *International Journal of Ethics*, XIV, 1903, p.115.

³⁸³ *USE*, 15/48.(notre soulignement)

champ de l'intuition, l'intentionnalité n'est donc pas quelque chose qui s'oppose à l'intuition, mais elle l'accompagne selon la modalité du mental. Et en effet Brentano ajoute :

« Le trait caractéristique commun à tout ce qui est psychologique est constitué par ce que l'on a souvent défini en utilisant malheureusement un terme qui prête beaucoup au malentendu, la conscience, (*Bewusstsein*), c'est-à-dire un comportement (*Verhaltung*) du sujet, une relation que l'on a qualifiée d'*intentionnelle* à quelque chose (*intentionalen Beziehung zu etwas*) qui n'est peut-être pas effectivement donné, mais qui, néanmoins, est présent intérieurement de manière objective. (*was viel nicht macht wirklich, aber das innerlich gegenständlich gegeben ist*)³⁸⁴

L'enjeu de la phénoménologie brentanienne se manifeste de façon claire : le rapport entre l'intuition et l'intentionnalité, où, par cette expression « malheureuse », il entend le contenu non-sensible de la conscience dont elle est porteur. Ce serait une erreur grossière ici que d'interpréter ce qui n'est pas sensible comme ayant une nature intellectuelle ou conceptuelle. Ici nous avons retrouvé notre question sur la transcendance de la définition des concepts qui ne sont pas donnés dans l'expérience sensible. Mais, au contraire des empiristes, l'enjeu de Brentano n'est pas celui de l'exclusion de ces concepts du champ de la connaissance humaine. Au contraire, ils sont à la base de la connaissance même. Dans une note sur l'expression médiévale *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, il commente que « les notions de volonté, de déduction ne sont pas acquises à partir d'intuitions sensibles : ou bien il faudrait donner une extension si vaste à la notion de « sensible » que toute différence entre « sensible » et « suprasensible » s'estomperait. *Ces notions se forment à partir d'intuitions dont le contenu est psychique.* Il en va donc de même pour les notions de « finalité », de « cause » (...) « impossibilité », « nécessité ». »³⁸⁵ Et aussi, peut-on ajouter, de « substance » et d'« être ». Les catégories n'ont pas une genèse a priori au dehors de l'expérience. Mais ce n'est pas à cause de cela qu'il faut arrêter notre investigation, plutôt il faut élargir le concept d'expérience. Leur genèse est interne, leur siège est donc la perception interne. Ce la va de même pour l'origine de l'espace et du temps, et pour le concept de vérité.

§6. Réel, irréel, quelque chose : le double domaine du jugement

Brentano par cette conférence du 1889 sur la vérité³⁸⁶ évoque Descartes et sa distinction entre réalité formelle et réalité objective, pour argumenter sa théorie de la vérité non-correspondentiste: « Lorsque je crois quelque chose, cette croyance est « formellement » en

³⁸⁴ *Ibid.*, 16/49.

³⁸⁵ *Ibid.*, 15/49, n.18.(notre soulignement)

³⁸⁶ Conférence tenue à Vienne près la *Société philosophique viennoise (Wiener Philosophischen Gesellschaft)* le 27 Mars 1889, publiée in *WE*, 3-29/93-115.

moi. Si, plus tard, je me rappelle cette croyance, elle est, selon la terminologie cartésienne, « objectivement » en moi (« *objektiv* » *in mir*) ; il s'agit bien du même acte individuel de croyance, mais, dans le premier cas, c'est moi qui l'exerce, dans le second, il n'est d'objet immanent à l'activité de remémoration que l'exerce.(...) avec l'acte psychique, qui est formellement donné, est donné aussi quelque chose en tant qu'objet immanent (*etwas als immanenter Gegenstand*) de cet acte ».³⁸⁷ Ainsi, l'objet immanent est donné objectivement « pour parler comme Descartes, ou, comme nous préférons le dire (...) il est donné intentionnellement ». On confirme ainsi le cercle entre les notions *intentio* - réalité objective - objet immanent en tant que simple contenu mental. Ce contenu n'est que la matière (*Materie*) du jugement (ce qu'il appelle aussi *Urteilsinhalt*). Or, le statut descriptif de cette matière émerge, avec plus netteté par rapport à 1874, comme ayant une polarité : positive ou négative. Ainsi, Brentano confirme également la distinction entre deux domaines du jugement : l'existant et le non-existant. Il distingue aussi entre l'existant et le « chosale », l'affecté d'être, le réel.³⁸⁸ Comme nous avons remarqué pour le passage sur la *Psychologie*, Brentano soutient l'idée d'une indifférence du réel au jugement, sa matière peut être donc choisie de façon illimitée : « *Quoi que ce soit* » (*Irgend etwas*) peut être un contenu du jugement.³⁸⁹ Le jugeable n'est pas encore rattaché au réel comme sa limite. Les non-choses (*Undinge*) peuvent être objet de jugement. Benoist a souligné ce point³⁹⁰; nous voudrions ajouter juste une remarque. De même que pour le passage sur l'intentionnalité dans la *Psychologie*, Brentano prend le risque d'un malentendu concernant la distinction existant/non existant - réel/irréel. Les choses (*Dinge*) sont dites aussi bien existantes qu'inexistantes, tandis que la matière d'une pensée (*Inhalt*) peut être soit réelle, soit irréelle. C'est la notion de concordance (*Übereinstimmung*) le moyen pour mettre en relations les termes : un jugement sur des choses existantes, affirmatif ou négatif qu'il soit, est censé avoir matière positive (réelle), en revanche un jugement sur des choses inexistantes aura matière négative. Par cette stratégie, on se débarrasse de toute question du type : « Si la vérité : « il n'y a pas de dragon » consistait dans une concordance de mon jugement avec une chose, que devrait être en

³⁸⁷ *WE*, 18/105 (trad. modifiée)

³⁸⁸ *Ibid.*, 24/111 : « Das Gebiet, für welches die bejahende Beurteilungsweise die passende ist, nennen wir nun das Gebiet des Existierenden, ein Begriff, der also wohl zu unterscheiden ist von dem Begriffe des Dinglichen, Wesenhaften, Realen; das Gebiet, für welches die verneinende Beurteilungsweise die passende ist, nennen wir das des Nichtexistierenden ».

³⁸⁹ *Ibid.* : « Was den Umfang des Gebietes betrifft, so ist es schlechterdings unbegrenzt. Die Materie kann ganz beliebig gewählt werden. "Irgend etwas" wird freilich immer beurteilt. Aber was bedeutet dieses "Irgend etwas"?- Es ist ein Terminus, der auf Gott und die Welt, auf jedes Ding und Unding angewendet werden könnte ».

³⁹⁰ BENOIST, *Représentations sans objet...*, op. cit., p.169-172.

l'occurrence cette chose ? Certes pas le dragon, puisqu'il n'est en rien existant; mais pas davantage un quelconque réel (*irgendwelches Reale*) qui pût être pris en compte »³⁹¹. La possibilité d'une introduction d'état des choses ou d'objets négatifs dans le monde, conséquence du correspondantisme stricte, est enfin évitée. La solution brentanienne est simple et élégante, sauf qu'il admet de cette manière, l'acte de penser des irréels. Dans ce cas, Brentano ouvre la possibilité de concevoir le contenu du jugement comme une chose. En tout cas, en ce qui concerne notre discours, la référence au contenu est désormais détachée de l'intentionnalité à l'objet.

Pour ce qui concerne l'intentionnalité, il faut remarquer que la conférence sur la vérité vise la mise en question du rapport de correspondance entre jugement et état de choses, mais il n'interroge pas la genèse du concept du vrai. Ce geste verra plus tard lorsqu'il abordera la notion d'évidence. Par contre ici Brentano montre, à notre avis, une distinction remarquable : en distinguant entre l'existant et le réel, il montre également la distinction entre le contenu et l'objet du jugement. Certes, dans cette phase, pour Brentano, la distinction entre réel et irréel comme contenu (*Gehalt*) d'une représentation est quelque chose de tout à fait possible, dans le sens que nous avons précisé. Mais la concordance entre le contenu et l'objet, même dans cette nouvelle perspective, est rendue possible seulement dans le cadre d'une théorie non-monadique de l'intentionnalité. Cette position, on le verra, découle du rapport entre psychologie et théorie des relations chez Aristote.

§8. *La base de l'aristotélisme brentanien*

Dans la *Conférence sur l'éthique*, Brentano montre, plus que dans la *Psychologie*, sa façon de lire le Stagirite et il confirme notre analyse lorsqu'il signale deux passages chez Aristote. Le premier, où Aristote décrit le rapport entre intellect, sens et imagination et où il expose sa doctrine de la science comme identité entre l'acte et l'objet (*De an.* III, 8), qui est un passage d'interprétation difficile:

« Tous les êtres, en effet, sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est, en un sens, identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible. Mais de quelle façon, c'est ce qu'il faut rechercher. La science et la sensation se divisent donc de la même façon que leur objets, la science est la sensation en puissance correspondant aux choses en puissance, la science et la sensation en entéléchie correspondant aux choses en entéléchie. - Dans l'âme, à son tour, la faculté sensitive et la faculté cognitive sont en puissance leurs objets mêmes, dont l'un est intelligibles et l'autre, sensible < en puissance >. Et il est nécessaire que ces facultés soient identiques aux objets mêmes, ou, tout au moins, à leur formes. (...) Mais puisqu'il n'y a, semble-t-il, aucune chose qui

³⁹¹ WE, 23/109.

existe séparément en dehors des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant les abstractions ainsi appelées que toute les qualités et affections des sensibles » (trad. Tricot)

Dans ce célèbre passage sur l'abstraction, Aristote semble vouloir dire que il n'est pas possible penser sans les sens (« l'exercice même de l'intellect doit être accompagné d'une image » (trad. Tricot)), passage commenté dans la tradition par le *celebre dictum* thomiste *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Nous avons souligné l'avis négatif de Brentano sur cette interprétation (« une formulation malheureuse »). L'empirisme de Brentano n'est donc ni une sorte de néo-thomisme, ni un empirisme à la Locke, qui nous empêcherait, à cause de ses postulés anti-métaphysiques, la recherche de l'origine des notions non-sensibles. En fait, l'intentionnalisme brentanien est une nouvelle forme d'aristotélisme. En effet, Aristote, à la fin de *De an.* III, 8, se demande « en quoi les notions premières différeront-elle alors des images? Ne serait-ce pas que ces autres notions ne sont pas non plus des images, bien qu'elles ne peuvent exister sans images? ». Là où la pensée d'Aristote connaît une hésitation, il semble que la pensée de Brentano prenne son élan. En effet, Brentano ne cite pas ce passage pour « expliquer », disons, l'intentionnalité, mais pour justifier l'origine sensible de ce qu'Aristote appelle les « notions premières » (*protanoematha*). En revanche, pour expliquer les origines de l'intentionnalité dont, selon Brentano, « les premiers linéaments (...) se trouvent également chez Aristote », voilà qu'il cite un passage de la *Métaphysique* sur le *pros ti* (Δ , 15, 1021 a 29) où Aristote évoque la relation entre la pensée et son objet :

« Toute chose dite relative numériquement, ou selon la puissance, est donc relative en ce sens que son essence même peut seulement être définie par rapport à une autre chose qui est relative à elle; - par contre, *le mesurable, le connaissable, le pensable sont dits relatifs, au contraire, en ce qu'autre chose est relative à eux* » (trad. Tricot)

On voit bien comment Brentano, au temps de ses cours de Vienne, radicalise l'idée de la corrélation intentionnelle comme relation réelle. Le passage de la *Conférence sur l'éthique* cité, n'est qu'un moment de cette doctrine qu'il léguera, en quittant Vienne, à ses élèves. Pourtant, il commence ici à réfléchir sur la nature de la connaissance et de ses postulés en psychologie, en introduisant la question du rapport entre l'intuition et l'intentionnalité, question qui n'était pas encore formulée à l'époque de la *Psychologie d'un point de vue empirique*. Évidemment, il n'a fait qu'introduire des principes déjà assumés à l'époque de Würzburg, et que nous avons à peine mis en lumière, à savoir, l'importance capitale du *pros*

ti et de la notion d'*entéléchie*. Mais ces principes-ci seront aussi la cause du tournant à venir. En tout cas, à nos yeux, les principes de l'aristotélisme viennois ne s'éloignent pas trop de ceux de la période de jeunesse. Sauf que l'intersection du cartésianisme enduira ses élèves en confusion, prenant la question du corrélat irréal du jugement négatif pour la possibilité d'une « objectivité » irréal.

Or, en poursuivant cette question de la genèse et de la « donnée » intentionnelle, on pourrait introduire dans notre analyse le concept de *Gegebenheit*, étant donné que Brentano utilise souvent l'expression « *intentional gegeben* ». Toutefois, si on veut faire preuve de grande finesse et circonspection dans l'usage d'une terminologie rigoureuse, nous remarquerons que si je parle d'un chien ou d'un chat, je parle bien de quelque chose et je peux donner une définition réal pour cet objet de mon discours, mais lorsque je parle de la caninité ou de la rougeur du rouge, de quoi exactement est-ce que je parle? A nos yeux, la question de la *Gegebenheit* est tout à fait décisive pour le discours phénoménologique, comme pour le chien, sa caninité. Pourtant, la difficulté de saisir son concept par une définition, nous empêche, pour l'essentiel, d'énoncer ce que nous considérons, simplement, comme un fait. Et autour des faits, il n'y a pas de discussion à faire.

§9. *Qu'est-ce que signifie « description »*

Qu'est-ce que nous devrions conclure donc de l'analyse des années viennoises ? Que la psychologie descriptive est une analyse ontologique? Ou bien qu'elle est une épistémologie? Mais que fait ici Brentano de la science, et que fait-il de l'ontologie de l'esprit? S'il avait voulu faire de la science, il aurait lié ses analyses aux principes des mathématiques, et s'il avait voulu faire de l'ontologie, il aurait introduit ici la substance mentale en tant que *res*. En réalité, il y a ici, à la base, une analyse métaphysique qui ne concerne pas strictement la réalité de l'esprit, mais sa modalité qui est de se rapporter au monde. La structure de la pensée est conduite par la nature de la relation. Le fait de dire que, par exemple, l'intentionnalité est une relation, c'est une affirmation qui ne concerne pas l'ontologie. Cet énoncé n'introduit pas d'entités dans le monde.³⁹² En revanche, c'est un énoncé de type métaphysique, à savoir, il décrit la nature de l'intentionnalité, ce qui est autre chose. Dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* il n'y a pas de théorie de la connaissance, ni dans les cours de psychologie descriptive non plus. Par contre, on retrouve sa théorie de la connaissance dans l'ouvrage

³⁹² *Contra* cf. CHISHOLM, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton, The Harvester Press, 1981 : « The theory of reference and intention is, in part, an ontology – a theory about what there is in the strict and philosophical sense of the expression “there is” », p. 5.

*Essai sur la connaissance (Versuch über die Erkenntnis)*³⁹³, où il fait l'analyse du principe d'induction et de causalité chez Kant et Hume.³⁹⁴

Le contexte de la psychologie descriptive n'est pas épistémologique, il ne s'agit pas ici d'établir les principes de la connaissance. Certes, il parle d'un *Objekt*, mais il en parle d'un point de vue psychologique. L' *Objekt* est un *Inhalt*, ou un *Gehalt*, de la pensée. Il est l'objet en tant que perçu, non pas le perçu en tant qu'objet. Des lois descriptives des rapports entre les parties, il ne dérive pas une théorie, mais seulement une constatation. Nous devrions lire le travail de Brentano seulement comme une opération de discrimination des structures empiriques que la référence mentale nous montre. Probablement, il est tout à fait vrai que ce cours évoque la possibilité d'un détachement de l'objet immanent et que, par conséquent, dans un certain sens, le cartésianisme de Brentano, joue le rôle d'arrière-plan à la théorie des *objectifs* de Meinong et Höfler. Chisholm a soutenu, en suivant une indication de O. Kraus³⁹⁵, qu'il y a une table des valeurs chez Brentano.³⁹⁶ A ces valeurs correspond la justesse des nos émotions. Selon Chisholm, la théorie des valeurs de Brentano est contenu dans les cours d'esthétique et dans un passage de *Religion et philosophie*.³⁹⁷ Évidemment, l'existence de valeur en soi, ce que Chisholm appelle « valeur intrinsèque » (*intrinsic value*), s'appuie sur la théorie du corrélé intentionnel de l'acte, dans le cas de l'acte d'amour ou de haine. Bien que Brentano n'ait jamais produit une forme achevée de la théorie ontologique des corrélés d'actes émotifs, il est vrai qu'il considère, à l'époque, le contenu d'un jugement comme un réel, une chose (*Ding*), comme il assumera plus tard. Dans cette mesure, il est tout à fait correct d'affirmer que les contenus (*Inhalten*) de Marty, les états des choses (*Sachverhalten*) et les *idealen Gegenständen* de Husserl, les formations (*Gebilden*) de Stumpf, et, enfin, les *Objektiven* et les *Dignitativen* de Meinong, ont leur origine conceptuelle dans ces cours.³⁹⁸

Toutefois, à notre avis, le sens d'une psychologie descriptive ne visait pas, pour Brentano, une véritable ontologie des contenus. Les données selon la méthode descriptive

³⁹³ Il s'agit d'un groupe de manuscrits dont le corpus central est constitué de manuscrit EL 96 (*Erkenntnistheorie, Logik*), rédigé probablement autour de l'année 1914. Il a été édité par A. Kastil (1925), une deuxième édition élargie est apparue en 1925 sous la direction de F. Mayer-Hillebrand avec des interpolations de l'éditeur assez discutables par rapport à la première édition.

³⁹⁴ Cf. *VUE*. Le principe d'induction chez Brentano a été déjà analysé par Lucie GILSON. *Méthode et métaphysique chez Brentano*, Paris, Vrin, 1955.

³⁹⁵ KRAUS, « *Die Grundlagen der Werttheorie* », *Philosophische Jahrbücher*, 11, 1914, p.1-48.

³⁹⁶ CHISHOLM, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, CUP, 1986, p.59-67.

³⁹⁷ Cf. *GE*, 142-169; *RP*, 94-97.

³⁹⁸ Cf. lettre à Kraus, 14/9/1909 in KRAUS, « *Einleitung* », *PS1* : « Es ist richtig, dass ich einst, so wie Marty es tut, Inhalte von Urteilen Behandelte, als wenn sie wie Dinge, Gegenstände vom Vorstellungen, Urteilen und Gemütsbewegungen werden könnten. Damals wurde mir auch ein gewesener Mensch, ein zukünftiger Mensch zu einem Gegenstand der Anerkennung und Möglichkeiten wie Unmöglichkeiten liess ich, wie Marty es noch tut, in unendlicher Vielheit von Ewigkeit bestehen », p. XLVI.

sont acquises par la perception interne. Cette perception est la perception d'un acte mental. Brentano voit ce type de perception à la base de la psychologie et même de toute philosophie.³⁹⁹ C'est pourquoi, au fond, cette prétendue ontologie de l'esprit de l'époque viennoise, soutenue par Chisholm, Smith et Charduminski, n'est qu'un effet involontaire de la recherche brentanienne. Dans notre perspective, la figure philosophique de Brentano est celle d'un philosophe pour lequel il ne suffit pas de faire de l'ontologie pour neutraliser la question épistémologique. Il faut prendre en compte sérieusement, à notre avis, son antagonisme à Kant.⁴⁰⁰ Il s'agit dès lors de restituer à l'intentionnalité sa place dans « la philosophie de la pensée » de Brentano; saisir donc par elle-même une problématique cognitive, en tant que question qui va interroger les fondements de ce qu'on appelle *Erkenntnislehre*.

³⁹⁹ *PS1*,40 : « Die Grundlage der psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung. Und zwar ist vor allem die innere Wahrnehmung der eigen psychischen Phänomene, welche für sie eine Quelle wird ».

⁴⁰⁰ Dans la préface à *Le quatre phases de la philosophie* (1895), il y a une précision de Brentano sur Kant, *VPP*, 4.: « So möge man denn insbesondere auch da, wo ich von Kant handle, meine wahre Meinung über diesen ausserordentlichen Geist nicht verkennen. Seine Leistungen für die naturwissenschaft, ähnlich wie die eines Proklus für die Mathematik, bleiben von dem über sein philosophisches System Gesagten ohnehin ganz unberührt ».

CHAPITRE SIX
RETOUR AU RÉEL. LA PÉRIODE ITALIENNE

§1. *Brentano en Italie*

Depuis 1905, à cause de circonstances biographiques qui l'empêchent de vivre en Autriche, Brentano choisit de vivre en Italie. Il s'installe à Florence.⁴⁰¹ Ce qui caractérise la philosophie brentanienne de la dernière période et qui se reflète dans son œuvre est – comme on le sait – ce qu'on a nommé « réisme ». Le terme est malheureux, nous préférons ne pas en faire usage. En tout cas, il s'agit de renforcer l'idée que chez Brentano, tout ce qui peut être objet de la pensée est une chose (*Ding*), au sens d'être une chose qui présente un principe d'individuation. La question est métaphysiquement embrouillée et pas si facile comme plusieurs interprètes semblent le croire, en laissant ainsi cette dernière production en marge de leur intérêt. Il nous semble en revanche que Brentano, grâce à l'expérience italienne, découvre – pour le dire comme Machiavel dans *le Prince* – la « verità effettuale della cosa » (la vérité effective de la chose), c'est-à-dire, pour user d'une définition paraphrastique, l'impossibilité d'un être sans manifestation. Si il y a du « réisme » chez Brentano, ce n'est rien de plus que cela. La véritable question est : Qu'est-ce qu'une chose (*Ding*) chez Brentano ? Nous l'avons déjà annoncé : par « chose » Brentano entend un individu. Et un individu peut être aussi bien une licorne qu'un animal existant. La question concerne la possibilité de penser un irréel en tant que quelque chose d'indéterminé comme « la possibilité », « l'impossibilité », « la nécessité », « l'existence ». Le réel se présente donc comme principe de détermination de la pensée. La teneur du réel n'est ce qui se manifeste par

⁴⁰¹ Cf. ALBERTAZZI (éd.), *Brentano in Italia: Una filosofia, contro positivismo e attualismo*, Milano, Guerini, 1993.

une sorte d'indifférence à la pensée. Il n'est jamais le cas, pour Brentano, que la matière d'une représentation puisse être irréaliste ; et, *a fortiori*, le contenu d'un jugement dont elle est bien la matière. Voyons donc les prémisses et les conséquences sur l'intentionnalité de cette nouvelle position.

§2. Le « *etwas als Objekt* » : le quelque chose *en-tant-qu'*objet de la pensée

Revenons, rapidement, sur la définition de 1874 du paragraphe 9 de la *Psychologie*, ayant déjà souligné précédemment comment l'expression « *etwas als Objekt* » est à l'origine de la question de la double interprétation de la *Realität* chez Brentano. Avant, le quelque chose avait été catégorisé (*en-tant-que*) comme objet de la pensée, à savoir, le quelque chose était un concept en-dessous duquel le contenu mental trouvait sa place en tant qu'irréel. C'est pourquoi maintenant Brentano pose une limite à l'extension de l'*etwas*. Le tournant brentanien concerne aussi bien l'intentionnalité à l'objet que la référence au contenu, dans la mesure où tous les deux sont un effet de la notion de « réalité », étant donné que maintenant il affirme que la réalité est le seul objet de la pensée. C'est donc le concept de « réel » qui est le concept maître. La question qui s'impose est donc la suivante : qu'est-ce que le « réel » chez Brentano? Or, la question est assez épineuse, étant donné l'histoire de ce concept et de sa réception chez Brentano par la Scolastique, mais une scolastique indirecte comme était la métaphysique scolaire allemande, car « fidèle à l'instauration scotiste et suarézienne, [elle] retraduit le vocabulaire de l'actualité (*actualitas, esse in actu*) dans le registre de l'effectivité (*wirklichkeit*), jusqu'à créer ce pseudo-doublet : *Realität/ Wirklichkeit*, réalité/ réalité effective »⁴⁰². L'usage du terme brentanien « réalité » remonte à l'invention scotiste de la « *realitas* », dont il ne reste qu'un écho dans son œuvre. Mais le sens de *realitas* chez Brentano est différent. Pour lui, la *realitas* n'est pas simplement l'essence de l'objet. Maintenant, il utilise les termes de *Ding, Sache, Wesen, Reales*. Comment Brentano est-il arrivé à ce tournant ? La réflexion sur l'être, en tant que vrai aristotélicien, est sûrement une piste correcte. Brentano lui-même nous l'indique dans sa lettre à O. Kraus du 14 septembre 1909.

§3. *L'intentionnalité n'est pas une relation réelle*

Une réflexion de Gilson sur les transcendants résume la situation conceptuelle dont

⁴⁰² COURTINE, « Réalité », in *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., p. 1060. Cf. aussi Id., « Res », « Realität-Idealität », « real-irreal » [articles], in: Joachim RITTER- Karlfried GRÜNDER (dir.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart, Schwabe 1993, Bd. VIII, p.892-901; p.178-193.

nous avons fait l'analyse auparavant par rapport à l'intentionnalité entre noétique de l'objet perçu et métaphysique des catégories de l'être. Gilson remarque à propos de l'intentionnalité en général: « La réflexion sur l'être s'arrête d'abord à ses propriétés les plus immédiatement évidentes, mais éprouve bientôt le besoin de s'interroger sur elle-même. L'être est le premier principe, mais l'affirmer est affirmer une connaissance, non un objet. L'occasion s'offre aussitôt à la pensée de prendre un mauvais départ.

Disons, à la pensée réfléchie, car l'esprit ne pense pas, d'abord, que le premier principe soit: je connais l'être, ou encore, que la notion d'être soit le premier principe; l'esprit n'est pas l'objet premier de la connaissance; le premier mouvement de celle-ci n'est pas de se prendre elle-même pour l'objet, mais de poser des objets dont elle est la connaissance. Ce que l'on nomme l'intentionnalité de la connaissance exprime simplement le fait que tout acte de connaître consiste à « connaître quelque chose ». Cet acte est un « tendre vers » (*in-tendere*), et il l'est essentiellement; on ne peut définir la connaissance d'abord en soi et ajouter qu'elle vise en outre un objet, *elle est la visée d'un objet*, elle en est même la saisie dans la mesure précisément où, par elle, l'esprit connaît ».⁴⁰³ Or, la question ici s'ancre, notamment, à ce que Brentano avait appelé « *Gegenstandhaben* », « avoir un objet » dans la conscience. Selon Gilson, mais aussi selon la tradition phénoménologique⁴⁰⁴, par cet « avoir » il faut entendre la *visée*. Sinon, dans le cas où il s'agit d'un « avoir mental », on est dans une condition de mentalisme. Le *tendre vers* gilsonien n'est qu'une traduction malheureuse du concept brentanien de *Richtung*. Nous avons déjà montré la différence entre l'usage de « *Richtung* » en tant que « direction » à l'objet, et son usage en tant que « orientation ». Dans le premier cas, ce qui est dirigé vers quelque chose d'autre, oblige le réel de lui répondre par un résultat, tandis qu'un « acte orienté » ne « vise » à rien car il n'y a rien auquel il renvoie. La *Richtung* brentanienne est ainsi transformée et retraduite dans un contexte phénoménologique par le remplissement husserlien. Au contraire, chez Brentano, si je regarde une pomme sur la table, mon acte de voir est orienté vers la pomme que je regarde, mais je ne m'attends à rien de la part du monde, en réponse à mon acte; mon acte ne doit pas être satisfait parce qu'ici la représentation (on le rappelle, *Vorstellung* chez Brentano, c'est toujours un acte) n'a pas besoin d'être « satisfaite », comme c'est le cas pour un acte de connaissance. Dans le premier cas, il s'agit d'un contexte *descriptif*, dans le deuxième d'un contexte *épistémique*. Si je regarde la pomme, je peux décrire la pomme comme je la vois sans, nécessairement, pour

⁴⁰³ GILSON, *Constant philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, p. 107, (notre soulignement)

⁴⁰⁴ Voir BENOIST, « Un concept normatif de l'intentionnalité? », *Études Phénoménologiques*, 45-48, 2007-2008, p.9- 36.

cela vouloir dire qu'il existe une pomme ou avec l'intention de formuler un énoncé vrai sur la pomme. Peut-être, en effet, que la pomme existe seulement dans mon imagination. Prenons, par exemple, le cas d'un scientifique, un physicien, qui imagine des particules élémentaires qui ont telle ou telle propriété sans la possibilité d'en vérifier d'abord l'existence réelle. Seulement des années d'expérimentations en laboratoires par des calculs accomplis par des superordinateurs la vérité, ou la fausseté, de son hypothèse pourra être démontrée. En tout cas, il doit avant tout *décrire* par un langage formel et très technique les lois d'attitudes et les propriétés de ces entités pour pouvoir enfin prouver l'existence ou, du moins, la cohérence de sa théorie. On dira alors que le scientifique est orienté vers un objet (une théorie), plutôt qu'il a une théorie comme objet de la pensée. Dans ce cas, le travail d'hypothèse, d'imagination et d'induction du scientifique, est la situation exemplaire du niveau représentatif brentanien. Puisque la représentation chez Brentano constitue le modèle même de l'intentionnalité et que, d'après lui, la propriété fondamentale de la représentation est sa neutralité épistémologique, ou d'engagement ontologique, par conséquent, aussi l'intentionnalité pure se manifeste dans sa neutralité. La ligne donc de la visée, qui sera le mode opératoire de Husserl, enveloppe une dimension d'écart constitutif, tandis que la *Richtung* en tant qu'orientation renvoie simplement à un *accomplissement* de l'acte et non pas à sa vérification par le réel. Ce concept nous l'avons reconduit à celui d'« acte », comme Brentano l'utilise et le récupère du *De anima*, à savoir la notion de ἐντελέχεια. Nous suggérons de traduire cette notion par *accomplissement de l'acte*, ou *acte accompli*. Cette notion est la véritable racine de la notion de *Richtung* entendue comme « orientation », tandis que la notion de « relation au contenu » reste dans la tradition plus psychologique, celle de Twardowski. Pour Brentano l'acte mental a son accomplissement dans le langage, l'énoncé ou le nom sont la réalisation d'une pensée, tandis que la vérification est la véritable tâche du jugement. Même si Husserl récupère le sens de l'intentionnalité comme acte, il transforme de façon décisive l'« orientation » neutre brentanienne, l'emportant dans une « direction » à l'objet et donc de visée, qui renvoie à une référence à satisfaire. C'est pourquoi les représentations chez Brentano ont toujours un objet, en opposition à Bolzano pour lequel, au contraire, il existe des représentations sans objet. Cette opposition inconciliable, aux yeux de son école, n'avait rien, en effet, de paradoxal. Ce que Brentano comprend par « avoir un objet » est différent du sens bolzanien. Il est clair que si Husserl, via Twardowski, transforme le sens de *Richtung* par visée, il introduit ainsi une dimension d'écart entre l'intentionnalité et la référence. C'est pourquoi la *Recherche logique* I s'occupe de la signification et elle sera le modèle pour la

cinquième. Voilà donc la question de la référence vide entrelacée avec la théorie de l'intentionnalité de l'esprit. Cette dramatisation de la question des représentations sans objets ne semble guère avoir effrayé Brentano. En effet, sa théorie de l'orientation phénoménologique de l'objet n'a aucun rapport avec la question des noms vides, puisque la référence vide se produit seulement lorsqu'une théorie de l'esprit introduit l'idée de la pensée comme d'une satisfaction à obtenir, d'où on a, au niveau épistémologique, une théorie de la connaissance par la vérification. Mais l'intentionnalité chez Brentano est bien loin de toute forme de vérificationnisme, sémantique ou épistémologique qu'il soit. Chez Brentano, la sémantique n'a pas besoin de l'intervention de la dimension intentionnelle de l'esprit pour trouver une solution à ses problèmes. Dans la dernière phase de sa vie, à rebours de Husserl, la question de l'intentionnalité sera toujours marginale dans son œuvre où il va accentuer la recherche métaphysique et ontologie. En tout cas, dans l'édition de la *Psychologie d'un point de vue empirique* parue en 1911, Brentano met en question lourdement la notion d'intentionnalité comme véritable relation. *L'intentionnalité n'est pas une relation au sens étroit du mot*. Cette dernière vision met en œuvre un nouveau concept d'intentionnalité, tout à fait différent par rapport à celui de ses élèves.

§4. Critique de l'a priori de la corrélation intentionnelle

« C'est précisément la corrélation (...), à savoir celle entre le vécu cognitif, la signification et l'objet, qui est la source des problèmes les plus profonds et les plus difficiles : celle du problème, pour le résumer en un mot, de la possibilité de la connaissance. », observe Husserl dans sa première leçon à Göttinge en 1907.⁴⁰⁵ Parmi les problèmes de la connaissance, « se trouve aussi celui de mettre en lumière le sens essentiel (*Wesens-Sinn*) de l'objet connaissable, ou ce qui revient au même, de l'objet en général : le sens qui lui est prescrit a priori (c'est-à-dire conformément à l'essence) en vertu de la corrélation entre la connaissance et l'objet de connaissance. Et ceci concerne naturellement toutes les figures fondamentales, prescrites par l'essence de la connaissance, des objets en général. (les formes ontologiques, apophantiques aussi bien que métaphysiques). »⁴⁰⁶ Que la structure acte-objet soit la structure qui caractérise tout discours de la phénoménologie, c'est quelque chose qui n'a guère besoin d'être souligné. Mais Husserl dit quelque chose en plus par rapport au

⁴⁰⁵ Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Walter Biemel (éd), Husserliana II, Den Haag, Nijhoff, 6., 1958, p. 19/trad. fr. p. 40-41..

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 22/43-44.

premier Brentano. Selon Husserl, le rapport de corrélation entre l'acte et l'objet est déjà donné a priori « conformément à l'essence ». La première prémisse pour cette affirmation, est l'idée que la conscience, intrinsèquement, de sa propre nature, est une relation. La deuxième, c'est que la corrélation existe avant l'expérience. Ainsi, la nature corrélatrice de la conscience n'est pas simplement une structure psychologique, Elle justifie, aux yeux de Husserl, l'idéalité de la relation intentionnel dans le champ de la connaissance et de la logique, à savoir la possibilité que l'irréel puisse être objet de pensée. Ce que, pour Brentano, est le principe d'une science singulière, la psychologie, Husserl utilise comme un dispositif général pour fonder toute la science. Le point clé est la possibilité que l'irréel, champ des mathématiques et de la logique, puisse être objet de la pensée comme s'il était un réel. Ce point paraît assez clair dans un passage de *Logique formelle et transcendantale*, paragraphe 58, où Husserl affirme que l'évidence des objets idéaux est analogue à celle des objets individuels (les réels, pour traduire dans la langue de Brentano). C'est une question qui nous rappelle l'enjeu de l'intuition catégorielle : « L'évidence des objets irréels, idéaux au sens le plus large, est, dans son effectuation, complètement analogue à celle de l'expérience habituelle (à ce qu'on appelle l'expérience externe et l'expérience interne) que, seule, on juge capable -sans autre fondement que celui d'un préjugé- de l'effectuation d'une objectivation originelle. L'identité de quelque chose d'idéal (et donc son *caractère d'objet*) doit être « vue » directement (...) d'une manière aussi originelle que lorsqu'on a affaire à l'identité d'un objet habituel de l'expérience, par exemple d'un objet de l'expérience naturelle ou d'un objet de l'expérience immanente de données psychiques quelconques. », la possibilité d'une répétition dans l'expérience de cet objet entraîne l'identité de l'objet, son être-le-même (*Demselben*) chaque fois, la conscience qu'on en a, pense toujours le même objet. « Cette capacité originelle d'identification est impliquée comme *corrélat* essentiel par le sens de tout objet de l'expérience par excellence »⁴⁰⁷ La question a été déjà traitée dans les *Idées*, paragraphe 84 (*L'intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie*) : « La réflexion phénoménologique nous a enseigné qu'on ne peut pas découvrir en tout vécu cette conversion du moi qui se représente, pense, évolue, etc, cette façon de s'occuper-actuellement-de-son-objet-corrélat. D'être-dirigé-vers-lui »⁴⁰⁸, et, encore, il se représente comme fondamental dans la structure du noème où on trouve « une distinction fondamentale qui concerne l'intentionnalité : la distinction entre les composants proprement dits [*Reelle*] des vécus intentionnels et leur corrélats intentionnels (ou les

⁴⁰⁷ Husserl, *Logique formelle et transcendantale*, op. cit. p. 212

⁴⁰⁸ Husserl, *Idées*, 284/169

composants de ces corrélats) »⁴⁰⁹. La distinction entre intentionnel et réel (*reell*), se fonde sur le RL. Dans le § 16, *RL V*, il distingue entre un contenu réel de l'acte et un contenu intentionnel. Mais cette distinction, que l'on développe ici, a son origine dans le § 11, (*RL V*). En fait, en lisant ce paragraphe, où Husserl repousse les définitions de Brentano, ce qui est frappant concerne précisément le statut de la relation intentionnelle : « Il est en tout cas très risqué et assez souvent trompeur de dire que les objets perçus, imaginés, jugés, désirés, etc. (ou sous forme perceptive, représentative, etc.). « entrent dans la conscience », ou, inversement, que « la conscience » (ou « le moi ») « entre en relation » avec eux de telle ou telle manière (...) : en premier lieu, qu'il s'agirait d'un processus réel (*reale*) ou d'une relation réelle qui se nouerait entre la conscience ou le moi et la chose (...); en second lieu, qu'il s'agirait d'un rapport entre deux choses : acte et objet intentionnel se trouvent au même titre réellement dans la conscience, d'une sorte d'emboîtement d'un contenu psychique dans l'autre. Si l'on ne peut éviter de parler ici d'une *relation*, l'on doit cependant se garder des expressions qui, prises littéralement, conduiraient à la mésinterprétation de ce rapport, en le présentant comme un rapport psychologiquement réalisé (*real*), ou encore comme appartenant au contenu réel (*reell*) du vécu ».⁴¹⁰ Dans ce passage, Husserl semble tout à fait en accord avec le dernier Brentano. Mais, dans ce passage si clair, il semble en contradiction par rapport à la période successive, où, au contraire, il souligne l'importance de la corrélation avec la conscience. En réalité, la contradiction est seulement apparente. Husserl, ici, met en question la relation intentionnelle comme *relation réelle*, ce qui il appelle « descriptive », « immanente ». Le dieu Jupiter, l'objet « immanent », « mental », « n'appartient pas à ce qui constitue, du point de vue descriptif (*réellement*), le vécu. ». Husserl reproche à Brentano l'idée que le contenu « dieu Jupiter » puisse être entendu comme un contenu réel de l'acte, « lorsqu'il n'est assurément pas non plus *extra mentem*, il n'existe absolument pas ». Mais, s'il écarte la possibilité que l'intentionnalité soit une relation réelle (psychologique) – entre le moi et la conscience ou entre deux choses – rien ne l'empêche de penser ce type de relation comme une relation idéale. La différence entre eux passe donc, à la lumière des écrits transcendants de Husserl, encore une fois sur le rapport de la relation à l'irréel. Pour Husserl l'intentionnalité est une relation idéale et sa structure se donne a priori, par contre pour le dernier Brentano l'intentionnalité n'est pas une relation, ni réelle, ni idéale.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 303/181

⁴¹⁰ *RL*, V, 371/173-174.

§5. Descriptivisme et intentionnalisme

Enfin, quel est le rapport entre référence et intentionnalité chez Brentano à la lumière des derniers écrits ? Le propos de Brentano semble être l'inverse du contenu d'un célèbre vers de S. George (*Kein ding sei wo das wort gebrich*); pour définir sa dernière philosophie, on pourrait la résumer ainsi: « pas de parole où il manque la chose ». Pour établir ce à quoi se réfère un énoncé, dans une perspective intentionnaliste, il faut déterminer d'avantage ce que la personne qui l'a proféré entend dire par ce moyen. L'intentionnalité est la condition pour la référence, par conséquent, pas de référence sans intentionnalité. Il en résulte que l'activité du langage est fondé sur l'esprit, qui, en traduisant en termes universitaires, signifie que la philosophie de l'esprit a un rôle de fondation par rapport au langage. En effet, c'est notamment la thèse général soutenue par le tournant cognitif de ces dernières années en philosophie contemporaine. Si le fait d'« avoir dans l'esprit » quelque chose est une condition nécessaire pour notre compréhension du monde, il va de soi que l'« accès » à ce que l'on comprend, passe par le privilège épistémique accordé au sujet. En effet, la dernière phase de la philosophie brentanienne revient sur la question du sujet en tant que *Selbst*.

Ainsi, si je parle de « philosophie de la pensée », et non pas de « philosophie de l'esprit » ou de psychologie pour ce qui concerne, en général, le propos de Brentano, c'est parce qu'il y a chez lui, une véritable idée philosophique de la pensée, c'est-à-dire une description de la nature de la pensée en tant que problème conceptuel (de la même façon que M. Dummett évoque une « *philosophy of thought* » de Frege, plutôt qu'une simple philosophie de la logique). C'est pourquoi le rapprochement de la notion d'intentionnalité avec celle de référence nous semble à la fois urgent et complexe. Les notions d'acte-contenu-objet ont été parfois interprétées comme la traduction phénoménologique de la triade nom-sens-référence du côté analytique. Mais il faudrait avancer avec prudence sur ce point : le mot *Sinn* a presque la même signification que « sens » en français, *Bedeutung* correspondrait à « signification », sauf que dans l'économie du discours fregéen, on le traduit plus correctement par « référence »⁴¹¹. Mais le mot signification, par exemple, traduit aussi *meaning* ayant sa racine dans le mot allemand *Meinung*. On peut remarquer que le verbe *deuten* (interpréter, prédire quelque chose, dans son sens transitif), racine de *bedeuten* et de *Bedeutung*, peut être utilisé aussi dans le sens de « viser », « designer » ou « indiquer », ou « to point » en anglais. Quelque chose « *points* » vers quelque chose d'autre. L'historien de

⁴¹¹ Gottlob FREGE, « Sens et référence », trad. fr. J. Benoist, dans B. Ambroise et S. Laugier (dir.), *Philosophie du langage* 1, Paris, Vrin, 2009, (C. Imbert traduit, en suivant A. Church, par « dénotation », un terme qui appartient strictement au vocabulaire logique).

la logique Kneale observe que le mot *Bedeutung* manifeste des problèmes même en anglais.⁴¹²

On peut dire dès lors que l'énoncé « l'étoile du matin » *désigne* un corps du ciel, tandis que quelqu'un si quelque le pense, il *se réfère* à la planète. Voilà que l'intentionnalité (dans le sens de la *Meinung*) est détachée de la référence, car la signification est associée toujours à l'expression d'un état cognitif de quelqu'un. Pourquoi, enfin, une étoile ne peut-elle pas signifier quelque chose? On peut répondre à cette question de une façon Brentanienne: parce qu'elle est quelque chose de physique, et les phénomènes physiques n'ont pas cette capacité. La référence donc n'existe pas par elle-même, elle existe comme référence de quelqu'un à quelque chose. Nous avons ainsi, d'un côté, une intentionnalité du contenu (ce qu'on veut dire), à savoir le sens de l'expression, et, de l'autre côté, une intentionnalité de la référence (l'objet de notre discours). Mais il reste le fait qu'à la base du sens et de la référence, il y a bien un acte intentionnel. Pas de sens, ni de référence non plus, sans un engagement intentionnel du discours. Le parallélisme entre acte-contenu-objet et nom-sens-référence, nous semble donc légèrement différent par rapport à la symétrie initiale. Brentano, a-t-il donc cette idée du rapport entre intentionnalité et référence ?

Nous remarquerons une chose à ce propos: même si la théorie de la connaissance Brentanienne fait partie des familles à l'« accès privilégié » et donc du primat de l'intentionnalité, à la différence de l'intentionnalisme contemporain, Brentano ne soutient pas une thèse de rapport indirect au monde. On l'a vu, le contenu (*Inhalt*) n'est pas nécessairement liée à l'objet externe (*Ding*), donc l'intentionnalité, au sens convenu d'état mental, n'est pas une sorte d'intermédiaire entre l'esprit et le monde. Cette idée s'appuie sur un rapport de corrélation, mieux d'harmonie ou de concordance, entre le contenu mental et l'objet représenté. Mais Brentano fragilise ce rapport dans son aspect fondationnel. Par conséquent, il va mettre en question l'idée que la référence sémantique dépend de ce que nous avons dans l'esprit. Et l'indifférence à la référence se manifeste aussi par comparaison à la phénoménologie.

§6. *Intentionnel, réel, idéal.*

En effet, si pour Husserl la question de la signification est le début de la recherche

⁴¹² « We cannot use the word « meaning », because it is not good English to say that the phrase "the morning star" has for its meaning one of the heavenly bodies, though we can say that *a person* who uses the phrase means (i.e. intends) to refer to one of the heavenly bodies. », KNEALE & KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, OUP, 1962, p.543.(nous soulignons). Les traducteurs anglais de Frege ont choisi le mot « *reference* » cf. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, trad. an. P. Geach et M. Black, Oxford, OUP, 1952.

phénoménologique, si bien qu'il commence les *Recherches logiques* « avec la Recherche I comme un *Peri Hermeneias* moderne »⁴¹³, pour Brentano, par contre, la question de la signification n'est pas réglée par une théorie achevée. Certes, comme Aristote, il commence soigneusement ses analyses par un choix et une définition des concepts et des termes. Brentano, qui n'aime pas l'introduction de néologismes, emprunte donc des termes au langage ordinaire, et en circonscrit rigoureusement l'extension, quand ils deviennent flous et les concepts « trébuchent » sur les équivoques de la langue. C'est pourquoi il faut d'abord distinguer les différentes acceptions, en explicitant leur contenu par l'analyse de leurs éléments conceptuels. Le modèle de Brentano, ce sont *Les Topiques* et *Les Réfutations Sophistiques*, celui de Husserl est la *Wissenschaftslehre* de Bolzano. Il est tout à fait vrai que chez Husserl « le catégorial s'identifie ici [dans les RL] au formel en général, la « forme » se définissant par l'abstraction du « contenu » en un sens qui reste à préciser. [...] La forme n'est pas ici à la mesure de l'objet, comme dans l'objet formel classique (l'objet transcendantal), tel qu'il est conformé par les catégories : c'est bien plutôt l'objet qui est à la mesure de la forme, dans un pouvoir de formation libre des objets. Le catégorial n'est rien d'autre que la grammaire de ce pouvoir. *Il y a catégorie partout où il y a possibilité de conformer un objet indépendamment de son contenu* »⁴¹⁴, mais c'est précisément ceci le point du débat sur la limite du pensable par rapport au réel entre le dernier Brentano et Husserl dans un dialogue imaginaire que nous sommes en train de tisser : la possibilité de cette conformation de nouvelles objectités dépourvues de contenu, entraîne un dépassement de l'intuition réel de l'espace et du temps. La règle donc du brentanisme fixe comme condition de la pensée, la genèse réelle de toutes nos connaissances, autant des concepts que des intuitions. Si pour Husserl l'intentionnalité est un dispositif pour transférer le modèle de la variété riemannienne à la généralité du logique, pour Brentano elle n'est qu'un moyen pour rapporter notre pensée à l'ordre humain des choses finies. La question est abordée, chez Brentano, dans les dernières dictées, par la question de l'intuition du temps et de l'espace et le problème du continu, des écrits ayant pour objet sa « méguetologie ».⁴¹⁵ Pour Brentano, lorsque nous nous apercevons de la variation par l'intuition d'un objet, cette variation s'appuie soit sur une altération de l'ordre de la qualité, soit sur une altération dans l'ordre de la quantité. Sinon, c'est une variation de la position de l'objet par déplacement de lieu. En tout cas, cette altération est donnée par la perception. ainsi, ce que nous percevons par notre intuition n'est qu'une

⁴¹³ BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, op. cit., p. 109.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.112. (notre soulignement)

⁴¹⁵ Cf. « *Vom Kontinuierlichen* », 22/11/1914 [Meg 24] in URZ,3-55; et « *Vom Maß des Kontinuierlichen* », [Meg 30], in URZ, 56-59.

constante qui nous donne la continuité et l'identité de l'objet : nous nous apercevons que tout changement est continu. On peut comprendre la nature de la continuité seulement si on saisit la nature du changement. Mais le changement dans l'unité, la variation dans la série, n'existent pas en dehors de l'expérience. Certes, Brentano prend en compte les théories mathématiques du continu de ses contemporains, c'est-à-dire la théorie mathématique classique de Cantor, Dedekind et Poincaré. Toutefois, selon Brentano, ces théories ne décrivent pas le genre de continu donné dans la perception et l'intuition, elle ne sont donc d'aucune aide pour comprendre le phénomène de la continuité car elles sont des idéalisation successives d'un tel phénomène. Le phénomène de la continuité est plus primaire que son idéalisation. Brentano cherche une *description* du phénomène (ce qu'il appelait autrefois « origine de l'idée »), non pas une *théorie* accomplie de la continuité.

Or, Husserl nous offre un modèle conceptuel pour les mathématiques contemporaines, comme Kant l'a fait à son époque, mais il s'agit de comprendre les conséquences de ce geste : selon Husserl la genèse de certains concepts qu'il classifie comme « formels » est *idéale*, tandis que pour Brentano l'origine de tous nos concepts, même les plus abstraits, est toujours réel. « Réel », on l'a vu, ne se réduit pas ici simplement au sensible empirique, mais plutôt au sens interne, à la *innere Wahrnehmung*. Or, c'est ici toute la difficulté de son discours : si nous n'avions pas peur du malentendu, on parlerait préférablement ici d'une « genèse intentionnelle » des idées, mais comme souvent l'intentionnel est opposé au réel, nous continuons ici de parler de réel. Chez Brentano les deux concepts ont le même contenu : c'est pourquoi parler de primat de l'intentionnel ne veut rien dire d'autre, à nos yeux, que d'affirmer le primat du réel. Husserl cherche une description idéale pour des objets idéaux, Brentano une description réelle pour des objets dont l'origine réside dans notre expérience interne. Il ne s'agit pas ici de deux théories opposées, mais plutôt de deux concepts de « description », incompatibles entre eux. C'est pourquoi, là où tout le monde voit une continuité de la psychologie descriptive à la phénoménologie transcendantale, nous voyons une fracture en ce qui concerne la définition même de phénoménologie. Cette fracture concerne la possibilité même pour les actes intentionnels d'avoir ou de ne pas avoir de contenus idéaux. Pour Husserl cette possibilité est intrinsèque à la grammaire de l'intentionnel en déclinant le transcendantal kantien à travers la découverte du champ eidétique. Tout se passe comme si tout effort de la part de Husserl était de donner une théorie accomplie à l'expression aristotélicienne sur la pensée noétique en tant que « forme de formes » (εἶδος εἰδῶν), tandis que, pour Brentano, la pensée n'est que « forme des sensibles »

(εἶδος αἰσθητῶν). Pour nous, c'est ici que le clivage entre les deux se manifeste, notamment sur la nature de l'εἶδος : pour penser cette eidétique formelle, Husserl introduit une intentionnalité idéale qu'il appelle « intentionnalité noétique »⁴¹⁶. Au contraire, pour Brentano, s'il y a une eidétique, elle peut être seulement matérielle ; par conséquent, l'intentionnalité sera toujours une propriété d'actes réels *cum fundamento in re*. « Mais, - ajoute Aristote contre une possibilité d'introduire par là des formes séparées-, puisqu'il n'y a, semble-t-il, aucune chose qui existe séparément, en dehors des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant les abstractions ainsi appelées, que toutes les qualités et affections des sensibles » (trad. Tricot).⁴¹⁷ C'est précisément ici le nœud dont nous avons cherché les origines au fil de notre enquête et que maintenant nous pouvons clarifier : pour Husserl « toute espèce d'irréalité dont l'idéalité des significations et l'idéalité et l'essence générale ou de la species (...) sont des cas particuliers, a des modes de participation possible à la réalité. Mais ici cela ne change rien à la séparation principielle entre réel et irréel »⁴¹⁸. Il nous semble, au contraire, qu'ici cela change tout. Husserl ici parle d'une « séparation » et d'une « incarnation » de l'irréel dans le réel. Mais la différence entre la séparabilité platonicienne et celle prônée par Aristote, concerne précisément l'impossibilité des Formes d'être pensées par une logique de l'essence. Il nous semble, néanmoins, que Brentano a sa part dans cette démarche phénoménologique, fondée sur la mise en contact, par participation, des évidences du réel et de l'irréel; de sa stratégie néoplatonicienne d'aborder la question des catégories chez Aristote, Brentano tire l'objectivité mentale comme inhérence à la substance psychique. Husserl se défendra de l'accusation de platonisme⁴¹⁹, (« toutes les formes de l'idéal sont des « objets » (*Gegenstand*) »), en distinguant les concepts, produit par abstraction de l'essence.

Bien sûr, dans les *Recherches logiques*, surtout dans la première édition, il y a plusieurs points en commun avec la méthode de Brentano, mais cela n'est que le témoignage de l'influence exercée par le maître sur l'élève. Lorsque Husserl commence son propre acheminement philosophique, les points en commun vont disparaître. Pour Brentano le concept d'objet n'est pas libre. Il n'y a pas d'idée vide comme celle du « quelque chose » en général, à la base des catégories parce que, simplement, ce qui n'a pas de genèse dans la

⁴¹⁶ cf. Husserl, *Logique formelle et logique transcendentale*, op. cit. p. 10; tr., fr. p. 16.

⁴¹⁷ cf. *De an.* III, 8, 432 a, 4-6 : « ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη, ὅταν τε θεωρῇ ».

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.211/138.

⁴¹⁹ Cf. Husserl, *Idées*, §22 : « Le reproche de réalisme platonicien. Essence et concept. », p.72 sq.

perception interne ne peut pas être pensé tout court. C'est pourquoi, à notre avis, il y a chez Brentano une véritable question sur la nature des catégories mais il n'y a pas de propos sur la nature du catégorial; il est, et il pouvait seulement être, une invention de la noétique. Or, pour revenir au point central, toute la différence qu'il y a, nous semble-t-il, entre Brentano et Husserl, sur le langage et le rôle de la signification, ne concerne donc pas l'attention ou le manque d'attention à ces questions, car tous les deux procèdent à une analyse de la signification. La différence consiste dans le fait que si Husserl pense la signification (ou mieux, le catégorial-sémantique) comme une sorte de canon de l'entendement, au contraire, pour Brentano, comme déjà pour Aristote, le langage n'est que, plus simplement, un outil pour s'orienter dans la pensée. Quoi qu'il en soit, lorsque nous décrivons un phénomène de notre expérience, lorsque, en décrivant ce phénomènes, nous remarquons, comme Aristote dans le livre VI de la *Physique* sur la continuité, que le phénomène paraît contradictoire, nous avons seulement deux possibilités : ou bien l'erreur est dans l'objet qu'on décrit, ou bien l'erreur est dans notre description de l'objet. Toute théorie normative cherchera l'erreur dans l'objet perçu en produisant, pour expliquer les phénomènes, une scission au sein du réel entre apparence et réalité. Elle utilisera l'argument de l'illusion qui a pour conséquence assez curieuse que « jamais nous ne voyons ou ne percevons (ou sentons) en tous cas, *directement*, des objets matériels (ou des choses matériels) »⁴²⁰, comme si l'objet nous disait quelque chose. Mais il ne dit rien du tout, ni vrai ni faux.⁴²¹ Une certaine idée de l'intentionnalité a été utilisée aussi à cette fin. Au contraire, toute théorie descriptive cherchera l'erreur dans notre description de l'objet, car pour elle, il n'y a pas d'erreur dans l'intuition; l'erreur est simplement dans notre mode de conceptualiser le monde. Dans l'intuition la pensée est simple et dépourvue de toute liaison d'un sujet et d'un prédicat. Ainsi l'acte est le même que l'objet, comme observe Aristote dans le *De anima* « la sensation est semblable à la simple énonciation et à la simple conception » (III, 7, 431 a 9). Brentano appartient tout à fait à cette deuxième famille. Les phénomènes usuels, comme par exemple la continuité, sont beaucoup plus subtils et marquent beaucoup plus de distinctions que ne distinguent les philosophes qui cherchent en vain d'en faire une théorie ou de les idéaliser avant d'en avoir saisis la nature. On introduit ainsi le thème de la *Vorstellung* et de ses modes : le conceptuel et l'intuitif, sujet que nous allons adresser dans la suite.

⁴²⁰ Cf. John L. AUSTIN, *Le langage de la perception*, (*Sense and Sensibilia*, 1950), trad. fr. de P. Gochet, édition revue et corrigée par B. Ambroise. Introduction de B. Ambroise et S. Laugier, Paris, Vrin, 2007, p.22.

⁴²¹ Sur l'usage plurivoque des termes « vrai » et « faux », cf. *WE*, 5/95.

DEUXIÈME PARTIE

CONCEPTS ET INTUITIONS

Kant a affirmé que les concepts sans intuition sont vides et que les intuitions sans concepts sont aveugles. Que voulait-il dire avec ces étranges expressions ? Une intuition aveugle, cela paraît plutôt contradictoire, mais il semble la considérer l'équivalent de ce qui est confus, indistinct ; seule la synthèse conceptuelle et l'analyse produisent de la clarté. Mais que signifie donc cette affirmation que les concepts sans intuition sont vides ? Il veut peut-être dire que sans eux rien ne serait pensé ? Ou plutôt quelque chose serait pensé mais sans détermination individuelle ? L'intuition de l'espace en soi tout seul, vide de tout ce qui le remplit, semble l'intuition la plus vide possible, puisque la détermination suffit pour que l'intuition ne soit pas considérée comme vide de déterminations.

D'autre part, cependant, chaque concept général doit avoir une certaine détermination, et certains d'entre eux peuvent en avoir plusieurs. Mais alors, pourquoi le concept doit-il être vide ?

F. BRENTANO, *Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid*,

3/09/1916, *Nachlass* H35

CHAPITRE PREMIER

LA REPRÉSENTATION

§ 1. *Premières remarques*

Dans la première partie de notre enquête, on s'est occupé de la définition et du développement du concept d'intentionnalité dans l'œuvre de Brentano et de sa structure. On a montré pourquoi chez Brentano le réel ne s'oppose pas forcément à l'intentionnel, puisque si tout ce qui est dans l'esprit a une genèse réelle dans l'intuition, l'intentionnel n'est dès lors qu'un reflet du réel. Le champ intentionnel a une genèse réelle dans l'expérience interne. Nous avons expliqué pourquoi l'intentionnalité nous montre les phénomènes psychiques comme des objets qui n'ont pas une nature simple, mais, au contraire, sont manifestement structurés. C'est pourquoi l'intentionnalité a une genèse métaphysique dans les catégories. Nous avons retrouvé la genèse des catégories dans la relation ontologique entre substance et accident comme relation irréductible à une relation plus simple. On a montré que cette distinction n'est pas strictement fidèle à Aristote, mais plutôt typique du néoplatonisme qui interprète les catégories d'Aristote comme catégories ontologiques en cherchant une déduction d'un seul principe selon un idéal univociste. Ce seul principe est la distinction platonicienne originelle être en soi / être en l'autre ayant comme contrepartie logique la distinction entre prédication essentielle et prédication accidentelle. On a souligné, ensuite, le fait que pour Brentano ce principe s'appuie, en effet, sur le livre Z de la *Métaphysique* où Aristote nous donne une définition de la substance comme essence. Ainsi, le rapport entre la substance et l'accident a été interprété chez Brentano comme une relation structurée entre parties : la substance est composée d'une partie essentielle et d'une partie accidentelle. La définition de sa partie essentielle nous a permis d'individualiser la

substance, c'est-à-dire, de dire ce que, dans le monde, est substance et ce qui n'est l'est pas. Pour le premier Brentano, les catégories en tant que modes de l'être sont le modèle pour tout ce qui est - même l'irréel. Nous avons montré les conséquences philosophiques de cette position et le raison du tournant pour Brentano sur ce point : le concept général de quelque chose (*etwas*) embrasse aussi bien les *realia* que les *irrealia*. Le concept capital a été circonscrit à celui de *relation*, car même si la relation est un être de raison, le plus fiable dans l'ordre de l'être, il est tout à fait indispensable pour comprendre le lien catégoriel.

La structure relationnelle entre substance et accident est donc le fil conducteur de la démarche brentanienne, elle moule aussi la relation psychique. On a réduit ses origines conceptuelles à deux notions : le $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ et l'*entéléchie*. Nous avons montré de quelle manière la question de l'intentionnalité chez le jeune Brentano, – qu'il réduit à la formule médiévale de l'*esse obiective in intellectu* – a sa source plus originaire dans ces deux notions aristotéliennes. En ce qui concerne le $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$, nous avons montré comment le propos de Brentano s'approche, par analogie, du concept logique-métaphysique d'*inhérence* (qui concerne le rapport substance-accident) et comment, dans un contexte logico-langagier, il en fait un modèle pour l'attribution (la relation sujet-prédicat) : la relation mentale se manifeste par une relation d'immanence comme ressemblance à la relation métaphysique d'inhérence et à celle, logique, d'attribution. En fait, on parle aussi d'inhérence du prédicat dans le sujet. La relation d'immanence psychique n'est que la traduction en termes psychologiques de la relation de l'inhérence métaphysique. La santé est, au sens propre, *dans* l'homme ; c'est seulement *per accidens* qu'elle se trouve dans la nourriture ou dans les médecins. Nous pouvons donc montrer la signification du prédicat « sain » seulement en montrant un homme sain, mais la santé n'existe pas pour soi-même, détachée de ce qui est sain. C'est de la même manière que pensait Brentano, à l'époque de Vienne, à propos de l'objet immanent dans la pensée : ainsi la propriété d'être musicien est *per accidens* dans Corisque. Le fait d'être musicien n'est pas l'essence de Corisque, il reste Corisque même s'il cesse d'être un musicien. On a montré qu'au centre de la dissertation, le discours brentanien se focalise sur la notion de *to ti ên einai*, ce que Bonitz traduit par « *das Wesenwas* », et qui correspond au « qu'est-ce que » d'une chose. Brentano cherche à déterminer l'essence de l'être, sa stabilité de signification, de façon à ce qu'une science de l'être soit possible. Par ce geste il se réfère latéralement à l'aristotélisme néoplatonicien plutôt que directement à Aristote à travers l'usage de la paronymie et de la déduction par analogie.

Ainsi donc, non seulement est-il superficiel de prétendre que le problème de

l'intentionnalité chez Brentano est d'origine strictement aristotélicienne, mais il est également plutôt problématique d'affirmer que Brentano récupère cette notion seulement à partir de la logique et la psychologie médiévale – dans la mesure où la psychologie médiévale est toujours mêlée à des questions métaphysiques. C'est seulement grâce à ces prémisses que nous pouvons avancer dans la lecture des derniers écrits et comprendre le tournant vers le réel, à savoir sa prise de distance d'une forme de néoplatonisme « immanente » et le passage à l'aristotélisme. Ce passage, selon nous, est une trace résiduelle qui reste présente dans l'école, en se révélant dans l'effort de trouver un point de fusion entre l'ontologie de l'objet immanent des années viennoises, et le platonisme logique de Bolzano et celui de la valeur de Lotze.

Or, dans sa dernière phase « toute se passe un peu comme si à la *Vorstellung*, comme présumé de tout autre rapport de la conscience à un objet, venait maintenant se substituer le *Reales*. Représenter, c'est représenter toujours ultimement le réel ». ⁴²² Maintenant, en effet, le réel (*Reales*) est identifié au *summum genus* ⁴²³ et l'irréel est devenu un simple signe linguistique. La stratégie brentanienne est bien connue, neutraliser l'ontologie pluraliste des élèves par la grammaire. Pour accomplir son geste, la recherche de Brentano se recentre sur la représentation et sur le langage: « Pour justifier mon nouveau point de vue il m'a fallu faire entrer dans mon travail des questions toutes nouvelles et examiner par exemple, les modes de la représentation » écrit Brentano dans l'avant-propos à la deuxième édition de la *Psychologie, La classification des phénomènes psychiques* (1911). ⁴²⁴ Il est clair que si on ne peut plus justifier les modifications de l'expérience par rapport à l'objet, il faut forcément l'expliquer par rapport à l'acte. La représentation devient donc un nouveau territoire d'exploration. Ainsi, au centre de la nouvelle recherche de Brentano il y a un thème tout à fait kantien : le rapport asymétrique entre le donné (*gegeben*) et le pensé (*gedacht*).

Cette deuxième partie de notre travail est consacrée à la représentation. Ce niveau coïncide avec la première perception des objets. Par « première » perception on ne désigne pas ce que l'on appelle normalement « perception simple », acte qui coïncide sur le plan du langage avec le « dire simple », car selon le brentanisme, la perception est toujours un phénomène structuré – où « structuré » ne veut pas dire simplement « discursif », « propositionnel ». Brentano nous rappelle qu'un nom peut être à la fois simple et stratifié, comme lorsque j'affirme « la voiture qui passe à grand vitesse tous les jours devant ma

⁴²² COURTINE, *La cause de la phénoménologie*, op. cit., p.66.

⁴²³ Cf. *Kat.* p.25.

⁴²⁴ *PS2*, 2/194.

maison ». Cela n'est pas un jugement puisqu'ici rien est jugé, il ne s'agit donc pas ici d'un acte propositionnel mais bien d'un acte de nomination - d'une simple représentation, mais où l'objet présenté à l'esprit n'est pas simple, mais bien plutôt riche de relations. Un objet – la voiture –, des propriétés temporelles et spatiales, des qualités sonores et visuelles. Nous sommes en présence d'une substance en relation avec ses accidents, à savoir d'un objet qui peut être catégorisé. On peut dire mieux : l'objet manifeste déjà en soi la catégorisation puisque rien ne peut se manifester sans être, et l'être, chez Brentano, est une substance structurée. Toutefois, cette relation n'est pas encore une mise en forme propositionnelle. La perception simple peut être stratifiée mais cela n'implique pas nécessairement une nature propositionnelle de l'acte. Brentano, à ce propos, utilise une argumentation contre la différence entre la représentation comme pensée simple, et le jugement, comme pensée complexe, qui est fondée sur une différence de contenu donnant l'exemple de la représentation « arbre vert » par rapport au jugement prédicatif « quelque arbre est vert ».⁴²⁵ L'enjeu du brentanisme consiste à montrer la possibilité d'une analyse des phénomènes en tant qu'entités structurées sans pour autant réduire les actes mentaux à des actes prédicatifs. La stratégie du brentanisme - sa véritable portée philosophique - consiste à neutraliser la priorité épistémique de l'acte de synthèse entre sujet et prédicat (S est P), comme Aristote l'avait introduit dans la tradition occidentale avec le *De Interpretatione*, en apportant une contribution originale à la théorie classique du jugement.⁴²⁶ Elle se manifeste concrètement lorsque Brentano détache le champ du catégoriel, de la synthèse prédicative par une nouvelle théorie du jugement en réduisant tous les jugements à des jugements existentiels ou thétiques (SP est) en les décrochant ainsi de leur fonction simplement prédicative. Le jugement maintenant chez Brentano manifeste une *position* d'objet.

En conséquence, *la perception n'est pas un acte propositionnel; et pourtant elle est un acte catégoriel, car le catégoriel se manifeste déjà au niveau de la représentation*. C'est ici une vision toute nouvelle du rapport entre la représentation et le jugement.

La propriété de la simplicité et de la complexité ne sont donc pas des critères de démarcation entre la représentation et le jugement. *Le critère, c'est leur relation à l'objet par la représentation* : « dans la représentation quelque chose est représenté, dans le jugement quelque chose est jugé ». De surcroît, une fois que le rôle de la représentation devient prioritaire, elle devient au même moment, fondamental, elle est le *fondament* (*Grund*) de

⁴²⁵ PS 2, 44-45/225-226.

⁴²⁶ Contre le jugement comme acte de synthèse et comme union de sujet et prédicat, cf. *Ibid.*, 48-49/ 228, notamment § 5.

l'acte du jugement. Nous sommes encore une fois dans un contexte catégoriel dans la mesure où la différence entre actes fondés et actes fondants s'appuie sur une *relation* entre deux types d'actes qui ne sont pas en rapport l'un à l'autre dans une continuité psychologique de type intensif (du simple au complexe) ou de type matériel (différence de contenu)⁴²⁷, bien plutôt, leur relation est métaphysique étant donné que l'un est fondé sur l'autre, tel un objet qui s'appuie sur un autre. Après la distinction entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques, dans le livre II chapitre premier de sa *Psychologie*, Brentano introduit la première loi descriptive : Tous les actes sont, soit des représentations, soit des actes fondés sur une représentation. Voyons les passages les plus claires à ce propos :

« Quand nous disons que la *Vorstellung* et le jugement constituent deux classes fondamentales distinctes des phénomènes psychiques, cela signifie [...] qu'ils correspondent à deux modes absolument différents de la conscience qu'on prend d'un objet. Nous ne nions pas que tout jugement ait pour condition une représentation. Nous prétendons au contraire que tout objet jugé entre, sous une double forme, dans la conscience : à titre d'objet représenté, à titre d'objet affirmé ou nié. [...] *Rien n'est jugé non plus qui ne soit représenté.* »⁴²⁸

Notons qu'il vaille une fois en plus, la peine de recourir à la formulation négative de la loi brentanienne de fondation: La représentation « ne constitue pas seulement le fondement du jugement. Mais aussi du désir et de tout autre acte psychique. *Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré, rien ne peut être espéré ou craint, qui n'ait d'abord été représenté* »⁴²⁹

La rôle de la représentation est donc fondamental à l'économie de la pensée de Brentano, autant plus qu'elle est définie avant de définir l'intentionnalité. D'ailleurs, si le tournant coïncide avec ce *retour au réel*, il n'arrive que par la reprise et l'analyse plus attentive de la notion de *Vorstellung* et de ses modes: l'intuitif, le conceptuel et les variations temporelles. Regardons donc maintenant l'usage du concept de représentation en général chez Brentano. Nous chercherons d'expliquer comment cette notion (1) n'entraîne pas la philosophie brentanienne au représentationalisme classique, donc à une forme de réalisme indirecte de

⁴²⁷ *Ibid.*, 70/242 : « (1).L'expérience interne révèle immédiatement que la relation de la conscience avec son contenu présente la même différence que celle que nous admettons entre la représentation et le jugement.(2). Si cette différence n'était pas celle-là, il n'y en aurait aucune. L'hypothèse d'une intensité différente, aussi bien que l'hypothèse d'un contenu différent pour la simple représentation et pour le jugement, sont sans valeur aucune.(3). Quand on compare la différence entre la représentation et le jugement avec d'autres cas de différences psychiques, on trouve ici toutes les propriétés qui se manifestent ailleurs, lorsque les relations de la conscience avec un objet prennent une forme entièrement différente. Si nous n'admettons donc pas une telle différence dans le cas présent, nous ne pourrions l'admettre dans aucun autre cas du domaine psychique »,

⁴²⁸ *Ibid.*, 38/221

⁴²⁹ *Ibid.*, 112/93. (notre soulignement)

type cartésien, même s'il envisage un contact entre la théorie des idées de l'âge moderne (Descartes-Locke) et l'aristotélisme des actes mentaux. Le point central est constitué par la notion cartésienne de « *realitas objectiva* », notion que nous avons déjà rencontrée comme figure d'une intentionnalité *in nuce*, qui est à la croisée de l'*aistesis kath'energheian* aristotélicienne, l'*intentio* et l'objet immanent brentanien. C'est à travers ses recherches sur la représentation que Brentano édifie le noyau de sa métaphysique descriptive : la question du continu subjacent à la modification continue de la représentation intentionnelle dans l'actualité du moment « maintenant ». La représentation est donc soit intuitive soit discursive, mais l'intuitive est le fondement de toute représentation conceptuelle. A la base de l'intuition, il y a la perception du *continuum temporel, spatial et des relations catégorielles*. Brentano a donc élaboré sa nouvelle théorie de la représentation et de la substance par des réflexions concernant, respectivement: (1) l'ontologie des relations; (2) le continu perceptif.

§2. La représentation comme présence à l'esprit

A l'époque de la *Psychologie*, Brentano avait décrit la nature de la représentation comme neutre par rapport à la polarisation interne du jugement et des mouvements affectifs, exception faite de sa nature structurée que nous avons introduit précédemment. Après 1905, il élargit sa structuration par une tension interne ultérieure inattendue qui l'amène à une recherche plus accomplie dans le champ de la connaissance. La notion de représentation est centrale dans chaque psychologie et théorie de la connaissance, autant qu'elle la caractérise en tant que théorie représentationnaliste de l'esprit. L'usage du concept de « représentation » semble donc destiné à une perspective épistémologique comme élément d'une *Erkenntnislehre* plus générale. Est-ce ceci l'usage que Brentano adopte pour la représentation? Qu'est-ce qu'une *Vorstellung* chez Brentano? Si nous voyons ses définitions, sa réponse est apparemment double:

Df.1. (1874) « Par représentation, j'entends ici non pas ce qui est représenté, mais l'acte de représenter »⁴³⁰;

Df. 2 (1889) « La première classe des phénomènes [psychiques] est celle des représentations (les *ideae* de Descartes). Elle comprend les représentations concrètement intuitives, telles que nous les offrent, par exemple, le sens, ainsi que les concepts qui sont le moins fondés sur une intuition ».⁴³¹

⁴³⁰ *PS1*, 111/92.

⁴³¹ *USE*, 50

La première remarque à faire est frappante: on le sait bien que la notion aristotélicienne d'« acte » s'accommode mal de la notion cartésienne d'« idée ». Elles sont presque à l'opposé l'une de l'autre. La première solution pour sauver Brentano d'une périlleuse contradiction conceptuelle consiste à chercher une réponse dans le développement de sa pensée: en 1874 il avait une certaine idée de la représentation, ensuite il change d'avis. Il est vrai que la période viennoise coïncide, on l'a montré, avec une recherche plus assidue sur la philosophie cartésienne.⁴³² Mais je ne crois pas que cette réponse soit la bonne. Brentano a continué à définir la représentation en terme d'acte même après cette date et sa période cartésienne. Evidemment, ici, Brentano comprend la même chose en utilisant de façon différente, deux termes que la tradition considère opposés mais qui, pour lui, sont presque synonymes. Certes, cette synonymie n'est pas dans leur signification stricte. Comment donc trouver une solution à cette contradiction apparente? En premier lieu, il faudra d'abord se rappeler la définition d'entéléchie que nous avons donné: l'actualisation en tant qu'acte accomplie. Or, l'essence de l'acte est la *présence* réel de l'objet à la conscience. En revanche, l'idée n'est rien d'autre, dans le vocabulaire de la modernité, que l'objet *présenté* immédiatement à l'esprit, l'objet propre de l'esprit. Ici, le point de symétrie entre l'acte et l'idée ne réside pas dans leur signification prise à la lettre; pour Brentano, c'est précisément leurs essences qui coïncident, et ce qu'il convient ici de souligner. Leur essence n'est rien d'autre que la « *présentité* »: au réel chez Aristote; à l'esprit chez Descartes. C'est pourquoi il n'y a pas de contradiction chez Brentano lorsqu'il parle de représentation en tant qu'acte et en tant qu'idée; sa position, en effet, en prenant le point de vue de l'objet, sa manière de se manifester aux sens ou à l'entendement, n'est pas susceptible d'objections. La façon d'apparaître de la *Ding* (la chose) est un *Gegenwartig-sein*, l'être-présent à la conscience ; c'est cela qui constitue « déjà une représentation (*Vorgestellt-sein*) aux sens, écrit Brentano, que nous donnons à ce mot. Or cette présence est présumée être là où quelque chose (*etwas*) apparaît à la conscience. [...] Dans le sens que nous donnons au mot *représenter*, *être représenté* est synonyme d'*apparaître* (*erscheinen*)»⁴³³ L'acte d'apparaître n'est pas pris au sens de Kant, mais bien d'Aristote. Lorsque Brentano parle d'un apparaître à la conscience

⁴³² Recherche qui coïncide, par exemple, avec la thèse soutenue par Twardowski sous la direction de Robert Zimmerman mais inspirée au travail de Brentano. Cf. TWARDOWSKI, « Autobiographie », op. cit. 262 sq...

⁴³³ PS2 114-115/94-95 (trad. modifiée) : « Allein jenes Gegenwartig-sein jedes einzelnen der genannten Dinge ist eben schon ein Vorsehelt-sein in unserem Sinne. Und ein solches kommt überall vor, wo etwas im Bewusstsein erscheint: mag es gehasst oder geliebt oder gleichgültig betrachtet; mag es anerkannt oder verworfen oder, bei volliger Zurückhaltung des Urteils- ich kann mich nicht besser ausdrücken als-, vorgestellt werden. Wie wir das Wort « vorstellen » gebrauchen, ist « vorgestellt werden » so viel wie « erscheinen »

dont la représentation est le premier niveau, il ne se réfère pas au concept d'*Erscheinung*, mais à la perception immédiate de quelque chose doué d'une certaine positivité qui modifie notre conscience⁴³⁴. Quelque chose n'est pas simplement « donné » au sens du *gegeben*, il s'impose à la conscience dans son objectivité et, en tant que tel, il est plus un *posé (gestellt)*, *un fait*. A propos de la sensation de sentir, Aristote observe : « Puisque, d'autre part, nous sentons que nous voyons et entendons, il faut nécessairement, ou bien que ce soit la vue qui permette de sentir que l'on voit, ou bien que ce soit un autre sens (trad. Bodéüs) ».⁴³⁵ Or, la dimension « consciente » de toute perception sensitive n'a jamais été démontrée par Aristote, elle est un fait, « car, de fait, ce n'est pas par la vue qu'on voit que l'on voit »⁴³⁶. Ceux qui pensent la représentation comme un état de l'esprit, sans lequel les couleurs, les tons, etc. n'existeraient pas, ne pensent pas que « l'activité du sensible et du sens constitue une seule et même activité » (*De an.* 425, b, 26). Pour Brentano la représentation a la même structure que l'acte de sentir chez Aristote : « ceux qui ont antérieurement parlé de la nature [les premiers physiologues] ne se sont pas bien exprimés, s'imaginant qu'il n'y a ni blanc ni noir sans la vue, ni saveur sans le goût. Car si, d'un côté, elle ne l'est pas, vu que le sens et le sensible s'entendent de deux façons, selon la puissance, d'une part, et selon l'activité de l'autre. Dans ce dernier cas, leur affirmation correspond donc à la réalité, mais pas dans le premier cas. Eux, par contre, simplifiaient, en parlant de choses qui ne s'entendent pas de manière simple. (trad. Bodéüs) ».⁴³⁷ Sens et sensible chez Aristote sont des termes relatifs, alors que quelqu'un en parle au sens absolu. Le sensible existe indépendamment du sens. Pour ce qui concerne la représentation, elle se présente dans un sens relatif par rapport à l'acte et à l'objet de l'acte: certaines vérités relatives aux apparences sont trompeuses si on les comprend comme vérités relatives aux choses qui se présentent selon une certaine manière d'apparaître. S'il est vrai que le fait d' *apparaître* blanc pour une chose, dépend des conditions de celui qui a la perception du blanc, on ne peut pas faire, dès lors, l'inférence que l' *être* blanc d'une chose dépend des conditions du perceuteur. Pour Brentano, seules les choses existent et lorsque nous parlons, nous faisons référence aux choses, non à leur apparence. Un *phénomène* mental est donc un acte qui se réfère à quelque chose qui apparaît sous certaines conditions. Mais, tandis que je peux bien dire que « quelque chose m'apparaît comme F », je dirai, en revanche, quelque chose d'assez étrange si j'affirmais que « quelque chose me présente à la conscience

⁴³⁴ Cf. *LRU*, §15 « Représentation: chaque fois que quelque chose nous apparaît, c'est-à-dire nous est donné à la conscience, nous parlons de représentation ».

⁴³⁵ *De an.* III 2, 425 b 12-13.

⁴³⁶ *Du sens*, 2, 455 a 17

⁴³⁷ *De an.* 426 a, 20-26.

l'apparence F ». Pour ce qui concerne le contexte réaliste, on rappellera que l'objet est toujours antérieur à la sensation : « la sensation n'est certes pas sensation d'elle-même, mais il y a aussi autre chose, en dehors de la sensation, qui nécessairement est antérieur à la sensation; car le moteur est par nature antérieur à ce qui est mu, et même s'ils se disent l'un relativement à l'autre, il n'est en rien moins antérieur (trad. Jaulin) ». ⁴³⁸ La notion aristotélicienne de *antikeimenon* qui désigne les objets des fonctions de l'âme, prendra le nom, dans le contexte allemand, de *Gegenstand*, c'est-à-dire ce qui s'oppose à la pensée de façon indépendante. La représentation me présente déjà des faits : je ne peux pas voir un ton, je ne peux pas écouter une couleur.

Lorsque Brentano fait la distinction entre les trois classes fondamentales des phénomènes psychiques, (*Vorstellung*, *Urteil*, *Gemütsbewegung*), il précise qu'« aucun de ces termes n'exclut tout malentendu, et chacun d'entre eux s'emploie souvent dans un sens plus étroit que celui que nous lui donnons ici. Mais nous ne trouvons pas dans notre vocabulaire de termes simples plus adéquats aux concepts. Et bien qu'il y ait des inconvénients à se servir, pour des définitions si importantes, de termes vagues, et surtout à les employer dans un sens plus élargi peut-être que de coutume, nous préférons courir ce risque plutôt que d'introduire des néologismes », et il ajoute, en remarquant la symétrie entre l'acte de représentation et le nom, « lorsque j'entends et comprends un nom, je me représente ce qu'il désigne » ⁴³⁹. Il ne faut pas croire que ce sens de représentation soit du brentanisme puisque, comme il ajoute en note, Herbart et Lotze l'emploient de la même façon, à la différence de Bona-Meyer, Bergmann et Wundt ⁴⁴⁰ qui, au contraire, en font un usage plus étroit, c'est-à-dire strictement psychologique comme « représentation mentale ». Brentano reconnaît qu'il pourrait bien disposer d'autres expressions pour les classes d'actes fondés, « tandis que nous n'en avons pas d'autres pour notre première classe fondamentale. La nécessité paraît donc s'imposer d'employer le terme *Vorstellung* dans ce sens très général. » ⁴⁴¹.

§3. *Le phénomène comme fait*

L'essence de l'intuition en tant que connaissance directe s'impose, nous semble-t-il, comme le véritable enjeu du brentanisme, au-delà de la question idéalisme-réalisme. Entre, d'une part, la conception aristotélicienne de l'âme comme une main « outils des outils » et,

⁴³⁸ *Mét.*, Γ, 5, 1010 b 35- 1011 a 2.

⁴³⁹ *PS2*, 34/217

⁴⁴⁰ Évidemment dans le kantisme il y a plusieurs façon de faire usage de la notion de *Vorstellung*, si Brentano remarque qu'il y a un usage psychologique chez Bona Mayer, et un usage non-psychologique chez Herbart et Lotze.

⁴⁴¹ *PS2*, 34/217, n.2.

d'autre part, la *Vorhandenheit* heideggerienne, il y a la notion de *Vorstellung* chez Brentano. On traduit d'habitude cette expression par « représentation », cependant les traducteurs anglais et italiens, quand il s'agit de Brentano, préfèrent traduire, respectivement, par « presentation » et « presentazione ». Comme nous ne voulons pas introduire un nouveau mot, étranger à la tradition française, tel que « présentation », on laissera le terme en usage « représentation », tout en rappelant que par ce terme doit être compris, dans le contexte brentanien, comme « ce qui se manifeste à la conscience ». En outre, on remarque une autre chose: si il y a une synonymie entre l'être-représenté (*Vorgestellt-sein*) et l'être-présent (*Gegenartig-sein*), alors il y a univocité et donc un concept commun : ce concept, c'est le concept d'« apparaître ». A cet « apparaître » correspond les divers usages de « *Phänomen* » et « *Erscheinung* ». La notion de « phénomène » chez Brentano est empruntée à A. Comte (1798-1857), exposée dans son article de jeunesse *Auguste Comte et la philosophie positive* (*Auguste Comte und die positive Philosophie*, 1869)⁴⁴², qu'il écrit probablement sous l'influence de l'essai de John Stuart Mill (1806-1873), *Auguste Comte and Positivism* (1865). Là, il résume d'une manière à la fois claire et synthétique, la notion de phénomène chez Comte: « La doctrine fondamentale d'une philosophie véritable, d'après M. Comte, aussi bien que le caractère par lequel il définit la Philosophie Positive, se peuvent résumer de la façon suivante : Nous ne connaissons rien que des phénomènes ; et la connaissance que nous avons des phénomènes est relative, et non pas absolue. Nous ne connaissons ni l'essence, ni le mode réel de production, d'aucun fait : nous ne connaissons que les rapports de succession ou de similitude des faits les uns avec les autres. Ces rapports sont constants, c'est-à-dire toujours les mêmes dans les mêmes circonstances. Les ressemblances constantes qui lient les phénomènes entre eux, et les successions constantes qui les unissent ensemble à titre d'antécédents et de conséquents, sont ce qu'on appelle leurs lois. Les lois des phénomènes sont tout ce que nous savons d'eux. Leur nature essentielle et leurs causes ultimes, soit efficientes, soit finales, nous sont inconnues et restent, pour nous, impénétrables ». ⁴⁴³ Pour Brentano la notion de phénomène est synonyme à celle de fait (*Tatsache*) et elle est tout à fait distincte par rapport à l'apparence chez Kant.⁴⁴⁴

⁴⁴² BRENTANO, « Auguste Comte und die positive Philosophie », in *Chilianeum. Blätter für katholische Philosophie*, Kunst und Leben. Neue Folge, 1869, 2, p. 15-37; puis in *VPP/99-136*.

⁴⁴³ JOHN STUART MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, trad. de l'angl. par G. Clémenceau, texte revu et présenté par M. Bourdeau, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1999, p.22.

⁴⁴⁴ « Aber dennoch würden wir in beiden Fällen Comte in einer argen Weise missdeuten, wenn wir seine Worte in eigentlich skeptischen Sinne nähmen. Vor allem, was den Ausdruck « Phänomen » betrifft, so ist er bei unserem Philosophen nicht wie Bei Kant zu verstehen. Wir würden irren, wenn wir unter Comte's *phénomène* ein Kantisches *φαίνόμενον* uns denken wollten, eine Erscheinung, hinter der in unnahbarem Verstecke das *νοούμενον*, das Ding an sich, verborgen wäre. Schon das mag hiefür als Zeichen dienen, dass

On peut faire une analogie conceptuelle : la différence entre ces deux formes d'accès au monde peut être comparée à celle entre une connaissance directe et une connaissance par description⁴⁴⁵ Mais si ces concepts appartiennent au même genre, on peut avoir dès lors, une science de l'apparaître, car on peut avoir une science seulement à l'intérieur du même genre. Une telle science, on peut l'appeler une science des phénomènes, ou *phénoménologie*. La deuxième remarque à faire concerne la distinction entre le champ intuitif et le champ conceptuel, distinction faite encore à l'époque de la *Psychologie*. Selon le dernier Brentano, il y a deux modes de se manifester à la conscience: le mode direct (*modus rectus*) et le mode indirecte (*modus obliquus*). Ces deux modalités de la représentation s'entrelacent avec la notion d'intuition, qui peut bien être aussi bien directe qu'indirecte, et la connaissance conceptuelle, elle aussi ayant la même double possibilité de relation. Il y a donc une attention portée, dans les derniers écrits de psychologie, à une définition et à une distinction entre les représentations intuitives et les représentations conceptuelles. Mais il y a aussi une troisième distinction dans les modes (*Weise*) de la représentation qui introduit un thème qui fera l'objet d'études et d'analyses remarquables en phénoménologie: la modification temporelle. Notre première intention est donc celle de décrire la nature de la représentation avec toute sa richesse. Ensuite, nous analyserons sa différence modale de direction, enfin on essaiera de trouver une définition du contenu (*Inhalt*) de la représentation par rapport au langage, point sur lequel notre stratégie interprétative s'appuie pour montrer l'éloignement de Brentano de ce qui reste de sa psychologie néoplatonicienne.

§ 4. Brentano et le représentationalisme classique

Il y a plusieurs tentatives aujourd'hui de convergence entre la phénoménologie et la philosophie analytique.⁴⁴⁶ Toutefois, à nos yeux, il y a, à la base, une différence fondamentale et irréductible entre les deux qui leur donne leurs identités spécifiques. Cette différence concerne la nature de la représentation et son rôle dans notre rapport au monde. Elle est substantiellement introduite par Brentano lorsqu'il détache le niveau de la *Vorstellung* du

Comte mit Phänomen häufig geradezu den Ausdruck Tatsache als gleichbedeutend setzt », *VPP*/113. Il est discutable le geste de superposer la notion de νοούμενον à celle de « chose en soi » chez Kant, car la *Ding an sich* est plutôt le référent du νοούμενον. En tout cas, l'idée que Brentano met en question chez Kant est l'image de l'existence d'une réalité en soi inconnue et inconnaissable ou connaissable seulement à travers la philosophie.

⁴⁴⁵ La distinction classique se trouve chez Bertrand RUSSELL « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 1910, p. 108–128; puis in RUSSELL, *Mysticism and Logic*, London, Allen and Unwin, 1963, p. 152–167.

⁴⁴⁶ Cf. par exemple Richard COBB-STEVENS, *Husserl et la philosophie analytique*, Paris, Vrin, ; voir aussi « Phénoménologie et philosophie analytique », numéro monographique des *Etudes Phénoménologique*, IV, n°7, 1988.

niveau de l'*Urteil*. La question mérite quelques mots de plus. Si pour la tradition analytique qui remonte à Russell et Moore, la connaissance est liée à la notion de « proposition », en tant que fondement et élément minimum de l'analyse, au contraire, dans la tradition phénoménologique c'est la représentation elle-même qui est l'élément originaire. C'est pourquoi, parfois, la phénoménologie est vue comme une forme de conscientialisme et de mentalisme. Si on prend la proposition comme unité de base, on est tout à fait dans la tradition kantienne selon laquelle l'unité du jugement est la condition et la demeure de la connaissance; sauf que, dans la tradition analytique, du moins à ses débuts, la proposition n'est pas un produit de l'entendement par un acte de synthèse mais un objet en dehors de l'esprit qui s'impose à la conscience. Elle est la démarche du travail philosophique, tandis que la représentation au sens lockien du terme, est la démarche pour un analyse psychologique transcendalement impure. Au contraire, l'enjeu de la tradition Brentanienne, c'est d'envisager la représentation comme une unité structurée par soi-même, elle n'est pas un simple « morceau » (*Stuck*) du jugement. Elle est déjà une forme de connaissance du monde. Mais une connaissance non-épistémique et non-propositionnelle. A la différence de la philosophie analytique, de la phénoménologie de Husserl ou de la théorie des objets de Meinong, qui ont besoin d'entités pour garantir l'évidence de la connaissance, Brentano prétend que l'introduction de ces entités n'est pas nécessaire : « Pourquoi serait-il nécessaire de recourir à l'hypothèse d'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 tous deux par des personnes différentes que lorsqu'ils sont énoncés par une seule et même personne? [...] C'est toujours la perception immédiatement évidente des choses elles-mêmes ou la négation immédiatement évidente des relations qui lient ces choses à l'intérieur de nos représentations qui constitueront l'ultime point d'appui dans la critique de nos propres pensées comme dans celle des pensées d'autrui ». ⁴⁴⁷ Ce type de connaissance « des choses elles-mêmes » est une connaissance des faits. Elle a sa source dans l'intuition antéprédicative. Brentano introduit le principe d'autonomie de la représentation et son rôle fondamental (et fondationnel) auquel Brentano, conscient de son importance, consacre tout un chapitre de la *Psychologie d'un point de vue empirique*. Il écrit:

« Quand nous disons que la représentation et le jugement constituent deux classes fondamentales distinctes des phénomènes psychiques, cela signifie, d'après ce qui précède, qu'ils correspondent à deux modes absolument différents de la

⁴⁴⁷ « Du psychologisme », *PS2*, 180-181/317.

conscience qu'on a d'un objet. Nous ne nions pas que tout jugement ait pour condition une représentation. Nous prétendons au contraire que tout objet jugé entre, sous une double forme, dans la conscience: à titre d'objet représenté, à titre d'objet affirmé ou nié. [...] Nous prétendons que, du fait que l'objet d'une représentation devient l'objet d'un jugement qui reconnaît ou qui rejette, la conscience entre dans *un mode absolument nouveau* de relation avec ce objet»⁴⁴⁸

La plupart des philosophes, dès Aristote jusqu'à Kant, ont pensé la relation entre représentation et jugement comme une simple relation des parties au tout, ou du rapport du simple au complexe. La représentation comme partie du jugement, comme un mot est la partie d'un énoncé. Selon Brentano, nous ne sommes pas ici en présence d'une pensée complexe qui peut être décomposée par l'analyse dans ses représentations ou concepts (du type le jugement « A est B » n'est que l'unité par la copule de la représentation A et de la représentation B), mais plutôt de deux modes différents de penser. Une chose est penser selon le mode de la représentation, c'en est une autre que de penser selon le mode du jugement. Si nous pensons A ou la proposition P, on est pas « engagé » ontologiquement sur ces objets. En revanche, si nous affirmons ou nions A ou P, nous donnons une description qui s'engage de manière épistémologique par son contenu. Ce qui change dans les deux cas, ce n'est pas quelque chose qui passe à travers des opérations de l'esprit au sens psychologique, mais quelque chose qui change de manière irréductible notre rapport à l'objet. Et pour ce qui concerne le jugement, on le verra par la suite, d'après Brentano, il ne s'agit pas non plus d'une activité synthétique de la conscience.

Cette autonomie de la représentation est un des traits les plus caractéristiques de la phénoménologie. Elle revient de manière renforcée chez Husserl, même s'il y a, chez lui, des ambiguïtés par rapport à la notion de synthèse et de correspondance, où il semble qu'Husserl reprend parfois le rôle prioritaire du jugement et de l'acte de la signification dans un ligne kantienne. Mais on ne peut pas ne pas remarquer qu'elle trouve sa définitive confirmation chez Heidegger dans sa théorie de la vérité antéprédicative qui, d'une certaine façon, a son origine dans la nouvelle théorie de la représentation chez Brentano.

Or, nous avons affirmé que la représentation n'est qu'une *présence* de l'objet à l'esprit. En quel sens? La réponse la plus facile à donner sera de dire que l'acte représente dans l'esprit l'objet réel au dehors de l'esprit. Entre nous et les choses il y a un intermédiaire : la représentation mentale ou idée de la chose. Toutefois, Brentano dans un petit texte consacré au philosophe écossais Thomas Reid (1710-1796) intitulé « *Ce qu'il faut apprécier chez*

⁴⁴⁸ PS2, 38/221. (nos italiques)

Reid. Sur la philosophie de Thomas Reid » (*Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid*)⁴⁴⁹, qui est assez tardif mais dans lequel se précise certains éléments nécessaires pour comprendre sa dernière pensée, fait l'éloge de la défense du réalisme directe de ce philosophe, considéré comme un antidote contre l'idéalisme de Berkeley, le scepticisme de Hume et le phénoménisme de Kant⁴⁵⁰ - et donc, sur le représentationnalisme moderne dans ses diverses nuances. Surtout on y trouve la mise en rapport critique entre le modèle de connaissance de Reid et celui de Kant. Brentano ne manque pas de reconnaître au philosophe écossais une supériorité sur le philosophe de Königsberg pour ce qui concerne la théorie de la connaissance. Cette réflexion sur Reid suscite notre intérêt car elle nous montre un changement d'avis de Brentano sur Reid. En effet, il l'avait déjà évoqué dans les *Quatre phases de la philosophie*, mais de façon négative, en lui reprochant sa distance de la méthode scientifique de Descartes et Locke. La correction d'avis est remarquable, ainsi que l'intérêt pour la théorie de la connaissance directe de Reid. Arrêtons-nous un instant sur ce point.

Dans ses écrits, Reid revient à un thème ayant déjà occupé plusieurs philosophes avant lui et qui en occupera encore beaucoup après lui: le conflit entre la vision du monde de la philosophie et la vision du monde au sens ordinaire. Reid note:

« Un objet placé à une distance adéquate, dans de bonnes conditions d'éclairage, en tenant les yeux fermés, n'est pas perçu du tout. Mais à peine ouvre-t-on les yeux que nous avons, pour ainsi dire, par inspiration, une certaine connaissance de son existence, de sa couleur, sa forme et de la distance à laquelle il est placé. Ceci est un fait que tout le monde connaît. L'homme de la rue se contente de la connaissance de ce fait, et ne se préoccupe nullement d'en savoir la cause. Mais le philosophe est impatient de savoir comment cet événement se produit, d'en rendre compte ou d'y assigner une cause. »⁴⁵¹

Reid souligne que les philosophes souvent s'intéressent au problème de la correspondance entre « the thinking principle within us, and the material world without us »⁴⁵². Au-delà de certaines différences, il estime cependant qu'il y a une forte uniformité dans leur façon de prendre en compte notre connaissance des choses dès Platon: « For they all (les philosophes) suppose that we perceive not external objects immediately, and that the immediate objects of perception are only certain shadows of the external objects »(p.133). Reid reproche à la plupart des philosophes de manquer d'une certaine conversion du regard. Lorsqu'ils essaient de regrouper tous les phénomènes sous la même théorie ou, du moins, de prouver qu'ils sont

⁴⁴⁹ *Nachlass* dictée H 35, 03/09/1916,.

⁴⁵⁰ Pour ces jugements sur Berkeley, Hume et Kant, Cf. *VVP* 82-89 ; et *GN*, 123 sq.

⁴⁵¹ Thomas REID, *Essays on Intellectual Powers of Man*, 1785, p.128 (notre traduction).

⁴⁵² *Ibid.*, p.132

réductibles les uns aux autres. Cette anxiété philosophique pour l'homogénéité ou pour le monde unitaire réglé par une seule loi, un principe unique, qu'on peut appeler « anxiété platonique », nous l'avons déjà rencontrée précédemment - notamment, lorsque nous avons noté l'attention qu'Aristote porte, dans les *Catégories* - mais c'est une constante de sa pensée - vers la multiplicité des significations d'un nom par rapport à l'usage approprié ou inapproprié, et ceci, contre l'attitude platonicienne de fixer, en mode unitaire, le rapport nom-chose.

Ce que je voudrais suggérer, c'est que cet esprit réaliste qui anime les écrits de Reid est le même que nous retrouverons plus tard chez Brentano et, si on regarde plus loin, même chez Austin. Voir ici cette continuité philosophique peut nous aider à comprendre l'esprit de la philosophie brentanienne en rapport, avec leurs différences bien sûr, à la tradition du réalisme.

Gustav Bergmann a soutenu la thèse que le prétendu réalisme brentanien est incompatible avec son représentationalisme, étant donné que chaque forme de théorie représentationaliste de la perception et de la connaissance n'est qu'une forme d'idéalisme, même dans sa version phénoménaliste.⁴⁵³ Selon Bergman, ce que rend fiable le réalisme brentanien est précisément son orientation gnoséologique empiriste et l'ontologie qui est à sa base. L'enjeu, dès lors, consiste à montrer que le représentationalisme brentanien n'est pas celui classique de l'empirisme.

§5. *Empirisme et représentationalisme*

A l'origine de toutes nos connaissances, comme on le sait bien, l'empirisme pose comme unique source l'expérience sensible (*sense-experience*), divisée en deux genres distincts selon qu'elle provient des sens externes ou internes. Nous retrouvons cette théorie à la base de la philosophie de Locke, de Berkeley et de Hume.⁴⁵⁴ Les sens fournissent donc les entités mentales et les concepts par lesquels la connaissance se constitue; inversement, la connaissance acquise doit s'expliquer de manière génétique à partir de l'histoire des expériences sensibles des sujets connaissant. Ce point de départ a une importance normative : il fonde une exigence qui est la condition *psychologique* pour la légitimité de nos idées. En effet, la justesse d'une idée, sa condition de possibilité d'être « remplie », est garantie lorsqu'elle est ramenée à son *origine* : l'expérience (sensible). C'est ce que Kant appelle la « déduction empiriques » qui consiste à « montrer la manière d'acquérir un concept par

⁴⁵³ Gustav BERGMANN, *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, Milwaukee-London, The University of Wisconsin Press, 1967. La critique à Brentano concerne la partie III de l'ouvrage, p.221-334.

⁴⁵⁴ LOCKE, *Essay* II.i.2; Berkeley, *Principles*, I.1; Hume, *Treatise*, I.i.1.

l'expérience ».⁴⁵⁵ Pourtant, même si la démarche philosophique de Brentano montre une certaine similitude à celle des empiristes classiques, il faut remarquer que les théories de la connaissance de Berkeley et de Hume ne sont pas trop appréciées en général du philosophe de Vienne : pour Berkeley, c'est en raison de son idéalisme, pour Hume, de ses conséquences sceptiques,⁴⁵⁶ tandis que Locke a, par contre, un rôle plus important dans l'économie de sa réflexion philosophique sur la connaissance, mais il est vrai aussi que la position même de Locke est celle d'un empirisme plus problématique qui, dans ce cas, le rapproche à l'empirisme anomal de Brentano⁴⁵⁷. Quo qu'il en soit, il est vrai que pour les empiristes, un nom ne peut avoir de sens que s'il est relié à une sensation qui est le critère de son application. Par conséquent, chaque terme pour lequel on ne pourrait pas déterminer d'impression originaire et simple qui lui correspond, est dénué de valeur. La confusion, ou l'obscurité, d'une notion est évaluée par rapport à une impression, et si aucune impression ne peut être montrée, il en conclut que le terme est entièrement dépourvu de signification. Au contraire, pour Brentano la substance est un « concept réel », donc le terme « substance » n'est pas un nom vide. Si, chez les empiristes, la notion de substance est une notion en dehors des objets de la philosophie, en la méprisant comme notion métaphysique (c'est-à-dire, au sens moderne, au-delà de l'expérience), le propos de Brentano est précisément l'inverse : prouver, par une déduction empirique, la réalité d'un tel concept. C'est pourquoi on peut caractériser sa métaphysique comme une *métaphysique de l'expérience*. Nous avons déjà évoqué ce terme, maintenant on l'a justifié. Si la substance, comme toutes les autres catégories, n'a pas de genèse externe, elle doit avoir une genèse interne car elle a sa source dans l'expérience. Par conséquent, c'est l'argument général de Brentano, la perception interne,

⁴⁵⁵ *KrVA* 85-B117..

⁴⁵⁶ Cf., *VPP*, 18 sqq.

⁴⁵⁷ La question de la connaissance chez Locke ne peut pas être définie « représentationnaliste » tout court, étant donné que le philosophe britannique définit les conditions de la connaissance valide ou réelle de manière plus complexe au regard de Hume et Berkeley. Pour que nos connaissances saisissent véritablement le monde et soient donc réelles, il exige que nos idées représentent certains aspects du réel : « Pour que notre connaissance soit réelle, il faut que les idées répondent à leur archétypes » (cf. *Essay*, IV, iv.8). Si l'idée doit s'appliquer à un aspect du réel, elle doit nécessairement lui rassembler. Selon Locke, il y a ainsi entre les qualités premières et nos idées de ces qualités, un rapport d'archétype à ectype, de modèle à copie, qui explique comment nos concepts des qualités premières s'appliquent réellement au monde. Il est probable que cette condition de « ressemblance » dans son théorie de la connaissance a été suggérée par les platoniciens de Cambridge comme Cudworth, mais la réelle influence du platonisme de Cambridge sur Locke est encore à étudier, nous nous arrêtons donc ici sur ce point. John W. Yolton a soutenu la thèse que le représentationnalisme de Locke n'est pas une forme de connaissance indirecte du monde, dans son œuvre, il développe un cadre interprétatif selon lequel Locke est un philosophe de la perception directe des objets. Selon Yolton, le représentationnalisme est donc compatible avec le réalisme, il s'agit de comprendre l'usage de la notion d'« idée » chez Locke, qui, selon Yolton, manifeste, plus que des propriétés ontologiques, des propriétés sémantiques. (cf. John W. YOLTON, *Perceptual Acquaintance. From Descartes to Reid*, op. cit.). *Contra*, pour une lecture représentationnaliste classique de Locke, cf. Richard I. AARON, *John Locke*, op. cit; Jonathan BENNETT, *Locke, Berkeley, Hume : Central Themes*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

qui nous montre l'origine de l'idée de substance. On peut saisir le concept de substance par la perception interne, en capturant ainsi la transcendance de sa définition. La déduction empirique des catégories est ce qui manque chez Aristote, selon Brentano, pour justifier leur adhérence au réel. C'est précisément sur ce point, sur lequel nous voudrions attirer l'attention, que l'on retrouve le parcours brentanien entre aristotélisme et représentationalisme. Mais comme deux fleuves qui se rencontrent, ils se mélangent dans un troisième qui est un fleuve nouveau par rapport aux deux qui le précèdent. Ainsi la philosophie brentanienne n'est pas une sorte d'empirisme rationaliste, un nouvel animal assez étrange dans le zoo des idées philosophiques, mais un véritable parcours nouveau de la réflexion philosophique, tout à fait cohérent et justifié, avec ses principes et ses conséquences: à savoir le brentanisme. Ainsi, pour comprendre le discours intentionnaliste de Brentano, il faut d'avantage expliquer son épistémologie. Dans une perspective tout à fait antifrégeenne, l'intentionnalité mentale est le dispositif qui fixe la référence de l'objet et non pas le sens (*Sinn*), comme on l'a déjà montré. Elle fonctionne comme principe d'individuation du référant. Puisque l'intentionnalité est condition pour la référence, elle est exprimée en termes plus primitifs. Ce n'est pas possible donc, de décomposer l'intentionnalité, ou de la réduire, en des termes de sens/référence. L'intentionnalité n'est pas quelque chose qu'on rencontre dans le monde, elle se manifeste seulement dans les actes mentaux, ils sont les constituants de toute notre expérience. S'il est vrai que penser, c'est penser quelque chose, la nature de ce quelque chose reste à vérifier. En réduisant le quelque chose au réel, Brentano exclut du champ de la connaissance toute entité irréelle qui aurait une *objectité* mais non pas une *phénoménicité*. On peut dire mieux en affirmant maintenant la coïncidence entre l'objectité et le phénomène alors que, en effet, un être sans apparaître est, selon le dernier Brentano, simplement impossible. Mais, dans la ligne de Hume, en passant par Helmholtz, Wundt, Mach, jusqu'à Carnap, Ayer, et Quine, l'asymétrie entre le donné et le pensé se résolve ou bien dans un scepticisme phénoméniste, ou bien dans un modèle empirique de la construction (*Aufbau*) de l'objet. A la base il y a l'idée, aussi bien dans l'empirisme classique que dans celle logique, que le donné est une impression atomique. L'empirisme de Brentano, au contraire, n'est pas minimale, car (1), selon Brentano le donné est structuré et il est donc décomposable; (2) tout ce qu'ajoute l'esprit au donné sensible, est déjà *en puissance* dans le donné selon une idée de passivité de l'esprit. En revanche, ce qui n'est pas donné dans la sensibilité, s'impose à l'esprit en tant que vérité de raison (par exemple les axiomes). Tout cela se passe au niveau de la représentation, on peut donc affirmer que la question de la représentation dans le brentanisme ne se pose que

en tant que problème de la fondation empirique de la connaissance.

CHAPITRE DEUX

LES MODES DE LA REPRÉSENTATION

§1. L'opposition « intuitif-conceptuel »

Les concepts et les intuitions sont les unités basiques des pensées. « *Intuitions et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance* », écrit Kant dans l'*Introduction* à la *Logique transcendantale*.⁴⁵⁸ L'un sans l'autre ne peuvent donner une connaissance. Mais, précisément, qu'est-ce qu'une intuition? Et qu'est-ce qu'un concept? Voyons une réponse possible: « D'une manière générale, le terme d'intuition désigne une forme de savoir dans lequel l'objet connu est immédiatement et totalement présent à l'esprit »⁴⁵⁹ Le concept, en revanche, est « une unité minimale de la représentation intellectuelle [...] sur laquelle porte l'opération de jugement »⁴⁶⁰ En effet, ces deux définitions assez générales semblent valables aussi chez Kant qui distingue les deux « sources » de l'esprit (*Gemüt*) comme « réceptivité » (*Rezeptivität*) et comme « spontanéité » (*Spontaneität*) (l'intuition n'est que « le pouvoir de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), la seconde, le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces représentations un objet (spontanéité des concepts) »⁴⁶¹). Ce passage est bien connu, en tout cas il faudra en tenir compte pour comprendre la théorie de la représentation brentanienne. Car, si Brentano, lui, n'est pas un kantien, sa théorie de la *Vorstellung* est construite en dialogue avec les théories analogues de Herbart et Lotze, et à l'opposé de celle de Wundt ou de Fries. Or, par ces lignes, on montre que la distinction kantienne s'appuie sur une autre distinction, celle entre le *donné* (l'objet), et le *pensé* (en rapport avec la représentation du donné, le contenu de la pensée n'est donc pas indépendant du donné). Nous remarquons que la notion de *Begriff* chez Kant transforme le vocabulaire de la philosophie universitaire

⁴⁵⁸ *KrV* A 50/B74 (AK, III, 74; IV, 47).

⁴⁵⁹ F. DE BUZON, « Intuition », in *Les notions philosophiques*, vol. II, dirigé par S. Auroux, Paris, Puf, 1990, p.1368-1371

⁴⁶⁰ S. AUROUX, « Concept », in *Les notions philosophiques*, op. cit., p. 393-394.

⁴⁶¹ *KrV* A50/B74 (AK, III, 74; IV, 47)

allemande, fixé précédemment par Wollf qui avait défini un concept « toute représentation d'une chose dans nos pensées » [*jede Vorstellung einer Sache in unseren Vorstellungen*, cf. *Vernünfftige Gedanken*, I, §4]. Dans son cours de *Logique*, Kant oppose, en effet, à ce sens très général, un sens précis, « qui s'insère dans une classification des types de connaissance où *begreifen* se distingue notamment de *verstehen* et *konzipieren* »⁴⁶². Ainsi, Kant introduit des variétés au « comprendre ». Kant note: « *Verstehen* » (*intelligere*) quelque chose, c'est-à-dire connaître par l'entendement grâce aux concepts (*durch den Verstand vermöge der Begriffe*) ou concevoir (*konzipieren*). Ce qui est très différent de comprendre (*begreifen*). On peut concevoir beaucoup de choses, bien qu'on ne puisse les comprendre, par exemple un *perpetuum mobile*, dont la mécanique montre l'impossibilité ».⁴⁶³

En dissociant l'usage du verbe *begreifen* du terme *Begriff*, Kant peut bien introduire la différence entre un acte de « connaître par l'entendement grâce aux concepts » et l'acte de simple compréhension. Ainsi, le concept pour Kant devient une fonction de l'entendement. Par là, dans la *Critique de la raison pure*, on retrouve la notion de *Begriff* à l'opposé de celle d'intuition, où la connaissance de l'entendement, du moins de l'entendement humain, est une connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive.

Mais la sphère du concept, c'est aussi la sphère du sens. Il arrive souvent, en effet, que les concepts en tant que composants des pensées sont compris comme parties des significations. Selon Frege lorsqu'un objet s'inscrit en-dessous d'un concept, nous avons la relation logique fondamentale. L'expression de cette relation a la forme « F(a) ». Jamais un objet peut être à la place d'un concept et vice-versa. Et la même chose est valable pour les mots et les signes. « Un concept est la dénotation d'un prédicat »⁴⁶⁴ et son statut est celui de fonction. Le caractère « insaturé » (*ungesättigt*) est ce que spécifie cette fonction. Un concept donc « est une fonction dont la valeur est toujours une valeur de vérité »⁴⁶⁵. Là où il y a du sens, il y a de la vérité. Dans ce cas, étant donné que la logique contemporaine est fondée sur les règles de la grammaire fregeenne, la notion de concept est devenue une notion à la croisée de la philosophie de l'esprit et de la philosophie du langage. La notion de concept est devenue donc une notion bicéphale qui regarde, d'un côté, la logique et de l'autre, la sémantique.⁴⁶⁶ Au

⁴⁶² Philippe BUTTGEN, Marc CRÉPON, Sandra LAUGIER, « Begriff », in *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit. p. 171-175.

⁴⁶³ *ImmanuelKant's Logik*, « Introduction », VIII, in AK, vol.9, p.65; trd, fr. L. Guillermit, 2ème éd., 1970, p.72, cit. in Ph. Buttgen, M. Crépon, S. Laugier, *Vocabulaire*, op. cit. p.171.

⁴⁶⁴ G. FREGE, « Concept et objet », in FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. et introduction de C. Imbert, Paris, le seuil, 1971, p.133

⁴⁶⁵ FREGE, *Fonction et concept*, Ibidem, p. 90

⁴⁶⁶ Aujourd'hui on peut retrouver un nombre assez remarquable d'ouvrages consacrés à la théorie des concepts et leur définition, alors qu'on peut observer qu'on trouve presque rien sur la nature et la structure de

concept correspond un nom. Mais cette position des concepts entre logique et sémantique n'était pas connue au temps de Brentano. Pour lui, un concept est tout simplement la partie d'un jugement selon la logique d'Aristote où la formule fondamentale du jugement est « S est P », où « S » représente le terme sujet, « P » le terme prédicat et « est » la copule. Pour Aristote le terme prédicat (*Katégoroumenon*, signifie aussi bien « prédicat » que « prédicable ») est pris au sens logique et non pas au sens grammatical, car le prédicat essentiel est un prédicat de la définition de la chose. On peut dire donc que tout ce qui peut être prédicat, est aussi un concept. Par contre un sujet ne peut jamais être à la place du prédicat, donc tout ce qui est

sujet, en tant que singulier, n'a pas de concept qui lui correspond. Un concept est général et répétable par définition, tandis que les termes singuliers (par exemple Socrate) sont des individus non répétables. Le premier problème qu'on rencontre dans notre formulation, c'est que Brentano change le paradigme aristotélicien à l'intérieur de l'aristotélisme même par une nouvelle formulation du concept de copule. La connaissance intuitive pour les médiévaux se rapporte à une connaissance directe (*cognitio intuitiva*) des objets qui sont présents aux sens et elle s'oppose à la connaissance par abstraction (*cognitio abstractiva*) où les objets sont présents ou bien à la mémoire, ou bien à l'imagination selon une lecture convenue du *De anima* d'Aristote que nous avons déjà rencontré auparavant.⁴⁶⁷ Certains usages scolastiques d'*intellectus* renvoient à la *noesis* d'Aristote comprise, tantôt comme la pensée en général, tantôt comme la pensée dite « intuitive » (opposée à la *dianoia*, pensée discursive). Pour ce terme il y a un usage polysémique, selon lequel, le même terme désigne à la fois une faculté, son opération et son objet; cette polysémie « est une des difficultés principales de la lecture des textes médiévaux, comme des grecs ».⁴⁶⁸

L'intuition pour les Grecs est l'acte de *noesis*, parfois traduit par « intellection » (par

l'intuition (et il est déjà difficile de dire si il existe une seule forme d'intuition ou plusieurs). Sur la théorie de concepts voir par exemple Christopher PEACOCKE, *A Study of Concepts*. Cambridge (MA), MIT Press, 1992; E. MARGOLIS, & S. LAURENCE, *Concepts: Core Readings*. Cambridge (MA), MIT Press, 1999; G. MURPHY, *The Big Book of Concepts*. Cambridge, (MA), MIT Press, 2002; J. & C. NITZ (dir.), *New Perspectives on Concepts*, Grazer Phil. Studien-Intern. Zeitschrift für Analytische Phil., 81, Rodopi, Amsterdam, 2010; BENOIST, *Concepts. Une introduction à l'analyse philosophique*, Paris, Cerf, 2010.

⁴⁶⁷ Cf. *De an.* III, 7 431 a 13-15 : « Quant à l'âme dianoétique les images remplacent pour elle les sensations, et quand elle affirme ou nie le bon ou le mauvais, elle fuit ou poursuit. C'est pourquoi jamais, l'âme ne pense sans image »; 3 427b 12-16 : « L'imagination, en effet, est quelque chose de distinct à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu'elle ne puisse exister sans la sensation, et que, sans elle, il n'y ait pas non plus de croyance »; et encore sur la sensation comme présence et l'imagination comme absence de l'objet, Aristote observe: « La sensation est en effet, ou puissance, ou acte, par exemple vue ou vision; par contre, il peut y avoir image en l'absence de l'une et de l'autre: telle sont les images qu'on aperçoit dans le sommeil.- Ensuite la sensation est toujours présente tandis que l'imagination n'est l'est pas. » 3 428a 5-10. Cf. aussi GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979, texte 87, *Commentaire des Coïmbres au Traité de l'Âme d'Aristote*.

⁴⁶⁸ de LIBERA, « Intellectus » in *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit. p. 600-607.

exemple, l'intellection des indivisibles), un choix qui ne rend pas moins obscure la nature de cet acte. L'intuition est la vision directe d'un donné qui se présente immédiatement comme réel ou comme vrai. Il semble que le terme « intuition » provient de la traduction latine que Calcidius propose du *Timée* de Platon, pour désigner l'image réfléchie dans un miroir, mais l'image réfléchie ne nous donne pas l'idée d'une connaissance directe.

Noûs, *noêsis*, *noêma* sont traduits par « intuition » lorsqu'on l'oppose au processus discursif de l'esprit, la *dianoia*. L'intuition sensible en tant que perception et intuition intelligible, en tant que connaissance directe des objets noétiques. Toutefois, chez Aristote, la *noesis*, semble-t-il, a son opposé dans la sensation (*aisthesis*), *non pas directement dans les concepts*. Penser et sentir sont des actes séparés de l'âme, comme il nous rappelle plusieurs fois⁴⁶⁹. Pour Aristote la différence entre la connaissance sensible et la connaissance noétique est une différence fondée sur la nature de l'objet; les sensibles et les intelligibles⁴⁷⁰. Or, cette distinction est importante non seulement à cause de la position privilégiée d'Aristote dans l'économie de la pensée de Brentano, mais aussi parce que, mieux que quiconque, Brentano a vu les dangers inhérents aux systèmes philosophiques de son temps, ayant perdu le rapport avec les choses. Je me rends bien compte qu'une discussion complète sur la nature de la connaissance chez les Grecs impliquerait un examen d'ensemble ici inutile et hors de notre propos. Afin de limiter notre enquête à des proportions viables, je me propose seulement de mettre en rapport la notion grecque de connaissance sans médiation avec la notion brentanien de *Vorstellung*, pour introduire notre analyse des représentations intuitives et conceptuelles par rapport à la connaissance directe et indirecte.

⁴⁶⁹ EN, IX, 9 : « Si l'on regarde plus en profondeur la nature des choses, un ami vertueux semble être naturellement désirable pour un homme vertueux. Car ce qui est bon par nature, comme on l'a dit, est bon pour l'homme vertueux et agréable en soi. La vie est définie pour les animaux, par leur capacité de percevoir, pour l'homme, par sa capacité de percevoir ou de penser. Une capacité est définie en fonction d'une activité correspondante, ce qui est la chose essentielle. C'est pourquoi, la vie semble être essentiellement l'acte de percevoir ou de penser » ; *De an.* III, 3 427 a 25-27: « Tous ces auteurs croient, en effet, que la pensée est, comme la sensation, quelque chose de corporel, et que le semblable perçoit et pense par le semblable, ainsi que nous l'avons expliqué au début de notre exposé »,

⁴⁷⁰ Théophraste, dans sa *Métaphysique*, par exemple, introduit la question générale de cette science en se demandant: « Comment faut-il définir et par quels types [d'objets], l'étude qui porte sur les premiers [êtres]? Car l'étude de la nature, elle, est plus diversifiée, et comme certains le disent même, plus désordonnée, parce qu'elle admet toutes sortes de changements; celle des premiers [êtres], par contre, est définie et toujours identique. C'est précisément pourquoi on la situe dans les intelligibles, et non dans les sensibles, en tant qu'il sont soustraits au mouvement et au changement, et pourquoi, de manière générale, on considère qu'elle est plus vénérable et supérieure ». Théophraste, *Métaphysique*, 4a, 1-10, trad. A. Lask et G. W. Most, Paris, Les belles lettres, 2002, p.1. Pour une vision plus élargie de la théorie de la connaissance chez Aristote voir, M., DE CORTE *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934; J. GEYSER, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, Munster, Verlag Heinrich Schoeningh; O. KLAUS, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, Munich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1962; Victor KAL, *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, op. cit.; T. KIEFER, *Aristotle's Theory of Knowledge*, Continuum Inter. Publishing, 2007.

§2. *Le sensible et le noétique*

Nous ne voulons pas esquisser une histoire générale de la relation entre l'intuition et les concepts. Toutefois, il y a des lignes sans interruption qui traversent le cadre de la philosophie de la connaissance et s'entrecroisent entre eux jusqu'à Brentano, il serait souhaitable de les parcourir encore une fois. La division entre un monde sensible et un monde intelligible est d'origine platonicienne et il arrive à l'occident chrétien par l'intermédiaire d'Augustin.⁴⁷¹ Comme l'a montré clairement Scribano, Augustin fait un mélange entre le concept de connaissance platonicien et l'idéal de la science et de la sagesse (*sapientia*) paulinien.⁴⁷² Augustin avait fait sien le dit apostolique et il avait superposé la distinction entre science et sagesse à celle entre *dianoia* et *nous*⁴⁷³. La pensée discursive est scientifique et concerne la contingence, tandis que l'intuition ou l'illumination est la connaissance de l'éternel. Le rapprochement entre le concept de *noûs* et la *sapientia* en tant que connaissance du divin est un mode opératoire néoplatonicien ayant son origine chez Plotin.⁴⁷⁴ Le texte qui établit cette corrélation est le *De Trinitate*, où Augustin fait la codification d'un modèle pour la théorie de la connaissance qui sera la référence pour toute la philosophie médiévale: la sagesse et l'accès aux choses divines trouvent chez Platon leur plus grand interprète; alors que le représentant de la science du contingent, du monde humain, de l'éthique et des questions pratiques, comme aussi des sciences naturelles, est bien Aristote.⁴⁷⁵ L'idée peut être représentée de façon similaire dans la fresque de Raphaël, où Platon indique le ciel, tandis qu'Aristote nous tiens sur la terre; le premier nous introduit à la pensée sans temps, l'autre au changement et à ce qui est destiné à périr et à la finitude. Aristote était le philosophe de la nature, Platon, de ce qui est au-delà de la nature. L'opposition entre les deux est plus tardive. Au début du Moyen Age, Aristote n'est donc qu'une introduction à Platon, il n'y a pas trop de distance entre les deux. Du monde visible aristotélicien, on accède au monde invisible des idées de Platon et au divin dans une forme de continuité épistémique. Comme

⁴⁷¹ Cf. AUGUSTIN, *Contra Academicos*, III, 17, 37.

⁴⁷² Emanuela SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma, Laterza, 2006, p.5: «Agostino aveva tradotto in schemi concettuali platonici la scienza e la sapienza di cui aveva parlato San Paolo. Rivolgendosi ai Corinzi, l'apostolo aveva parlato di due diversi linguaggi dati dallo Spirito agli uomini, quello della scienza e quello della sapienza; «Infatti dallo Spirito a uno è dato il linguaggio della sapienza, a un altro il linguaggio della scienza, però secondo il medesimo Spirito [1 Cor. 12,8]»,

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Cf. Werner BEIERWALTES, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt 2001

⁴⁷⁵ Cf. SCRIBANO, *Angeli e beati*, op. cit. p.8.

j'ai déjà montré dans la première partie à propos de l'origine conceptuelle de l'intentionnalité, nous estimons que dans la théorie de la connaissance de Brentano, il y a aussi un reflet de cette théorie néoplatonicienne qui concède à l'intuition en tant que structure directe le privilège d'accès épistémique. Ce n'est pas un hasard si, pour Descartes l'augustinien, l'*intuitus*, que l'on traduit d'ordinaire par intuition (et plus récemment par *regard* chez J.-L. Marion) constitue l'un des deux actes de l'entendement par lequel on peut parvenir à la connaissance des choses sans risque d'erreur. On voit que Descartes associe l'intuition à la seule intelligence et non au sens. Son intellectualisme aura un écho dans la notion brentanienne d'évidence, que l'on rencontrera lorsque nous aborderons la question de la connaissance et de la structure du jugement.

En récapitulant, on peut noter encore une différence fondamentale: dans notre vocabulaire philosophique actuel, l'acte de penser embrasse dans un seul geste les intuitions et les concepts, alors que pour les Antiques la pensée était un acte intuitif directe. Si on pense par exemple au verbe *noein* et à son objet, le *noeton* on peut voir la proximité entre l'acte de *noesis* (l'acte d'intuitionner) et le verbe *noein* (penser) presque comme si l'on parlait de la même chose. Il est vrai qu'Aristote emploie le terme *noein* pour parler tant de la *phronesis* que de l'*episteme* ou de la *doxa* – donc de façon très général.⁴⁷⁶ «Penser», en fait, est un terme plurivoque, et si pour les modernes sa nature se résolve dans la formule «penser est juger», pour les anciens il a plusieurs acceptions de sorte qu'il y a cinq vertus intellectuelles: *techné*, *epistêmê*, *phronêsis*, *sophia* et *nous* (Aristote, *EN*, 1139, b 15). De toute manière, le point que je voudrais souligner c'est que pour nous le substantif «intuition» est souvent associée à l'adjectif «sensible», tandis que pour les philosophes grecs ce rapprochement aurait été jugé presque une *contradictio in adjecto*. Pour eux, la pensée discursive, ou conceptuelle, avait le nom de *dianoia* (διάνοια), la connaissance conceptuelle (qui a toujours, en tout cas, sa racine dans le mot «nous»). Si, selon les Grecs nous avons différents modes de penser, c'est parce que nous avons plusieurs objets de la pensée et pour chaque objet correspond une façon différente de le capturer. En revanche, pour les modernes, nous ne pensons pas des objets, mais nous pensons des idées ou des propositions qui sont devenues au sens métaphorique «les objets de la pensée», par l'effet que la nature de la pensée est devenue simple et unitaire dans son genre; elle, en fait, se réduit à une seule modalité: le jugement. Nous ne voulons pas ici ouvrir le discours sur ce point, nous le montrons seulement afin d'introduire notre

⁴⁷⁶ Cf. par exemple *De an.* III, 3 427a 16 « Alors que c'est par deux différences qu'on définit principalement l'âme, d'abord par le mouvement local et ensuite par le νοεῖν, le jugement et la sensation ». Tricot remarque justement qu'ici l'usage du νοεῖν est général.

analyse. Pour échapper à toute confusion, nous resterons fidèles à l'opposition des modernes entre intuition et concepts comme opposition entre sensibilité et entendement. En effet, l'usage kantien de *Anschauung* s'oppose à l'intuition intellectuelle, héritière de la *noësis* et donc en contraste avec l'empirique et le monde sensible. Pour Kant, par contre, l'intuition est toujours sensible et l'intuition non sensible se révèle simplement comme illusoire, déjà avant la *Critique de la raison pure*.⁴⁷⁷ Lorsque Kant introduit la notion d' « esthétique », il récupère cette opposition « selon la terminologie et la conception des Anciens, chez qui la division de la connaissance en αισθητά και νοητά fut très célèbre »⁴⁷⁸ en fixant notre terminologie où à la sensibilité s'oppose l'entendement.

Brentano, au contraire, conserve, ou revient sur, la distinction ancienne, plus originaire entre intuition et concepts, à savoir la distinction entre connaissance médiate et connaissance immédiate. Une intuition peut bien être noétique ou sensible. Ce qui fait la différence, c'est la nature de l'objet non pas la nature de la pensée. Pour l'épistémologie brentanienne ceci est la véritable opposition au fondement de la possibilité de la connaissance humaine. La connaissance immédiate donc, pour Brentano, n'est pas la connaissance par les sens des empiristes, mais plutôt la connaissance sans le moyen du concept dans le sens grec du verbe *noein*. Cette direction ne concerne pas seulement le sens, bien que « la sensation des sensibles propres est toujours vraie »; elle concerne aussi l'intellection qui est analogue à la sensation et semblable à la sensation reçue, donc les formes sans la matière dans une action impassible d'altération. De même, l'acte noétique « consistera ou bien à pâtir de l'action de l'objet intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre » (*De an.* III, 4, 429 a 10-15). Dès lors, même pour la faculté noétique de la « perception » - le toucher – des intelligibles est toujours vraie, car dans les deux cas, l'acte est identique à son objet même. C'est pourquoi Aristote affirme que l'âme dans son unité, *sens* et *noûs*, constitue les êtres mêmes (III 8, 431b, 20). A l'opposition entre conceptuel et intuitif des modernes, Brentano pose la connaissance médiate et la connaissance immédiate, au centre desquels on trouve la notion d'acte, dans le sens que nous avons précisé auparavant, c'est-à-dire comme présence. Il semble s'éloigner de la dichotomie entre une source sensible de la connaissance et une autre non sensible. Car la connaissance immédiate est évaluée comme une connaissance sans erreur, elle est prise comme modèle de la connaissance scientifique. L'intuition en tant que « immédiateté » occupe donc une place fondamentale dans la philosophie de la connaissance

⁴⁷⁷ KANT, *Dissertation de 1770*, II, § 10 : « *Intellectualium non datur (hominis) Intuitus* » [il n'y a pas (pour l'homme) d'intuition des intelligibles]

⁴⁷⁸ *KrV*, A 21/B35; (AK, IV, 30), d 41.

de Brentano, elle ne concerne pas une distinction préalable entre le sensible et l'intelligible et elle n'est pas, comme l'intuition (*Anschauung*) chez Kant, liée exclusivement à la sensibilité. Ce qui est en premier lieu important est son caractère de connaissance immédiate et elle implique un certain mode d'accès à l'objet. Mais, de quel objet s'agit-il ? De la présence de quelque chose à la conscience comme premier donné, de *l'es-gibt*. Pour Brentano le donné n'est pas strictement lié à la seule sensibilité. Cela ne signifie donc pas qu'il y ait ici une intuition intellectuelle. Brentano aurait trouvé cela un propos mystique. Mais rappelons ici le début de la *Psychologie*, l'avant-propos de la première édition : « Mon seul maître, c'est l'expérience. Je partage pourtant, avec d'autres philosophes, *la conviction qu'un certain souci de l'idéal n'est pas incompatible avec ce point de vue* ». Ce que Brentano veut dire ici n'est pas la même chose que Husserl lorsqu'il écrit, par exemple, « *es gibt also (...) Bedeutungen* » [*il y a des significations*].⁴⁷⁹ Il ne se réfère pas à cette forme d'idéalité. Brentano désigne par ces mots la connaissance directe des axiomes, elle est une forme de connaissance immédiate a priori (*Die unmittelbaren Erkenntnisse a priori sind die Axiome.*)⁴⁸⁰ Une autre forme de connaissance a priori sont les perceptions évidentes pour soi-même dans la perception interne:

« 1. Seulement les perceptions en soi (*Selbstwahrnehmungen*) sont évidentes. 2. La possibilité de la connaissance immédiatement évidente de l'existence (*Existenz*) de quelque chose de simplement factuel (*bloßTatsächlichem*) nous est donnée seulement en deux cas : soit la chose en question est identique à celui qui la connaît, soit la chose est *conditio sine qua non* de la connaissance (où cette relation arrive à la conscience sans médiation). Aucune des ces deux conditions n'est satisfaite. Ni ce qu'on appelle 'perception externe', ni la mémoire »⁴⁸¹.

L' a priori de la chose (*Ding*) en tant que condition de la pensée et de la connaissance, c'est ce que nous adresserons dans la troisième partie de notre travail.

§3 *Le pur et l'empirique*

La différence entre l'intuition et les concepts est doublée chez Kant par la distinction entre *pure* et *empirique*. Intuitions pures: le temps et l'espace. Intuitions empiriques: les sensations (qui supposent la présence réelle de l'objet). Les concepts purs: les catégories; les concepts empiriques; les concepts des objet aussi bien concrets qu'abstraites. En outre, ce qui est pure, ne peut qu'être *a priori* (*le temps, l'espace, les catégories*); au contraire, ce qui est empirique, ce que nous appellerons simplement *concepts* et *intuitions*, ne le sont qu'a

⁴⁷⁹ *RL*, II, §35.

⁴⁸⁰ *VUE*, 92

⁴⁸¹ *Ibid.*

posteriori. L'entendement, au contraire de la sensibilité, est la faculté de *penser* l'objet de l'intuition sensible. Par la sensibilité, un objet nous est donné (spontanéité des concepts), par l'entendement celui-ci est pensé en relation avec cette représentation.⁴⁸²

Après avoir présenter par cette distinction ponctuelle des fondements de sa théorie de la connaissance, Kant nous rassure que la connaissance humaine est quelque chose qui entrelace les deux, l'une n'est point préférable à l'autre, sans la sensibilité aucun objet ne nous serait donné, et sans l'entendement aucun ne serait pensé. Il faut, écrit Kant par des expressions curieuses, « rendre sensibles » les concepts et « rendre intelligibles » les intuitions. Quand l'objet est donné au concept par l'intuition, on réalise cette «sensibilisation» du concept; en revanche, lorsqu'une intuition est soumise au concept, elle est devenue «intelligible». Mais : Qu'est-ce qu'un concept sensible? Et : Qu'est-ce qu'une intuition conceptualisée?

On sait que Kant veut simplement dire que la connaissance n'a pas sa seule source ni dans les concepts sans intuitions (dogmatisme), ni dans une connaissance limitée aux sens (empirisme). La connaissance, observe Kant, ne résulte que de leur union. Le rapport entre les concepts et les intuitions est donc de fondation réciproque. Que les sens et l'entendement doivent se coller l'un à l'autre pour qu'il y ait connaissance, est une idée déjà évoquée par Johannes N. Tetens (1736-1807) dans son dualisme, dans l'ouvrage *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777), avec cette différence près de considérer que la sensation est antérieure à l'entendement par rapport à la connaissance.⁴⁸³ Au contraire, mais dans la même direction, J. A. Eberhard (1739-1809) avait accusé Kant de fiable originalité puisqu'il reconnaît déjà chez Leibniz la question du rapport entre l'entendement et la sensibilité.⁴⁸⁴ L'entreprise critique, évidemment, ne serait pas la révolution qu'elle a été, si cela était véritablement tout ce que Kant avait dit à propos des principes de la connaissance humaine. Et, en effet, en quoi sommes-nous obligés de reconnaître une originalité à la position kantienne, si l'opposition entre l'intuition sensible et

⁴⁸² *KrV*, A50/B74.

⁴⁸³ Sur Tetens et Kant voir H. U. BAUMGARTEN, *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart 1992. J'ai évoqué ici le nom de Tetens parce que Brentano le cite plusieurs fois et notamment, pour sa classification des facultés de l'âme, que Brentano estime être d'influence durable, «elle est encore considérée aujourd'hui comme un progrès» avec la classification de Mendelssohn. «Tetens appela ces trois faculté fondamentales *sentiment*, *entendement*, et *activité* (volonté) (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, vol. I. *Versuch X*, p.625; citation tirée par *PS2*, 11/200, n.3. Cf. aussi *PS2*, 206/20; 251/83) Que Kant adopte ces classifications pour rédiger la sienne «à sa façon», c'est probablement une suggestion que Brentano reçoit après la lecture du livre de BONA-MEYER, *Kants Psychologie*, p. 41 sq. L'importance de Tetens et sa distinction entre « contenus absolus » et « contenus relatifs » pour les recherches psychologiques est rappelée par Stumpf, cf. STUMPF, *Psychologie und Erkenntnislehre*, op. cit.

⁴⁸⁴ Sur la controverse Kant-Eberhard, voir BENOIST, « Les limites de l'ontologie et le sujet critique », in KANT, *Réponse à Eberhard*, introduit, traduit et annoté par J. Benoist, Paris, Vrin, 1999, p.7-81.

le concept est similaire à la structure lockéenne de la connaissance humaine ? Essayons de traduire l'incipit kantien en termes lockéens, en substituant le mot *Vorstellung* par « idée » :

« Notre connaissance procède de deux sources fondamentales de l'esprit, dont la première est le pouvoir de recevoir les *idées* (la réceptivité des *impressions*), la seconde le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces *idées* un objet (spontanéité des concepts). »

Le pouvoir de recevoir les idées, Locke l'appelle « sensation », et la capacité de faire des opérations sur ces idées reçues, il l'appelle « réflexion » (*reflection*)⁴⁸⁵. Maintenant, à ce niveau, le vocabulaire est tout-à-fait lockéen-humien et la structure de la connaissance empirique répète la structure réflexive de la connaissance chez Locke et Hume : impression-idée-concept. Ce schéma est confirmé aussi par la *Logique*, lorsque Kant introduit sa définition du concept, il remarque que toute connaissance est, soit intuitive soit conceptuelle. L'intuition n'est que une représentation singulière (*repraesentatio singularis*) et le concept, une représentation générale (*repraesentatio per notas communes*) ou, dit-il, réflexe (*repraesentatio discursiva*).⁴⁸⁶

Comment est-il possible ici de voir une différence par rapport à l'empirisme classique ? Kant, en effet, n'a jamais nié « que toute notre connaissance commence avec l'expérience »⁴⁸⁷. Mais, il n'est pas dit pour autant que toute notre connaissance « dérive dans sa totalité de l'expérience »⁴⁸⁸. Cette connaissance indépendante de l'expérience est ce que Kant nomme « connaissance a priori ». Ensuite il déterminera cette connaissance comme « pure », lorsque rien d'empirique (sensible) y est mêlé. *Pur* est, précisera Kant, synonyme de *transcendantal*. Or, à la différence de l'empirisme, l'enjeu de Kant consiste à isoler ce qui n'est pas donné par les sens, le donné que Locke appelle « sense-experience ». La possibilité d'une connaissance transcendantale, à savoir une connaissance qui ne contient rien de lié à la sensation, c'est précisément l'enjeu de la révolution copernicienne par la figure du *jugement synthétique a priori*, la possibilité de connaître au dehors de la connaissance

⁴⁸⁵ Cf. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, op. cit., livre II, ch. 1 : « Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience, in that all our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. [...] This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon upon our senses, and derived by them to the understanding, I call *sensation*. ». L'autre source des idées que chaque homme a dans l'esprit n'a rien à faire avec les objets externes et Locke l'appelle sens interne (*internal sens*), « But as I call the other sensation, so I call this *reflection*. ».

⁴⁸⁶ Cf. *Immanuel Kant's Logik*, I, §1; *Logique*, trad. fr. par L. Guillermit., Paris, Vrin, 1965. Cf. aussi la traduction italienne avec un essai introductif par M. Capozzi, in KANT, *Logica. Un manuale per lezioni*, a cura di M. Capozzi, Napoli, Bibliopolis, 1990.

⁴⁸⁷ *KrV*, B1, AK, III, 27.

⁴⁸⁸ *Ibidem* : « « Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung ».

sensible. Il est clair qu'ici le concept d'expérience est bien plus étendu. Mais Kant parle-t-il là d'une autre expérience au-delà de l'expérience sensible ? Notre réponse est négative. Rappelons les mots de Kant au début de son ouvrage : toute notre connaissance commence avec l'expérience (*mit der Erfahrung*). Il s'agit donc ici de comprendre ce que Kant veut dire. La connaissance transcendantale n'est pas une connaissance positive de quelque chose, elle n'est pas une connaissance factuelle. Le passage dans la connaissance sensible semble être la « première navigation » de Kant, lorsqu'il préfère, comme Platon, passer à la « deuxième navigation » vers le monde intelligible. Mais cette métaphore platonicienne n'est qu'une lecture simplificatrice de la distinction entre l'empirique et le transcendantal chez Kant. Ce dernier n'est que *la forme de la connaissance empirique, il n'est pas une connaissance non-sensible*. Le transcendantal ne s'oppose pas à la sensibilité, mais il ne montre pas les limites comme *formes* même du sensible. Que la *Critique de la raison pure* soit une critique de la forme de la connaissance sensible, c'est ce qui nous est suggéré dans une lettre à Lambert du 2 septembre 1770 où Kant retient fondamentale, l'exposition d'une phénoménologie générale de la sensibilité, de façon à ce que les concepts de cette faculté ne sont pas appliqués en dehors du champ de la sensibilité. Selon Kant, il s'agissait d'une discipline propédeutique pour préserver la métaphysique de n'importe quelle relation avec la sensibilité.⁴⁸⁹ La généralité du sensible n'est rien d'autre que sa forme.

Si on veut comprendre dès lors la différence entre la théorie de la connaissance de Brentano et celle de Kant, il faut comprendre Kant sans avoir recours à une caricature du kantisme. D'après certains, le modèle représentationaliste de l'esprit de tradition humienne, change sa perspective chez Kant parce qu'il met l'accent sur le fait que quelque chose est représenté à *quelqu'un*.⁴⁹⁰ J'estime que cet avis est vrai pour la première édition de la *Kritik*, dans la mesure où, en effet, la déduction des catégories est une déduction psychologique. Cet aspect « subjectif » de Kant sera ce qui permettra à Fries de faire son interprétation anthropologique de la *Kritik*.

Mais l'entreprise critique n'est donc, ni une division entre deux mondes, ni la description

⁴⁸⁹ KANT *Briefwechsel*, AA, X, p.98; trad. fr. *Correspondance*, Paris, Gallimard, p.70-71 : «Les lois générales de la sensibilité jouent à tort un grand rôle en métaphysique, où tout dépend pourtant de concepts et de principes appartenant à la raison pure. Il semble qu'une science toute particulière, quoique simplement négative (*phaenomenologia generalis*) doive précéder la métaphysique; les principes de la sensibilité s'y verront fixer leur validité et leurs bornes, afin qu'ils n'embrouillent pas les jugements portant sur les objets de la raison pure, comme cela s'est presque toujours produit jusqu'à présent ». « Phénoménologie » pour Lambert avait la signification de doctrine de paraître où il distingue entre des apparences subjectives et des apparences objectives. Cf. J. H. LAMBERT, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (Leipzig 1764).

⁴⁹⁰ Comme exemple de cette position, cfr. Andrew BROOK, *Kant and the Mind*, CUP, 1994, p.208.

d'un rapport entre un monde « incarné » dans un autre, ni du monde interne du sujet non plus. La réflexivité du transcendantal et sa neutralité métaphysique dépend notamment de cet aspect d'être *forme* du sensible. Si on voulait faire une mise en comparaison avec modèle aristotélicien de la connaissance, il y aurait ici un écho du passage entre le deuxième et le troisième livre du *Traité de l'âme* d'Aristote. Mais la connaissance noétique chez Aristote n'est pas une connaissance *formelle*, normative. Elle est une connaissance d'objets intelligibles décrite par analogie avec la connaissance des objets sensible. Pour Aristote, connaître, c'est connaître des choses, même si intelligibles. L'idée de l'intelligible en tant que légalité à priori (*la forme*) des phénomènes sensibles appartient étroitement au génie de Kant lorsqu'il définit le concept comme « règle ». Dès lors, on peut dire que, chez Kant, les concepts sont déjà présents dans nos intuitions, mais seulement dans le sens que notre intuition empirique nous donne un objet d'une certaine façon selon les règles des concepts purs (les catégories) de l'entendement. Il faut ici ne pas confondre l'opposition entre intuition empirique (les impressions) et les concepts empiriques (les idées), aux intuitions pures qui s'opposent aux concepts purs. Si j'ai vu une chaise, j'ai une impression de la chaise. Mon acte n'implique pas que je voit la chaise à travers le concept de la chaise (ce que Kant appelle concept empirique). Le rapport entre intuition et concept est montré clairement aussi bien dans le § 1 de *l'Esthétique transcendantale*, que dans *l'Analytique des concepts*, « *De l'usage logique de l'entendement en général* », où il est clairement visible. Kant répète encore une fois, la règle selon laquelle « un concept ne se rapporte jamais à un objet de manière immédiate », mais à l'objet à travers l'intuition sensible. « Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de celui-ci ».⁴⁹¹ La chaise je la voit par le *pouvoir de l'impression*. Mais la chaise se présente sous une forme (elle aura une grandeur, des dimensions, etc.), et cette forme aura une détermination (*Bestimmung*), car il est impossible que j'aie l'impression de quelque chose dépourvu de détermination. Chaque chose se présente à l'esprit de telle ou telle manière. Lorsque j'ai une impression, je dois bien avoir l'impression de quelque chose et lorsque je pense quelque chose, le concept de cet objet se présentera à l'esprit selon des règles. C'est pourquoi les catégories sont pures, elles sont valables pour n'importe quel objet sans aucune forme de dépendance au sensible, donné ou pensé qu'il soit. Dans ce cas là, on remarque que Kant n'est pas intéressé par le rapport entre intuition et concepts empiriques, il est intéressé plutôt par les structures qui vont déterminer nécessairement la *forme* des objets de

⁴⁹¹ *KrV*, A68/ B93 (AK, III, 85; IV, 58).

l'expérience chaque fois que je fais une expérience. L'analyse de cette forme nécessaire et universelle, est bien l'enjeu du transcendantalisme, à savoir la forme de l'expérience même sans la portée de la matière. Lorsque Kant affirme que « nous pouvons ramener tous les actes de l'entendement à des jugements, tant et si bien que l'*entendement* en général *peut être* représenté comme la *faculté de juger*. Car [...] il est la *faculté de penser*. Penser est connaître par concepts »⁴⁹², il affirme le principe que les jugements sont des fonction de nos représentations. La notion de « *Kraft* » peut ici être traduite par « pouvoir », sauf que la dispute pendant le XIX^{ème} siècle sur la distinction entre les « facultés » chez Kant, surtout chez Herbart, comme résidu métaphysique, s'appuie en effet sur l'idée d'une faculté accomplie de l'esprit, plus que sur une capacité, presque psychologique, de l'âme. Quoi qu'il en soit, Kant n'affirme jamais que la connaissance perceptive est conceptuelle.

Par delà, Natorp donnera sa nouvelle lecture de Platon en interprétant la théorie des Formes platonicienne en tant que Lois.⁴⁹³

§4 *Concepts et intuitions chez Kant*

Le pouvoir de l'impression s'appelle donc *intuition empirique*. Nous remarquerons que cette intuition sensible, à savoir l'impression, « suppose la *présence* réelle de l'objet » et que, en revanche, si l'idée n'est mêlée à aucune sensation, on l'appelle « pure ». Une idée sans rapport aucun à la présence réelle d'un objet, est la forme (*Form*) de notre connaissance. « Par conséquent, une intuition pure contient exclusivement *la forme* sous laquelle *quelque chose* est intuitionné, et un concept pur uniquement *la forme* de la pensée d'un *objet en général* ». L'espace et le temps n'ont donc aucun rapport avec la présence des choses, leur origine n'est pas dans le contact réel au monde, et c'est d'autant plus vrai pour les catégories. Mais, que veut dire Kant lorsqu'il parle d'une représentation pure comme forme de la connaissance? Cette distinction entre forme et matière ne détache pas les sensible de l'intelligible, mais plutôt détache le champ pur du monde sensible, du champ empirique du même monde. Si la matière d'un concept (représentation du donné) ou d'une intuition empirique, est la simple sensation, la connaissance transcendantale n'est que la *forme de la connaissance empirique*, ce qui ne dérive pas dans sa totalité *de*, comme Kant avait précisé. Ainsi, Kant accepte le schème humien de la connaissance empirique « impression-idée-concept », comme il précise dans l'*Introduction*, lorsqu'il parle d'un pouvoir causal des

⁴⁹² A 69/ B94 (AK, III, 86; IV, 59) (tr. fr. modifiée)

⁴⁹³ Paul NATORP, *Platos Ideenlehre* (1903); sur le platonisme kantienne de l'école de Marburg voir K.-H. LEMBECK, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Koenighausen & Neumann, Wurzburg, 1994.

impressions que nous recevons du monde externe, car, au fond, ce n'est pas la description de la connaissance empirique qui l'intéresse. Par ce geste, il peut maintenant tracer les limites de l'expérience possible par une logique et une esthétique a priori, c'est-à-dire faisant abstraction du contenu (la matière). Ces limites sont la condition de possibilité de n'importe quelle expérience. C'est évidemment la mise en lumière de la structure formelle de la sensibilité qui n'est pas *dans* la sensibilité selon Kant, et qu'il appelle « raison pure ». Pourtant, ce qui est absent, nous semble-t-il, d'après notre reconstruction, c'est précisément la structure matérielle de l'expérience qui reste un impensé chez Kant - sinon il aurait écrit une *Critique de la raison empirique* ; mais un tel ouvrage n'aurait été qu'une *Psychologie* similaire à l'*Essay* de Locke ou aux *Traites* de Hume, ou, peut être, il aurait écrit une *Psychologie d'un point de vue empirique*. Nous pouvons préciser ce concept : en réalité, il n'est pas un impensé, mais plutôt déjà assumé, sans une critique préalable. Dans la théorie de la connaissance de Kant, la critique de Hume dépend du lien entre les données perceptives (la sensation de la chaleur) et les jugements (le soleil est chaud) de manière à ce que le sujet puisse passer d'une impression subjective à une connaissance véritable en saisissant un fait. Kant est mu par l'opinion que dans les impressions, en tant que modifications de la conscience (les affections), il n'y a rien qui puisse renvoyer à une réalité objective (*realitas objectiva*). Pour Kant les impressions n'ont pas de significations. Par contre, l'interrogation critique veut trouver une justification à cette référence à quelque chose qui n'est pas contenu dans le donné nu. La signification arrive lorsqu'on peut schématiser en référant un concept à une intuition. Pour Kant la sensation assume la forme d'une perception lorsqu'elle est spatialisée, temporalisée et catégorisée. Elle devient enfin *quelque chose*, sinon elle n'est rien. *Les sensations que nous avons du monde ont un sens seulement si elles sont pensées.* Dès lors, on peut dire que « la spontanéité de l'entendement produit du sens et c'est par son activité constituante qu'il y a du donné qui se détache comme tel. [...] Si ce qui est donné par la sensibilité est un objet, cela suppose le concept de l'entendement.[...] L'objet comme tel a une signification»⁴⁹⁴ Justement, car pour Kant « le concept se manifeste comme sens ».⁴⁹⁵ Mais c'est exactement ici que la théorie de la connaissance kantienne diverge de celle brentanienne. Selon le brentanisme, le donné de l'expérience n'est pas nu et simple, il n'est pas une sorte d'atomes, mais plutôt un donné structuré. On reçoit les formes des choses, pas des données sensoriels. Ils sont constitués pas des parties, et donc analysables. Le donné sensible pour Brentano contient déjà des informations sur le monde et il y a une connaissance

⁴⁹⁴ Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, op. cit. p. 30-31.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.27

possible, grâce à l'analyse des sensations. Le transcendantal s'oppose à l'empirique, non pas donc comme l'intelligible au sensible chez Aristote, mais comme la forme à la matière. En somme, pour Brentano la perception n'est pas une intuition conceptualisée, le sens des choses nous arrive *avec* les choses mêmes, par assimilation. « Penser, c'est toujours penser quelque chose », mais « rapporter à un objet une intuition donné » (A247/B304) signifie trouver un sens à quelque chose qui n'a pas de sens préalable. Ce qui est au dehors de l'esprit est sans raison. Il nous semble, au contraire, que chez Brentano, le mode opératoire de la *Beziehung* est exactement le contraire où elle souligne la transitivité de la relation intentionnelle par la passivité de l'esprit: on ne pense pas un objet parce qu'il a un sens, on pense quelque chose parce que sans un objet auquel penser, la pensée est vide et inactive. C'est dans l'acte de recevoir les formes (les objets déjà catégorisés) qu'elle pense le monde et soi-même. Sans un monde à penser, l'esprit n'est rien.

§ 5. *Transcendentalité et intentionnalité*

Fixons encore un point sur Kant, ou mieux sur les principes du kantisme qui nous intéresse plus que Kant lui-même. Nous donnerons notre interprétation du passage, qui introduit le lecteur à la *Logique transcendantale* et à toute entreprise critique, par un élément qui apparemment se cache derrière ces lignes : l'*immanence* de l'objet, qui, d'après nous, est la raison même de cette distinction entre le pure et l'empirique. Nous avancerons avec prudence sur ce point si ardu. Reprenons le passage original :

Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die *wirkliche Gegenwart* des Gegenstandes voraussetzt) darinnen *enthalten* ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher *enthält* reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher *etwas* angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines *Gegenstandes überhaupt*.

Nous paraphrasons de la manière suivant:

Les intuitions et les concepts sont purs ou empiriques. Empiriques si la sensation de l'objet (qui présuppose la *présence effective* de l'objet) est *contenue* [en tant qu'objet immanent] dans la représentation intuitive ou dans la représentation conceptuelle de l'objet. Purs, en revanche, si la représentation [conceptuelle ou intuitive qu'elle soit] ne *contient* pas la sensation [de l'objet]. On peut appeler la sensation, la matière de la connaissance sensible. Par conséquent, [car les intuitions ne sont jamais aveugles], l'intuition pure [qui doit bien contenir quelque chose autrement elle serait justement aveugle] *contient* exclusivement la *forme* sous laquelle *quelque chose* est intuitionné, et un concept pur [lequel n'est jamais vide]

contient exclusivement la *forme* de la pensée d'un *objet en général*.

Trois remarques :

1. la matière de la connaissance empirique, c'est la sensation;
2. les formes de la connaissance empirique, ce sont l'espace, le temps, les catégories;
3. la forme de la connaissance empirique s'appelle connaissance transcendantale.

La connaissance transcendantale n'est donc pas une connaissance en dehors de l'expérience, mais une connaissance immanente à l'expérience même, sauf qu'elle n'est ni subjective, ni arbitraire. Elle est universelle et nécessaire dans la mesure où se manifeste dans chaque expérience possible. Remarquons aussi une autre chose : Kant utilise le verbe *enthalt* en mode transitif, en tant que contenir quelque chose : un contenu (*Inhalt*). Toutefois, si la sensation contient l'objet réel, et l'usage de « contenir » n'est évidemment ici que métaphorique, la sensation ne peut pas avoir *en soi* l'objet que par immanence de la forme, comme déjà chez Aristote ; en revanche, le sens du verbe « contenir » pour la sphère *formelle* de la connaissance, subit une variation : l'espace, le temps et les catégories en tant que « purs » n'ont pas de contenu sensible. Mais ils doivent avoir cependant un contenu car ils sont bien les intuitions et les concepts de quelque chose. Leur « contenu » sera dès lors *exclusivement* la forme de ce qui est donné et de ce qui est pensé. Pouvons-nous parler encore d'immanence pour cette *Form*? L'objet immanent au sens Brentanien du terme se trouve seulement dans la relation entre intuition et concepts empiriques en tant que relation réelle entre l'acte et l'objet. J'estime que la réponse à notre question est négative. Pour Kant, seulement les concepts et les intuitions pures sont *possibles* a priori, mais la possibilité est un irréel. L'immanence de la forme dans l'intuition et les concepts purs est donc une immanence *sui generis*. C'est l'immanence d'un irréel absolu, c'est-à-dire sans déterminations. En outre, il faudra ajouter que la possibilité chez Kant n'a rien à voir avec la notion aristotélicienne de *puissance*. La puissance est un mode authentique de l'être. Mais l'être ici, dans le sens de la *wirkliche Gegenwart des Gegenstandes*, fait partie du monde de la connaissance empirique. Il est la matière de la connaissance sensible. Lorsque Kant évoque la sensation, en effet, il parle de quelque chose de présent à la conscience. On retrouve l'image de l'*ousia* en tant que « présenteté », en tant que quelque chose de présent à l'esprit. Or, l'intuition (comme affections) et les concepts (par réflexion sur le donné) empirique font référence au réel. Sur ce point, Kant coïncide avec Brentano et tous les deux avec Aristote.

Toutefois, lorsque Kant utilise la possibilité au sens logique pour introduire le monde

intelligible de la forme, il va créer une fracture avec Aristote. Le « quelque chose » et l' « objet en général » sont les « objets immanents » du monde intelligible de la forme qui chaque intuition sensible contient en soi, des lois dont la présence (ir)réelle se manifeste « en face » de la forme pure. Cette curieuse nouvelle forme d'immanence, cette fois non-empirique – une immanence formelle - prendra le nom de « transcendantale ». Il n'est pas très aisé de parler d'immanence pour le transcendantal et on risque un jeu de mots, ce qu'on voudrait éviter. Tout se passe, à notre avis, comme si Kant voulait regarder dans l'expérience même et par ce geste, capturer la structure invariante dans les variations multiformes que prend l'expérience de quelque chose. Mais, à la différence de Locke et Hume, il ne lui suffit pas de décrire comment nous faisons l'expérience, mais il veut décrire comment il faut faire expérience. Et pour faire cela, il doit trouver les conditions du donné, sa *phénoménalisation*. La question est délicate et nous chercherons de la clarifier par un exemple. Revenons à notre objet de perception : la chaise. Je regarde la chaise. Dans la langue de Kant la chaise est une *Erscheinung*, une apparence.⁴⁹⁶ Une apparence est l'objet présentée à la conscience par une intuition empirique encore indéterminée. Si j'ai vu quelque chose et je le reconnais comme une chaise, dès lors l'apparence a été déterminée. J'ai une impression de la chaise. A ce niveau là, tout se passe comme chez Hume. Le monde me frappe par une (ou plusieurs) impressions atomiques (réception des impressions). Par le moyen de cette impressions, je peux *connaître* l'objet par des concepts (empiriques), c'est-à-dire, dans le langage de Kant, je peux *penser* l'objet. La sensation est la matière de cette apparence.⁴⁹⁷ En revanche la *forme* de cette apparence multiforme est un ordre dans le chaos de la sensibilité. Pour Kant la sensation n'a pas un ordre en soi, donc, il en déduit que la source de cet ordre est en dehors de la sensation. La forme des apparence est dans l'esprit.⁴⁹⁸ Or, l'intuition pure contient simplement la forme du donné, si je sépare de la représentation de la chaise de ce que l'entendement pense de cet objet (l'unité, la divisibilité, la substantialité, etc..) et les propriétés de la matière (l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc.), selon Kant, il me reste encore quelque chose de l'intuition empirique, c'est-à-dire l'extension et la figure. Par cette réduction, Kant fixe les deux pôles de l'intuition pure. L'apparence de la chaise, avant d'être reconnue comme une chaise, l'objet doit se manifester avec une extension finie dans l'espace et avec une figure. La sensation est ainsi spatialisée. Mais l'espace en soi n'est rien si nous faisons abstraction de toute impression. C'est pourquoi Kant peut affirmer à la fois la réalité empirique de l'espace

⁴⁹⁶ *KrV*, Est. Transcendent. §1.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

et son idéalité transcendantale. Mais, ce que la psychologie démontrera sera que l'étendue et la couleur ne sont pas des parties séparables de l'objet, car aucun objet se présente à la conscience dans une couleur sans une étendue et vice-versa. La théorie de l'espace de Kant est donc psychologiquement fautive et, comme nous avons déjà affirmé, quelque chose ne peut pas être gnoséologiquement vrai et psychologiquement faux. L'espace, comme forme de la sensibilité est ce qui reste après la réduction, par abstraction des propriétés de l'apparence : si j'isole le concept de chaise, je retrouve dans le concept, les qualités primaires de l'objet, si ensuite j'isole la sensation, j'y retrouve les qualités secondaires. Ce qui reste, observe Kant, n'est pas contenu ni dans le concept de chaise, ni dans son impression non plus, donc il réside a priori dans l'esprit, comme simple forme de la sensibilité. Mais la couleur est déjà donnée dans l'étendue car il est impossible qu'un objet se manifeste étendu sans avoir une couleur ou qu'il soit coloré sans être étendu. Ce type de relation entre les parties de l'objet Brentano l'appellera « relation métaphysique » et cette analyse implique aussi, on le verra, la question de la variation de la luminosité de la superficie de l'objet et de sa densité chromatique. Le manque d'attention pour la nature du donné empirique à l'écart d'une analyse a priori de la sensibilité conditionne toute l'entreprise critique. Pour Kant, en présence de la chaise, j'ai une connaissance des données sensoriels qui structurent son apparence : la couleur, la dureté, etc...; l'analyse est conduite comme si la chaise, qui j'ai juste en face, était un objet déjà donné dans son totalité, comme si ses parties sur lesquelles la lumière se reflète n'étaient pas à la fois plus claires et plus obscures. J'ai saisi que la chaise est rouge. Et pourtant, la distribution de la lumière change ce rouge et elle change aussi par rapport à mon mouvement autour d'elle. Mais je sais que la chaise est « en réalité » toujours le même objet de ma perception. Or cette unité qui me donne l'objet « chaise » est réalisée chez Kant par le pouvoir du jugement apte à synthétiser les différentes représentations. C'est le schématisme, on le sait, qui nous a permis de mettre en relation les concepts et les intuitions : la référence passe à travers la doctrine du schématisme.

Le schématisme et la déduction des catégories dépendent de cette façon de concevoir le rapport entre les concepts et les intuitions, il n'y a nul besoin ici d'avancer sur le massif kantien. On reste à sa base en regardant ses racines.

Toutefois, pour ce qui nous intéresse de mettre en lumière, il reste que, à sa base, il y a une véritable structure de relation intentionnelle à travers l'empirique et le pur, comme j'ai tenté de le montrer. Il reste que la structure de la simple « position » d'objet chez Kant, semble-t-il, est plus assumée sans discussion qu'analysée de manière critique, et cela à cause

d'un résidu d'empirisme qui accepte le donné comme simple et sans forme. C'est pourquoi tout le transcendantalisme est fondé sur l'*analytique*, à savoir sur la *construction* de l'objet. Mais si l'objet est déjà là (*Da-sein*), il n'y a rien à construire, il y a plutôt quelque chose à décrire.

§6 *L'intentionnalité comme structure originaire*

La «racine commune», ce qui pour Kant, reste cachée dans la profondeur de l'âme humaine, Aristote l'avait déjà découverte dans notre rapport directe à l'*ousia* que Brentano, selon Heidegger, a récupéré.

La référence intentionnelle est donc le véritable impensé chez Kant à cause du manque d'analyse de la structure matérielle de l'expérience, c'est-à-dire du rapport entre concepts empiriques et intuitions empiriques. Elle est bien présente, comme nous avons montré, mais elle n'est jamais thématifiée dans son œuvre, restant un résidu de l'empirisme de Hume – un schéma général de la connaissance du monde fondée sur la relation entre le concept et l'intuition qu'il accepte comme modèle général entre le donné et le pensé. Bien sûr, comme il écrit à Marcus Herz, il reconnaît comme essentiel et comme la clef de tout le mystère de la métaphysique, la question de savoir «sur quel fondement repose le rapport (*Beziehung*) de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet». ⁴⁹⁹ Mais Kant, à la différence de Leibniz lecteur de Locke, n'a jamais thématifié (critiqué) ni la notion de représentation (*Vorstellung*), ni celle de relation à l'objet. Rappelons les mots de Kant dans la *Logique* : «Toute connaissance, c'est-à-dire toute représentation rapportée *avec conscience* à un objet, est soit une intuition soit un concept». ⁵⁰⁰ La question concerne notamment l'expression «avec conscience» qui ne dépend ni de la nature du concept, ni de celle de l'intuition. En tant qu'éléments de la connaissances, les concepts et les intuitions, sont caractérisés en leur essence par une relation à l'objet, immédiate ou médiata. Mais il faut avoir la conscience de cette relation pour obtenir une connaissance. En tant que sujet (*substratum*) de cette relation, l'intentionnalité est la condition même par la rencontre de ces deux solitaires: le concept et l'intuition. Elle est donc bien plus originaire que la structure d'opposition entre l'entendement et la sensibilité, autrement dit la spontanéité et la réceptivité, que Kant pose en avant pour introduire sa *Logique transcendantale*. Car la référence intentionnelle n'est que le fondement (*Grund*) de cette structure même. L'intentionnalité donc n'est pas le véhicule de la transcendance, mais elle est bien la condition même pour chaque type de projet

⁴⁹⁹ Kant, lettre à M. Herz du 21 février 1772

⁵⁰⁰ Kant, *Logique*, op. cit. p.91. (Nous soulignons)

transcendantal et, en tant que telle, elle doit être prise en compte dans l'économie d'un projet de philosophie critique. Mais, ni Kant, ni Maimon, ni Herbart l'ont fait. Pour Herbart la démarche philosophique se trouve dans la figure de la réflexion, c'est-à-dire dans notre capacité de saisir (*Auffassung*) les concepts et elle s'organise donc comme une élaboration des concepts donnée par l'expérience.⁵⁰¹ Pour Herbart la question centrale de la philosophie s'appuie sur l'individuation de la clarté (*Klarheit*) et la distinction (*Deutlichkeit*) des concepts. Loin de la question de la réception de la forme, l'herbartisme s'occupe simplement, en radicalisant Kant, d'isoler et d'examiner les formes de la connexion (*Verknüpfung*) possible de la pensée⁵⁰² A travers S. Maimon (1753-1800), qui avait souligné la question de l'application des catégories aux objets donnés par l'intuition comme une solution en réalité impossible, il avait ainsi mis l'accent sur la justification des catégories, recherchées, plutôt que dans la « matière de l'intuition », dans sa forme a priori.⁵⁰³ Pour Maimon, et aussi pour Herbart, la « construction » de l'objet par la mathématique est le modèle pour la pensée réelle. Ainsi, le kantisme prend une voie plus conceptualiste dans le but d'affirmer l'idéalité du concept et la fondation logique de l'expérience. Mais le kantisme connaît aussi un développement selon des principes plus proches à l'empirisme et à la psychologie chez Friedrich E. Beneke (1798-1854). Il y a des points de contact théorique intéressants entre Beneke et Brentano, mais l'empirisme de Beneke n'est pas celui de Brentano. Une comparaison entre le kantisme de Herbart et celui de Beneke avec la psychologie de Brentano ne fait pas plus de lumière sur notre question car la perspective brentanienne est tout à fait différente de n'importe quelle autre forme de kantisme. Pour Kant, la généralité est seulement dans la sphère des concepts, il fait partie de la définition du concept d'être une généralité (*repraesentatio per notas communes*), tandis que l'intuition est singulière, elle se comporte comme un nom propre. Pour Kant, et dans le kantisme, on soutient l'idée que notre pensée est tantôt universelle, tantôt individuelle. Avec Brentano, au contraire, l'intuition a un pouvoir d'universalisation. Dans la dictée du 21 novembre 1917, Brentano souligne par sa nouvelle théorie de la représentation qu'à l'universalité du concept on n'oppose pas la singularité de l'intuition, mais sa généralité.⁵⁰⁴ « Ni la perception dite externe, ni ce que Locke appelle la réflexion et que nous pouvons également appeler la perception interne, ne nous offrent d'exemples d'intuition individuelle. Dans la perception interne, on ne peut trouver aucun

⁵⁰¹ Cf. par exemple HERBART, HSW, IV, p.25 et p.45

⁵⁰² *Ibid.*, p.68

⁵⁰³ Salomon MAIMON, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (Berlin 1790), *Essai sur la philosophie transcendantale*, trad., présentation et notes par J.-B. Scherrer, avant-propos de R. Lauth, Paris, Vrin, 1989. Sur Maimon, voir GUEROUULT, *La philosophie transcendantale de S. Maimon*, Paris, Alcan, 1929.

⁵⁰⁴ « Sujet pensant l'universel et être individuel », PS2, 199 sq./331 sq.

caractère qui individualise l'intuition ». ⁵⁰⁵ Pour Brentano, le rapport entre objet sensible et intuition n'est pas 1 : 1, mais plutôt l'intuition pense l'objet sensible en mode non-individuel.

Revenons à Kant : si la forme (*Form*) d'une intuition pure sont l'espace et le temps, au contraire son objet (*Gegenstand*) est le quelque chose (*etwas*); en revanche, la forme (*Form*) d'un concept pur se rapporte – dans sa structure du se-diriger-sur, être-orienté-sur – à l'objet en général. En somme, il nous semble que l'objet transcendantal dans l'acte de connaissance, qui n'a pas son origine dans l'expérience même, a la fonction analogue de l'objet immanent dans l'acte de connaissance qui, au contraire, a son origine dans l'expérience. A la différence de Brentano, Kant pense que, en faisant abstraction du donné, on peut enfin décrire ce qui n'est pas mélangé à la sensibilité, c'est-à-dire l'entendement et ses règles. Mais cette abstraction, cette opération d'isolation des éléments à priori de la connaissance, la possibilité de décrire la spontanéité de l'entendement, tout cela enfreint, aux yeux de Brentano, la règle d'Aristote selon laquelle : « la faculté intellectuelle saisit les formes immanentes aux représentations » et « c'est dans les formes sensibles, que se trouvent les intelligibles, les réalités qu'on dit abstraites et toutes celles qui forment les états ou les affections des grandeurs sensibles. ⁵⁰⁶ Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre, ni comprendre ⁵⁰⁷, et que la spéculation implique nécessairement la vue simultanée de quelque représentation. Les contenus de la représentations sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière. (trad. Bodeüs)» ⁵⁰⁸ Il n'est pas possible de penser sans un contenu et le contenu d'une pensée a toujours son origine dans l'intuition empirique. Le point du débat est la nature de la pensée et sa capacité à « construire » les formes, sur la spontanéité de l'entendement, le lieu de naissance des concepts purs, et l'intuition pure, la forme de l'apparence qui réside a priori dans l'esprit. Mais l'âme, chez Aristote, est potentiellement tout ce qui est connaissable, dans le sens où elle peut *recevoir* toutes les formes (intelligibles et sensibles), non dans le sens où elle peut *devenir* tout ce qui est (à la fois sensibles et intelligibles). ⁵⁰⁹ Et cette règle sera toujours à la base de la théorie de

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ Cf. *Du sens*, 1, 437 a 2-3, : « (les sensations qui portent sur les objets extérieurs) apportent de multiples traits distinctifs dont procède la pensée des intelligibles »; et cf. aussi 6, 445 b 16-17.

⁵⁰⁷ . Cf. *An. Sec.*, I, 18, 81 a 38 et sqq.: « si quelque sens fait défaut, nécessairement quelque science fait aussi défaut, qu'on ne peut acquérir »...

⁵⁰⁸ Étant donné la difficulté de ce passage, on cite aussi la version de Barbotin : « Mais puisque nul objet, semble-t-il, ne peut exister séparé des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, tant ce qu'on appelle les « abstraction » que toutes les qualités et attributs des objets sensibles, on ne pourrait non plus rien apprendre ni comprendre; et d'autre part, lorsque l'on pense, la pensée s'accompagne nécessairement d'une image, car les images sont en un sens des sensations, sauf qu'elles sont sans matière. »

⁵⁰⁹ Évidemment, ici, il y a le problème d'interprétation du passage sur le *nous poietikos* (III, 5, 430 a 15) qui semble, en effet, produire toutes choses. La question est complexe, nous rappelons seulement qu'en tant

la connaissance et de la psychologie de Brentano : « ce n'est pas l'âme qui apprend ou réfléchit, mais l'homme par son âme. (408 b 14-15) ».

Chez Kant, tout ce passe comme si sa démarche était structurée par un vocabulaire intentionnaliste, selon la différence entre l'acte, le contenu et l'objet: autant la distinction entre le pur et l'empirique, que celle entre forme et matière, se fondent ontologiquement dans la constitution fondamentale de la référence intentionnelle. Comme un phénomène physique (la sensation) est, selon Kant, l'objet - le *sur quoi* - de nos actes mentaux empiriques (concepts ou intuitions qu'ils soient); sauf que, en revanche, par analogie à l'objet de l'intuition sensible, l'objet en général n'est que le *Gegenstand* de nos actes mentaux transcendants. Mais l'objet en général n'est qu'un concept vide, une *objectité* sans objet, il n'est rien qui puisse être représenté de manière accomplie. L'objet transcendantal (=X) est un néant qui se montre dans n'importe quelle expérience. L'espace, le temps, les catégories ont donc «en face» à eux le rien représenté par cet «objectité», ou, avec les mots de Brentano, l'*irréel* en tant que tel. La possibilité de la référence intentionnelle vide – un acte de penser sans contenu - n'est donc pas au dehors du kantisme, mais elle est le véritable enjeu de chaque doctrine transcendantale. Lorsque Kant expose l'idée de la *Logique Transcendantale*, il expose une logique ontologique : la pensée et ses éléments sont analysés en considérant la manière dont ils rendent possible une connaissance apriorique de la constitution de l'objet en général. On a donc une ontologie que, certes, l'on appelle maintenant « analytique des concepts purs de l'entendement », mais on a toujours à faire avec un objet, même si il est un objet *en général*. Nos remarques voulaient suggérer qu'ici la question n'est pas simplement sémantique ou logique, concernant un objet absent, inexistant ou contradictoire (Pegasus, le carré rond, etc.) – des questions qui restent tout-à-fait dans le rapport entre intuition et concepts empiriques, et qui ne seraient, en plus, qu'un modèle d'analogie pour la référence intentionnelle transcendantale. Il faut laisser de côté ce type de question, pour comprendre le problème fondamental de l'intentionnalité dans la perspective que nous sommes entrain d'esquisser chez Kant.

L'*Inhalt* d'un acte intuitif pure est une *matière négative* car la pureté n'est rien d'autre que l'absence de sensation et de présence réel de l'objet. Si nous lisons encore une fois ce passage célèbre, on remarque que la définition de l'empirique est positive, alors que pour donner la définition de la pureté Kant utilise une négation (*der Vorstellung keine Empfindung*

qu'acte, il est « comme une sorte d'état comparable à la lumière ». Car, « la lumière aussi fait que les couleurs potentielles sont des couleurs effectives. ». Mais la lumière ne produit pas les couleurs, elle nous permet seulement de les voir. Il semble donc que l'intelligence productrice actualise l'intelligible mais elle n'a pas la capacité de le créer.

beigemischt ist). Cette matière négative en tant que forme de la connaissance se réfère à l'objet transcendantal qui, lui, n'existe pas. Si la représentation est représentation toujours de quelque chose, l'objet transcendantal est l'irréel le plus irréel possible. La relation intentionnelle transcendantale est une flèche lancée par une personne vers un objet vu de nulle part. La visée du rien. En fait, la notion capitale ici est celle de l'objet en général (*Gegenstand überhaupt*) et les variations qu'il assume par rapport à ces deux modes de la connaissance. Par rapport à la sensibilité, un objet est *ens phaenomenon*, *ens substantiale*, *ens rationis*, *ens imaginarium*. Par rapport à l'entendement, l'objet est *ens reale*, *ens possibile*, *nihil privativum*, *nihil negativum*.

L'objet dont parle Kant n'est que l'objet pris dans sa généralité (sans déterminer s'il est quelque chose ou rien). La division à la base de la philosophie transcendantale semble être donc celle entre possible et impossible, comme le note Kant, et non pas celle entre réel et irréel («le concept le plus élevé d'où la philosophie transcendantale a coutume de partir est ordinairement la division générale en possible et en impossible»).

Même si l'intentionnalité est cachée, elle est le dispositif qui permet la distinction entre sensibilité et entendement, réceptivité et spontanéité, affection et fonction, intuition et pensée. Dans son mode opératoire, à sa façon, Kant assume implicitement, sans une analyse critique préalable, que la pensée consiste premièrement dans une relation à l'objet (qu'il soit empirique ou transcendantal). Sauf que pour Kant cette relation à l'objet est «en même temps une action du sujet».⁵¹⁰ Pour Kant, penser, c'est unifier, c'est lier les représentations les unes aux autres. «En tant qu'elle unit des représentations ou du représenté, la pensée peut se rapporter à tous *les objets possibles de teneur réelle la plus diverse* »⁵¹¹ C'est précisément cela la question qui l'oppose à Brentano et qu'ensuite opposera Brentano à son école.

Si Kant avait du mépris pour la psychologie, c'est parce qu'il était guidé par l'idée que ce qui est contenu dans la représentation empirique n'a pas de valeur en soi. Pour Kant, connaître ne peut pas être représenté; car si connaître, c'était représenter, alors sa propre théorie serait minée par l'idée que la connaissance n'est pas nécessairement fondée sur un acte de synthèse entre les diverses représentations. Pour Kant, connaître, c'est juger. C'est pourquoi la représentation chez Kant est simple et elle peut nous donner seulement une intuition singulière de l'objet. Pour Kant les représentations empiriques se comportent comme des noms singuliers. Par contre, pour Brentano les représentations peuvent être aussi bien des

⁵¹⁰ L'expression est de Heidegger. cf. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison Pure* ».

⁵¹¹ *Ibid.*, (nous soulignons)

noms que des énoncés, car elles sont composées, structurées.

Brentano vise ce que Kant ne veut absolument pas voir dans l'acte de représenter dans sa réalité pure et simple: *faire voir quelque chose*. L'intuition et les concepts ne nous parlent pas des objets (individuels ou universaux) car les choses sont seulement singulières. En tant que modes de se représenter la chose, on se la représente ou intuitivement ou conceptualisée, mais de ceci il ne s'ensuit pas que l'intuition est toujours singulière.

En outre, Kant a reconnu le caractère positionnel du jugement existentiel, mais non pas le même caractère pour la représentation. Kant n'assume pas le sens pur et simple de l'acte de représenter, le fait qu'il soit déjà, par sa neutralité, un acte de connaissance du monde, il est un *erkennen* sans pour cela être un jugement. Dans sa nature absolument descriptive, la représentation est une connaissance non épistémique du monde; si, par contre, on définit la connaissance comme un acte ayant un contenu vrai ou faux, dès lors la représentation n'est pas une connaissance. Il dépend de ce qu'on entend par connaissance.

Brentano par ce geste accomplit la rupture du pacte apophantique aristotelicien-kantien qui considère le jugement comme l'acte de connaissance par excellence, tandis que, en même temps, il rejette l'idée de la possibilité de penser l'irréel.

§7. Représentation conceptuelle et représentation intuitive chez Brentano

Considérons maintenant les différences que révèlent les activités (*Tätigkeiten*) psychiques intérieurement perçues par rapport à leurs objets (*ihrer Gegenstände*). Ces activités forment deux grandes classes: le sensible et l'intelligible, ou noétique.⁵¹²

Cette distinction que Brentano fait dans une de ses dictées les plus claires de la dernière période, consacrées au rapport entre le sensible et l'intelligible, ne peut pas ne pas nous rappeler la distinction kantienne entre le monde sensible et le monde intelligible dont nous avons donné une lecture «brentanienne». Toutefois, chez Brentano, lorsqu'on parle d'intuition et concepts, il s'agit de deux modes de la représentation empirique. En outre, si pour Kant l'entendement et la sensibilité sont des facultés, pour Brentano, ils sont des activités (*Tätigkeiten*) dans le sens qu'ils sont actifs dans la réceptions des objets. Toute l'activité de l'esprit, aussi bien du côté sensible que du côté noétique, est une réception des formes et elle s'exprime comme *passio*. Nous avons vu que l'irréel n'est pas ce qui est au-delà de l'intuition ou de l'individuation, mais ce qui ne correspond pas à quelque concept.

«Le concept de réel est déjà lui-même un universel, et même le plus universel de tous les universaux. Les concepts moins universaux appartiennent à son domaine tout aussi bien que

⁵¹² PS2, 58/429, [M 12], 16/11/1915.

les choses particulières, auxquelles ces concepts s'appliquent véritablement».⁵¹³

L'enjeu de la dernière enquête de Brentano sur la nature de la connaissance et de sa structure concerne le rapport entre l'intuition et l'individuation. Cet enjeu comporte aussi bien une définition du rapport entre l'intuition et les concepts – un rapport externe à l'intuition qui se révèle être un rapport de fondation - qu'une polarisation modale interne à l'intuition entre *casus rectus* et *casus obliquus*. Les concepts et les intuitions n'arrivent pas à opérer une individualisation complète. Mais, selon Brentano, les individus ne sont jamais donnés par l'intuition de manière adéquate, c'est à dire que les individus ne sont pas pensés en mode individuel. L'intuition n'est jamais une forme d'individuation. L'*Intuitio* et le principe d'individuation ne coïncident pas. La position acquise du dernier Brentano définit le rapport entre intuition et concepts comme une relation de différence modale de la représentation. Ils sont deux modes de la pensée. Deux façons de penser l'objet. Comment ces deux modes sont-ils en rapport avec l'objet réel? Ceci est la question fondamentale de la théorie de la connaissance du dernier Brentano: déterminer l'étant en tant que réel par rapport aux modes de la pensée, de se représenter l'objet en tant qu'objet d'intuition ou d'un concept. Si l'objet est, par son essence, ce qui est «contre» (*gegen-standlich*) notre esprit, à savoir ce qui se donne vis-à-vis à la pensée, quelle est la nature de ce «tenir en face» qui comporte un redoublement interne à la représentation? Soulignons ici la nouveauté de cette recherche, complètement absente dans la *Psychologie* de 1874.

Maintenant Brentano révoque la lois de neutralité de la représentation et définit l'intuition comme une «représentation unitaire intuitive» et les concepts comme des «représentations unitaires attributives».⁵¹⁴ Le mot clé ici est «unitaire». Comme nous avons annoncé en conclusion du premier chapitre, l'unité s'oppose à la synthèse. Pour Brentano l'unité du jugement n'est pas une synthèse des représentations. Penser un concept, c'est toute autre chose que penser un objet singulier. Penser un objet par l'intuition n'est pas un acte inclu dans le concept.⁵¹⁵ Toutefois, il y a un primat de l'intuition sur le concept:

« On ne peut donc nier que certaines de nos représentations portent sur des objets noétiques. Ce qu'on peut mettre seulement en doute c'est qu'on puisse penser un objet

⁵¹³ PS2, p.216-217/342-343

⁵¹⁴ *Ibid.*, 207/336, 09/03/1917 : «On aboutit à ce que nous appelons une représentation sans unité intuitive, ou plutôt avec unité purement attributive», à savoir conceptuelle. La dictée est intitulée «Intuition et représentation abstraite», Kraus nous met cependant à connaissance du fait qu'il y avait un autre titre envisager par Brentano «Représentation unitaire intuitive et représentation unitaire attributive».

⁵¹⁵ PS3, 112/470, juin 1916: «Penser une couleur en général, c'est tout autre chose que de penser un objet coloré déterminé; ce second mode de penser n'est pas inclus dans le premier comme une *partie* dans un tout». Titre originel de la dictée: «Universaux»,

noétique sans l'intuition présente d'un objet sensible, subordonné à l'objet noétique. »⁵¹⁶

Ce qui est représenté lorsqu'un objet est représenté, c'est, ou bien une simple intuition, ou bien un concept qui a à sa base une intuition. L'objet sensible donné par l'intuition est donc le *subjectum* de l'objet noétique. Pour Brentano, l'intuition vient au premier plan: elle est le *suppositum* du concept. Comme, par exemple, «c'est le cas pour le mathématicien qui, au moment où il affirme un théorème valable pour le triangle en général, se représente intuitivement un certain triangle qualitativement et quantitativement déterminé »⁵¹⁷. La présence ici de l'intuition ne doit pas nous confondre. Inclusion et présence ont deux significations différentes.

La nouveauté sur l'intuition chez Brentano consiste dans le fait que ce mode de la pensée arrive à penser l'objet sensible de manière non-individualisée. Encore une fois, la critique est adressée indirectement au kantisme qui avait introduit l'idée de représentation sensible singulière comme si l'intuition nous donnait chaque fois un individu déterminé. L'argument de Brentano est le suivant: si les choses étaient pensées de façon individuelle en tant que choses singulières (cette chaise-ci, ce chat-ci), dès lors l'intuition de cette chose ne pourrait plus correspondre au concept de cette chose. En d'autres mots, si j'ai fait l'expérience de cet objet singulier en tant que singulier (ce chat rouge-ci), je n'arriverais jamais à nommer cet objet par un nom propre car il ne pourrait pas avoir une ressemblance à aucun concept. Chaque fois que je rencontrerais le chat, je n'arriverais pas à le reconnaître comme le même chat ou un autre chat en tant que chat comme s'il y avait un monde classifié par des noms propres. Comme le dit Brentano : « En conséquence on voit aisément de quelle manière si nous ne pouvons penser intuitivement rien d'individuel, nous le pouvons du moins par d'autres voies que l'intuition. Nous n'avons qu'à nous dire ceci : de même que l'espèce est pensée plus complètement que le genre et que toute nouvelle différenciation spécifique complète, et par suite restreint le concept, celui qui penserait la chose avec une précision absolue la penserait déterminée de telle manière qu'aucune pluralité de choses ne pourrait plus correspondre au concept. Nous arrivons ainsi à ce qu'Aristote appelait *to kath'ekaston* ou encore *to ti*. Quant à nous, nous l'appelons *ein gewisses Ding*, un *quoddam*, une *certain chose* ». ⁵¹⁸

⁵¹⁶ PS3, 59-60/429

⁵¹⁷ Ibid., 30

⁵¹⁸ PS2, 204/ 334.

CHAPITRE TROISIÈME

LE CONTENU

§ 1. *La notion de « Inhalt » dans la Psychologie (1874)*

La représentation se réfère à quelque chose. Il faut maintenant expliquer l'usage brentanien du «contenu» en tant que contenu d'une représentation. Il dépend du sens de l'expression «référence intentionnelle», car le contenu est toujours le contenu d'un acte intentionnel. Il n'a rien à faire avec la notion fregéenne de sens (*Sinn*). Comme nous l'avons déjà dit, la référence intentionnelle n'est pas quelque chose de strictement psychologique, à savoir un processus interne de l'esprit. Très justement Heidegger a remarqué la double structure du phénomène intentionnel dans sa distinction entre *intentio* et *intentum* (le *Wahrnehmen* et le *Wahrgenommenen*).⁵¹⁹ Le contenu est donc l'*intentum* de l'acte, le perçu dans l'acte de perception, le sensu dans l'acte de sentir, l'aimé dans l'acte d'aimer, le concept (*conceptus*) dans l'acte de penser (*concupere*), l'intui dans l'acte d'intuire, etc. Le contenu, n'a-t-il qu'une nature? Nous avons déjà précisé que l'intentionnalité chez Brentano est un dispositif, une structure de comportement, qui nous montre ce que nous pensons lorsque nous sommes en train de penser quelque chose. C'est notamment ce quelque chose (*etwas*) que nous pouvons définir préliminairement comme le «contenu d'une pensée». Il apparaît donc clairement que pour parler d'un «contenu» il faut parler d'un *aliquid*. La première distinction à faire est celle entre le contenu et l'objet «immanent».

§2. *L'objet immanent et le contenu*

Comme l'a bien montré A. Chrduński dans ses deux monographies consacrées à Brentano, la période de Vienne coïncide avec un remaniement du concept d'objet immanent.

⁵²⁰ On a expliqué pourquoi, à nos yeux, il ne s'agit pas d'un projet pour une véritable

⁵¹⁹ HEIDEGGER, *Ga*, Bd.24, p.94 sq.; trad. fr. J-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p.92 sq.

⁵²⁰ Cf. Chrduński, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*, op. cit.; *Die Ontologie Franz Brentanos*, op. cit.

ontologie, mais plutôt d'un effet involontaire à cause d'une réflexion sur la nature de l'intentionnalité ayant forcément une contrepartie ontologique. On a vu comment la recherche de Brentano a, en revanche, pris aussi une route épistémologique. On peut le constater notamment dans les cours de psychologie descriptive et de logique. Même si Brentano travail à un approfondissement et un élargissement du concept d'« objet immanent », la portée de cette analyse n'est donc pas forcément ontologique. Nous avons déjà exprimé notre avis sur ce point: l'objet immanent n'est qu'un concept sémantico-cognitif. Surtout, il nous semble imprudent de voir dans cette stratégie - ici, par une relecture a posteriori des manuscrits sans édition critique - la véritable racine de la théorie de l'objet de Meinong et de la reprise de l'ontologie dans l'école. L'objet immanent semble plutôt avoir dans cette période une attitude d'intermédiaire entre l'esprit et le monde assez proche de celle de la signification selon le triangle sémantique aristotélicien. Nous avons établi donc que l'objet immanent n'est point un objet au sens stricte, mais quelque chose de similaire à un objet, nous avons suggéré, par conséquent, une interprétation sémantique de l'objet immanent. D'ailleurs, dans les textes publiés et dans les lettres de cette période, on ne retrouve jamais dans ces pages, une position claire capable d'admettre une ontologie stricte de l'objet immanent. En revanche, dans un lettre à Marty du 17 Mars 1905, Brentano prend position contre Alois Höfler qui l'avait accusé, au Congrès International de Psychologie de Rome (1905), de faire un usage ambigu des notions de contenu (*Inhalt*) et d'objet (*Gegenstand*).⁵²¹

Brentano explique sa position à l'égard de notre objet de représentation; il n'est pas l'objet représenté, mais bien l'objet réel. Brentano écrit sans ambiguïté sur ce point:

« Si par notre pensée nous contemplons un cheval, notre pensée a comme son objet immanent le cheval, et non pas le cheval en tant qu'il est pensé. Et, strictement parlant, seulement le cheval – et non pas le cheval pensé- a le droit d'être appelé objet »⁵²²

L'objet immanent, c'est le cheval. Le cheval *en tant que* perçu, c'est-à-dire en tant que donné par l'intuition sensible, alors que le contenu est le cheval en tant que pensé, c'est-à-dire le concept de cheval. Brentano fait une distinction sans ambiguïté entre l'objet immanent et le

⁵²¹ Cf. Alois HÖFLER, *Logik*, (Wien, 1890) §6.

⁵²² WE/89.: « Gegen welche Darlegung unserer Lehre richtet sich aber Höfler? Gegen eine Stelle meiner Psychologie? Oder vielleicht gegen solches was ich in Vorlesungen gesagt haben soll? Wo Wann? Vor wem? Ich mochte dies in der Tat wissen Lange habe ich weder die Psychologie, noch die Hefte zur Hand genommen, aber nach meiner Erinnerung ist es so, wie ich sagte, und ich mochte verhuten, dass nicht insofern etwas Falches gesagt wurde, als ich nicht glaube « gedachtes Pferd ». sondern immer nur « Pferd » als immanentes Objekt des Pferd-Vorstellenden bezeichnet zu haben (entsprechend Aristoteles); natürlich aber habe ich gesagt, Pferd werde von uns gedacht, insofern wir es denken (N:B: « Pferd denken, nicht « gedachtes Pferd » denken), hatten wir « Pferd » zum (immanenten) Objekt », la lettre complete dans chaque partie a été publié dans AvN/119-121.

contenu, en affirmant leur différence ontologique. (*immanente Objekt ≠ vorgestelltes Objekt*). L'objet immanent n'est donc absolument pas quelque chose d'interne à l'esprit, et il n'est pas non plus une signification, comme il semblait penser dans la période viennoise. Ceci est plutôt le rôle conféré au contenu. Maintenant il affirme que la représentation n'a pas la chose représentée comme son objet, mais bien la chose (*das Ding*), et qu'il n'avait jamais conçu la question de manière différente⁵²³.

Dans des lettres successives, Brentano condamnera l'introduction dans le champ philosophique d'autres pseudo-objets comme le contenu-du-jugement (*Urteilsinhalt*) de Marty, les propositions en soi (*Saetze an sich*) de Bolzano, les objectifs (*Objektive*) de Meinong et les états de choses (*Sachverhalte*) de Stumpf et Husserl, tous des corrélats du jugement. On voit bien ici comment la rupture avec la conception de l'intentionnalité en tant que relation, fragilise d'un seul coup la doctrine de la corrélation objective. Mais si la référence intentionnelle n'est plus une relation réelle, l'introduction dès lors de ces entités (*entia elocutionis, Fiktionen der Sprache*) résulte être sans nécessité. Brentano est ici en train d'appliquer le rasoir d'Ockham aux théories ontologiques de ses élèves. Mais sur ce point nous avons déjà assez dit.

Le point à souligner ici, c'est que l'objet immanent n'est pas une « objectité » en soi, mais l'objet en tant que perçu, - la maison en tant vue, un fils en tant qu'aimé, etc.-. Si Brentano ne parle jamais de l'objet transcendent, c'est parce que nous percevons toujours qu'une seule partie des objets en dehors de nous, et de plus, par parties discrètes; nous ne pouvons jamais saisir l'objet « en soi », sauf au moyen du concept.⁵²⁴ Nous voyons les choses, au fond, par une mise en perspective, de façon latérale et accidentelle, d'un point de vue fini. La chose est visible en soi, dans son intégralité seulement d'un point de vue infini, qui contemple en même temps et par un seul regard toutes ses parties temporelles, aussi bien dans le passé que dans le futur. Mais, la chose vue de ce point de vue, est vue avec l'œil de Dieu. L'objet est donc dit « immanent » seulement parce que notre nature nous empêche de le saisir dans toutes ses déterminations par une forme parfaite. Mais l'objet immanent n'est pas un objet qui appartient à une autre couche de l'être, au contraire, il est simplement la chose vue d'une

⁵²³ Le passage dans son intégralité est le suivant: « Es ist aber nicht meine Meinung gewesen, dass das immanente Objekt = « vorgestelltes Objekt » sei. Die Vorstellung hat nicht « vorgestelltes Ding », sondern « das Ding », also z. B. die Vorstellung eines Pferdes nicht « vorgestelltes Pferd », sondern « Pferd » zum (immanenten, d.h. allein eigentlich Objekt zu nennenden) Objekt. » *WE*, 87-88; *AvN*, 119.

⁵²⁴ On peut saisir l'objet dans toutes ses déterminations (*Bestimmung*) par un concept qui est identique à la *Wesen* de l'objet même, donc le concept pense la chose de manière absolue. Par le concept absolu de l'objet, on a une connaissance de la chose en soi. Mais cette perspective est étrange à l'esprit de Brentano puisque, dans sa perspective, le concept est toujours relatif et jamais absolu, vu que le concept a toujours son origine dans une intuition finie.

perspective finie. La *Ding* devient *Objekt* d'une représentation, mais ce qui existe est seulement la *Ding*. Le contenu, en revanche, est la chose en tant que pensée. Comme Brentano avait assumé, avant la possibilité pour la pensée de se référer aussi bien aux choses, qu'aux non-choses (*Undinge*), la notion de contenu en 1874 était prise en tant qu'une théorie de la référence élargie. C'est la thèse du contenu comme partie réelle de l'acte ou thèse du contenu réel. Il est important d'éclaircir ce point afin de comprendre le débat et le rôle actif de Brentano en ce qui concerne les représentations vides grâce à interdiction qu'il fait d'un pluralisme ontologique. Après 1905, pour Brentano, être dans l'esprit a uniquement le sens d'être représenté⁵²⁵.

Il est vrai que, avant cette période, la distinction était fiable. Le cartésianisme viennois, l'interpolation entre la *realitas objectiva* et *esse objectivum* de la scolastique tardive n'aidera pas à faire démarrer la question. Ses élèves auront de bonnes raisons pour détacher l'objet immanent, ou mieux, pour l'isoler de la notion de *Gegenständlichkeit*, et construire une nouvelle ontologie dans le sens wolffien, c'est-à-dire dans le sens d'une *metaphysica generalis* (une ontologie de l'objet en général). Brentano pour sa part, sera toujours plus intéressé à la métaphysique au sens d'une théorie de l'être *qua* être, à savoir aux structures ultimes de la réalité. Pour certain, donc, l'inflationnisme ontologique serait une caractéristique du premier Brentano, qu'il a abandonné par la suite. J'estime que cet aspect présente une certaine complexité et je voudrais avancer avec prudence, en donnant quelques précisions.

Höfler avait-il raison dans son accusation? Ce que Brentano assume en 1874 est que, par exemple, l'existence, la nécessité, l'impossibilité, le vrai, le faux ou la vertu, sont tous des concepts qui peuvent être contenus dans la pensée. Car il est raisonnable, selon lui, que quelque chose peut être l'objet d'un acte, même s'il est dépourvu de déterminations individuelles ou spécifiques, comme dans le cas de ces noms. Ceci est le sens de la phrase *die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realitat zu verstehen ist)*. Évidemment, si un contenu se réfère à un objet, il assume à l'époque, qu'un irréel peut bien être l'objet d'un acte, dès lors qu'il assume aussi qu'il y a des contenus irréels. Mais cela n'est pas la même chose que de dire que lorsque je pense à un cheval, je pense à la représentation du cheval. Dans ce cas, Brentano a raison de se défendre de cette accusation, parce qu'il a toujours soutenu qu'on se réfère par la pensée à des objets, à la différence près qu'en 1874 le concept d'objet

⁵²⁵ Une expression comme « *Sein des Dinges im Geiste* » peut bien être employée dans le langage, dans le sens de dire « être dans l'esprit ». Toutefois, par cette expression on veut dire quelque chose de simplement pensé (*ein bloss Gedachtsein*), et non pas un être réel. Cf. la lettre à F. Hillebrand, 21 Mai 1916, *WE/117*.

embrassait aussi bien les choses que les non-choses. Nous avons déjà montré en quelle mesure la théorie des relations a influencé son changement d'avis. Nous devons souligner le rôle que Marty a eu dans cette nouvelle définition du contenu. Probablement, la notion ontologique de contenu du jugement de Marty a permis à Brentano, par opposition, de redéfinir le rôle et l'essence du contenu.⁵²⁶ Selon Smith-Chrdzuminski la théorie de l'objet intentionnel est au centre des cours de Vienne entre le 1890-91. On a deux thèses: (1). L'acte se réfère à l'objet immanent en tant que son corrélat intentionnel; (2) Brentano a proposé une théorie sémantique où un nom se réfère à l'objet externe par le moyen de l'objet immanent en tant que signification (1877 et deuxième moitié du 1880)⁵²⁷. On peut faire un schéma :

Acte---> [Objet Immanente.= Contenu= Signification-] ---> Objet Transcendent

Exactement à l'opposé de ce que Brentano écrira ensuite à Marty: Selon ce schéma : (1) l'objet immanent n'est pas distinct du contenu; (2) nous pensons donc le cheval représenté et non pas le cheval; (3) notre rapport au monde est indirecte.

Qu'il que en soit, après le 1905 le contenu s'écarte de l'objet. Dans un supplément à l'édition du 1911 de la *Psychologie*, l'appendice IX⁵²⁸, Brentano distingue le contenu de l'objet et fixe la règle, selon sa nouvelle théorie de la référence intentionnelle, qu'un contenu ne peut jamais devenir aussi un objet de la représentation. Un contenu est simplement quelque chose d'irréel. Si par exemple on a la proposition vraie « Il n'y a pas de centaure », on dira que le centaure est l'objet de ce jugement, tandis que la non-existence du centaure en est le contenu. Le non-être du centaure sera alors le contenu de ce jugement. Toutefois, selon Brentano, « quand on dit que le contenu est dans l'agent psychique, on fait un nouvel emploi impropre du terme « être »; si l'on veut garder à ce terme son véritable sens, il faut dire, ce qui revient au même, qu'“un agent psychique est en train actuellement de nier un centaure” ». ⁵²⁹ Ce que Brentano reproche à ses élèves est d'avoir « traité les contenus de la même façon que des objets, parmi lesquels on distingue ceux qui n'existent qu'au sens impropre dans l'agent psychique et ceux qui existent en outre au sens propre et font partie des

⁵²⁶ Cf. l'épistolaire, *WE*, 63-90;

⁵²⁷ Voir *DP* et *Alte und neue Logik* (1877) EL 108*, p.21; et aussi le cours de logique du 1880, EL 80, pp.34sq.. Pour l'analyse de cette texte inédites cf. *Intentionalitatstheorie beim...* pp. 33-46. Selon Jacqueline dans ces cours, on trouve la source de la *Logik* de Höfler. Cf. JACQUETTE, « The origins of Gegenstandstheorie: immanent and transcendent intentional objects in Brentano, Twardowski, and Meinong » *Brentano Studien.Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung* 3, 1991, p. 177-202.

⁵²⁸ « Des objets vrais et des objets fictifs », in *PS2*, 158/302.

⁵²⁹ *Ibid.*, 159/303.

choses effectives ».⁵³⁰ la question est encore une fois liée à l'individuation de l'objet et notre capacité de le reconnaître chaque fois : « Jamais le contenu n'est représenté comme constituant l'objet de la représentation, ni reconnu comme l'est l'objet, même par ceux qui croient le reconnaître comme tel », Sinon, encore une fois, je serais dans la condition, en pensant une pierre, de reconnaître la pierre réelle en tant que pierre pensée. « Nous nions, affirme Brentano, qu'il existe quelque chose qui corresponde au mot « contenu », dont le cas est le même que ceux des mots “de” ou “mais”». ⁵³¹ Le contenu est simplement une fiction comme les nombre négatifs ou les nombres irréels. Brentano revient à Leibniz et il introduit l'élimination des *abstracta* par les *concreta* selon une théorie de la prédication concrète.⁵³² Brentano accuse Meinong, Höfler et Twardowski d'avoir hypostasié le contenu, ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui une erreur de réification.⁵³³ Ce faux raisonnement a entraîné plusieurs erreurs. L'être ou le non être du centaure ne peuvent devenir objet au sens où pourrait le devenir le centaure lui-même; ce dernier peut devenir objet selon un certain *modus obliquus*. Dans ce passage Brentano fait une liste des concepts irréels, qui, comme nous l'avons déjà remarqué, ne sont pas simplement des objets inexistantes, mais sont des noms abstraits sans détermination : le présent, le passé, l'avenir, ce qui est présent, passé ou futur, l'existence et la non-existence, ce qui existe ou qui n'existe pas, la nécessité et son contraire, la possibilité, l'impossibilité, la vérité et l'erreur, ce qui est vrai ou faux, la bonté et le vice et ce « qu'Aristote appelle actualité (ἐνέργεια, ἐντέλεια) ou forme (εἶδος, λογος, μορφή), c'est-à-dire ce qui correspond dans le langage aux mots abstraits : rougeur, forme, nature de l'homme, etc.; ni les objets en tant qu'objets, c'est-à-dire par exemple ce qui est reconnu, rejeté, aimé, représenté, rien de tout cela ne peut jamais, au même titre que le réel, devenir l'objet de nos relations psychiques ».⁵³⁴ C'est sur cette idée que s'appuie la réforme de la logique, ou mieux la réforme de la classe des propositions catégoriques (A, E, I, O) aux propositions existentielles,⁵³⁵ réforme à laquelle était déjà arrivé Leibniz dans son écrit « *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum* »⁵³⁶, et qui opère une

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² Cf. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, II, XXIII, §1.

⁵³³ Alfred North WHITEHEAD a soutenu quelque chose de très similaire à Brentano. Selon Whitehead on commet ce type d'erreur lorsqu'on attribue à une opinion, une croyance ou un concept, les propriétés d'un objet physique ou réel. Le philosophe anglais appelle ce type d'erreur conceptuelle *fallacy of misplaced concreteness* : « There is an error; but it is merely the accidental error of mistaking the abstract for the concrete. It is an example of what I will call the 'Fallacy of Misplaced Concreteness.' » in *Science and the Modern World*, London, Free Press (Simon & Schuster), 1925, p. 51.

⁵³⁴ *PS2*, 162/305.

⁵³⁵ Sur la réforme logique brantien, cf. SIMONS, « Brentano's Reform of Logic », *Topoi*, 6, 1987, p. 25–38.

⁵³⁶ LEIBNIZ, « *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum* » (1686), in Louis COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre, Paris, 1903,

« traduction » des « nomina abstracta » en « nomina concreta » des cours de Vienne.⁵³⁷ Brentano revient encore sur la distinction entre le contenu et l'objet en neutralisant n'importe quelle consistance ontologique du contenu dans la dictée du 22 février 1915, « Des objets du penser », où il répète la définition du § 9 de la *Psychologie*(1874), « Qui pense, pense quelque chose », sauf que maintenant l'extension du concept d'*etwas* est réduit au réel « au lieu de dire simplement que qui pense, pense quelque chose, ajouter qu'il pense quelque chose en tant que chose (*Ding*) ». ⁵³⁸ Le complément du mot « penser » doit être lui aussi univoque, « mais qu'il faille pas prendre ce second « quelque chose » au sens d'un « pensé », rien n'est plus évident ». Ainsi, quand on pense, on pense une chose et pas une chose pensée.

Il y a ici deux choses à remarquer : l'analyse du statut du « contenu » est conduit encore par la logique prédicative. Qui traite le contenu comme un objet, parle de manière inappropriée. Si nous pouvons parler de l'impossibilité du carré-rond, on peut le faire seulement par *denominatio extrinseca*. Cette forme de dénomination est une sorte de prédication *per accidens* comme par exemple « un tel blanc qui arrive en marchant est Pierre », « ce qui est blanc est du bois », etc. Aristote analyse cette forme de prédication dans les *Analytiques*.⁵³⁹ Le caractère accidentelle de ce type de prédications ne concerne pas, pour Brentano, simplement le fait d'attribuer à un sujet une détermination qui ne lui est propre « selon l'essence », mais plutôt il s'agit de renverser sur le plan linguistique l'ordre prédicatif correspondant au lien ontologique intrinsèque au réel. Il est tout à fait accidentelle que « ce qui est blanc » puisse être dit « de bois », pour le fait que « le blanc » n'exprime pas un « substrat » où le bois peut avoir une inhérence. Brentano retrouve encore une fois dans les liens de la prédication l'objectivité du réel. La difficulté de la *denominatio extrinseca* concerne l'analyse du rapport entre perception, grammaire et logique. Une prédication de ce type est une prédication « *para physin* ». ⁵⁴⁰

Nachdruck, Hildesheim, 1966. Déjà Stumpf, rappelant à un article de W. Freytag, avait souligné la coïncidence entre les travaux de deux philosophes allemands. Toutefois, Stumps corrige Couturat sur le fait qu'on pouvait attribuer au logicien anglais M. MacColl l'explication de la non validité des quatre modes syllogistiques *Darapti*, *Felapton*, *Bramantip* et *Fesapo* et le projet même de réduction propositionnelle tandis que telle découverte a été déjà fait par avant quatre ans par Brentano, dans la *Psychologie* du 1874. Cf. STUMPF, « Erinnerungen an Franz Brentano », op. cit., p.107, n.1; et COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris (1901), Nachdruck Hildesheim, 1961, p.19 et n.2, p.350 n.4.

⁵³⁷ Cf. *LRU*, 40; et *WE*, 123, l'essai « Zur Frage der Existenz der Inhalte und von der adaequatio rei et intellectus ». Cf. aussi Stefano BESOLI, « Esistenza e giudizio. Un confronto tra Brentano e Leibniz », in *Id. Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*, Macerata, Quodlibet, 2002, p.99-134.

⁵³⁸ *PS3*, 213/340.

⁵³⁹ Cf. par exemple *Sec. an.*, 1, 22, 83 a 24 sq.

⁵⁴⁰ Ce type de définition est de Jean PHILOPON, *Commentaire sur les 'Seconds Analytiques' d'Aristote*, éd. par M. Wallies, *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*, 1909; Trad. an. R. McKirahan, O. Goldin, *Philoponus. On Aristotle Posterior Analytics*, Londres, Duckworth and Cornell

La notion de contenu dès lors ne concerne ni une question strictement sémantique-cognitive, ni une question ontologique non plus. Il concerne le rapport entre la grammaire de la perception et la logique de la prédication visant non pas 'objectif correspondentiste de reproduction du réel, ou simplement nominaliste en mettant en relation un nom à un objet, mais plutôt l'enjeu consiste en la possibilité de mettre en évidence les conditions et les limites d'une inhérence dans l'ordre de la connaissance *a parte subjecti*. C'est la question de la perception dans le *De anima* qui revient encore ici au cœur de la question, c'est-à-dire le rapport entre la grammaire et la logique de la perception sensible. Comment parlons-nous de ce que nous percevons, de ce que nous sentons ? Brentano essaie de montrer la façon correcte de parler des phénomènes. Mais pour cela, il prend le risque parfois de réduire la grammaire de la perception à une logique de la sensation. En revanche, si on tient le point de l'autonomie de la représentation par rapport au jugement et son statut non propositionnel, tout se passe comme si la grammaire de la perception, au contraire, précède la logique de la prédication : ainsi le moment qualitatif du « sensible propre » devient le « substrat » dont on prédique le « sensible *per accidens* ». Le langage et la perception nous donne le monde selon un certain aspect, l'intervention du jugement focalise notre perception en donnant un ordre à la sensation. Mais, à la différence de Kant, le donné n'a pas de sens parce qu'il est pensé, car ce que nous recevons du langage et de la perception a déjà un sens, sauf que parfois ce sens est inapproprié, si les mots et les phrases sont mal choisis. La tâche du jugement est d'organiser dans un discours sensé le matériau qu'il a déjà par la grammaire et les sens. Rien m'empêche de dire que « ce blanc qui arrive est Socrate », si ce n'est la logique de la prédication. Cette question d'ordre et de règle de la perception qu'on retrouve à l'intérieur de la question de la prédication accidentelle et de la dénomination extrinsèque chez Brentano a été, à nos yeux, sous-évaluée par les interprètes. Si le monde est composé d'accident dont la substance est leur partie, comme Brentano pense pendant sa dernière phase, dès lors notre perception est toujours accidentelle et cette forme de prédication *per accidens* n'est que la forme fondamentale même de la perception quotidienne dont la mise en forme catégorielle n'est qu'une variation successive.

Toutefois, ses élèves sont restés fidèles à l'idée d'un objet *sui generis*. Comment s'est faite cette confusion qui a provoqué la polémique sur l'existence des objets intentionnels? J'estime qu'une première réponse est à chercher dans le passage marqué par l'ouvrage d'un de ses élèves les plus proche, le philosophe polonais Kazimierz Twardowski (1866-1938).

University Press, *Ancient Commentators on Aristotle*, 2008.

§3. Brentano et Twardowski sur le contenu

Dale Jacquette a soutenu récemment l'idée que la théorie du contenu chez Twardowski a libéré ce concept des implications de l'immanentisme brentanien et de cette façon a ouvert la voie à la théorie de l'objet de Meinong⁵⁴¹. Nous voudrions offrir ici un point de vue différent en accord avec notre interprétation de la théorie de l'intentionnalité chez Brentano. La différence entre Brentano et Twardowski, d'après moi, est à chercher sur le plan sémantique et non pas sur le plan ontologique. Et sur le plan sémantique, entre eux, il s'agit de nuances.

Quand Twardowski écrit son ouvrage *Sur le contenu et l'objet de la représentation* (1894), il est encore sous l'influence des cours de Brentano à Vienne.⁵⁴² Mais cette distinction n'était pas nouvelle dans le cercle philosophique viennois. On peut la retrouver déjà chez Bolzano *Wissenschaftslehre* (1837), aussi bien que dans l'ouvrage de Robert Zimmermann *Philosophische Propädeutik für Obergymnasien, Zweite Abteilung: Formale Logik* (1853); et dans le compendium de logique de Alois Höfler, (écrit en collaboration avec Meinong.) *Philosophische Propädeutik, I Theil: Logik*, (1890). L'ontologie du contenu est donc antérieure à la publication du livre de Twardowski, même s'il est vrai que c'est Twardowski qui a détaché les deux concepts de façon décisive. Or, pourquoi le passage sur la notion de contenu est-il, à notre avis, important par rapport à la question qu'on est en train d'analyser, c'est-à-dire le rapport entre les concepts et les intuitions?

Depuis 1892, après sa soutenance, Twardowski s'installe à Lvov, où il restera jusqu'en 1930. En 1898, il publie en polonais l'ouvrage *Intuition et concepts (Wyobrazenie i pojęcie)*⁵⁴³, une version abrégée de sa thèse sur le contenu et l'objet. Une version modifiée en allemand sera publiée en 1902 par le titre *Sur les représentations conceptuelles (Über begriffliche Vorstellungen)*, et plus tard, une version polonaise en 1923, *Sur la nature des concepts (O istoice pojec)*. Souvent, les interprètes affirment que la distinction entre contenu et objet chez Twardowski est la version psychologique de la distinction fregéenne entre sens et référence. Si c'est le cas, point sur lequel nous avons des doutes, on peut dire que le sens

⁵⁴¹ JACQUETTE, « Brentano's Dilemma, and the Content-Object Distinction », in A. Chrudzimski-D. Lukasiewicz (dir.), *Actions, Products, And Things: Brentano and Polish Philosophy*, Ontos, Frankfurt a. M., 2006, pp. 9-34.

⁵⁴² Il étudie avec Brentano de 1885 à 1889, et en 1891 il rédige sa thèse sous la direction de Robert Zimmermann. Twardowski, *Sur la figure de Twardowski* voir Roberto POLI « Kazimierz Twardowski » in *The School of Franz Brentano*, op. cit. pp.207-231; Arianna BETTI, « Kazimir Twardowski », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (éd.), <<http://plato.stanford.edu/entries/twardowski/>>.

⁵⁴³ Le mot polonais « wyobrazenia » peut être traduit aussi bien par intuition qu'image. Le rôle joué par le *De anima* dans l'interprétation de Brentano est clair, où l'image pour Twardowski n'est rien d'autre que la présence dans l'esprit d'une impression retenue de l'objet reçu par l'intuition lorsque l'objet est absent. La *Bildstheorie* de Twardowski a probablement ici sa première source.

est au concept, ce qu'est la référence à l'intuition, étant donné que le couple intuition/concept de la période polonaise remplace chez Twardowski le couple contenu/objet de la période viennoise. Il est clair qu'ici ce que Twardowski exprimait avant en termes Brentaniens, il l'exprime maintenant en termes Kantiens.⁵⁴⁴ Mais il n'y a aucun platonisme du concept chez Kant, tandis que, comme on le sait bien, le sens chez Frege est dans un « troisième royaume ». La symétrie entre contenu/objet et sens/référence est donc à revoir. Le platonisme du contenu de Twardowski est un mythe. Un mythe narratif édifié pour justifier une unité discursive de l'école Brentanienne ayant pour but une certaine interprétation ontologique de la phénoménologie husserlienne en récupérant le réalisme des *truth-makers*.⁵⁴⁵ En réalité, Twardowski, était et restera un psychologue au sens Brentanien du mot. La différence entre les deux philosophes consiste dans la possibilité de concevoir le contenu comme dépendant ou indépendant de l'acte de représentation et même de l'objet. Ils ont une position similaire. Leurs pensées constituent comme les deux volets opposés d'un même diptyque, car ils sont tous les deux engagés dans l'analyse de la structure de l'esprit par rapport à son objet (on rappelle que le sous-titre de l'ouvrage de Twardowski est « *une recherche psychologie* »). En s'appuyant sur la nature négative du contenu en tant que « quelque chose de non existant », l'école, surtout celle de Graz, va être intéressée par l'individualisation comme une sorte d'*objectité* détachée. Voilà donc que le concept de contenu subit une torsion ontologique indépendamment de la volonté de Brentano (et j'ajouterais aussi du même Twardowski). Mais, à notre avis, pour ce qui concerne la théorie des propositions en soi de Bolzano et la

⁵⁴⁴ Sur l'influence de Kant chez Twardowski, voir POLI, « Kazimierz Twardowski » in *The School of Franz Brentano*, op. cit. p.220-221.

⁵⁴⁵ Pour l'implication ontologiques de cette distinction entre immanentisme Brentanien du contenu vs. réalisme Twardowskien voir SMITH, *Austrian Philosophy*, op. cit., p. 155-174. Or, Smith affirme notamment que « In drawing the distinction between content and object for acts of presentation, Twardowski had broken not only with his teacher Brentano -whose immanence theory he criticizes- but also with philosophical idealists in Germany who had- with greater and lesser degrees of clarity- identified the objects of cognitive experiences with the corresponding immanent contents of consciousness. Objects, for the idealist, in so far as they are experienced and know, are quite literally located 'in the mind' of the knowing subject » (p.171-172). Or, il est clair qu'ici Smith fait une caricature de l'idéalisme allemand, probablement à la lecture de W. Schuppe (*Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, 1878). Il nous semble que s'il avait lu Hegel plutôt que Schuppe, il se serait aperçu que cette image de l'« idéaliste » avec l'objet de la conscience dans l'esprit, s'attache plus à Fries qu'à Hegel, en confondant psychologisme et idéalisme et -chose plus grave- en identifiant l'idéalisme à l'immanence, Brentano serait, en dernière analyse, un idéaliste raté, conclusion qui nous paraît tout simplement ridicule. Selon Smith la solution pour sortir de l'impasse de l'idéalisme-immmanentisme, c'est la notion de *Sachverhalt* « according to whether the judgement is itself positive or negative, a phraseology which will recall Wittgenstein's treatment of positive and negative facts in the *Tractatus*. » (*Ibidem*). Jacqueline, de façon encore plus discutable, interprète la théorie du contenu chez Twardowski comme la première formulation du principe d'indépendance de Meinong in JACQUETTE, *Brentano's Dilemma, and the Content-Object Distinction*, cit. p. 16: « What he [Twardowski] has in mind here is evidently the prelude to a *Gegenstandstheorie* or object theory of the sort that Meinong and Ernst Mally among others were later to develop »; Pour la notion de « Truth-makers », voir l'article classique de MULLIGAN, SIMONS, SMITH, « *Truth-Makers* », *Philosophy and Phenomenological Research* 44, 1984, p. 287-321.

théorie de la signification chez Husserl, le mot de « platonisme » est ici utilisé de façon inappropriée. Platonisme est un mot pour dire tout et rien, et il ne suffit pas que quelque chose soit séparé et indépendant pour être une Forme. En fait, à la différence de Meinong, qui est peu intéressé par la question sémantique, j'estime que l'axe Bolzano-Husserl, plus que platonicien, s'il faut chercher forcément une tradition à laquelle le rattacher, est, en dernière analyse, bien plus proche de la tradition stoïcienne et de la doctrine du *lekton* (ce qui est signifié, ce qui a de la signification).⁵⁴⁶ La question de la perception des *objets catégoriaux* nous semble plus proche de la doctrine de la *prolepse* dans celle dialectique entre les sensations (*aisthèseis*) et les anticipations (*prolepseis*) typique de l'épistémologie stoïcienne où l'on retrouve encore une fois la question de l'asymétrie originare entre donné et pensé.

En ce qui concerne la différence entre Twardowski et Brentano, elle tient au fait que pour Brentano la représentation n'a pas seulement une différence modale entre l'intuitif et le conceptuel, mais aussi une différence de direction: sa référence à l'objet peut bien être donné *modo recto* ou *modo obliquo*. Mais s'est produit ce « tournant » ontologique de la notion de contenu?

Dans l'effort de fusionner la doctrine de Bolzano à celle de Brentano, les catégories sémantiques du nom et de l'énoncé correspondent, au niveau psychologique, à la représentation et au jugement, se rangeant en dessous de celles logiques du concept et de la proposition et, au niveau ontologique, de l'objet et de l'état de chose. Mais cet modèle est un modèle correspondentiste qui n'appartient pas à la logique de Brentano. Pour Brentano la représentation ne s'identifie pas au concept, ni à l'image de l'objet. De la même façon un acte de jugement ne se réfère pas à un état de chose, bien plutôt au contenu de la représentation même. La contrepartie d'un jugement n'est pas une entité abstraite, mais le réel perçu. Pour Brentano, la représentation en tant qu'acte correspond à la catégorie sémantique du verbe (voir, sentir, toucher, penser, sont les exemples qu'il donne) et c'est pourquoi toute évidence

⁵⁴⁶ Il existe peu ou rien à ce sujet. La critique se partage entre qui voit la phénoménologie comme un discours substantiellement d'origine aristotélicienne, évidemment par l'intermédiaire de Brentano, ou comme une sorte de platonisme des essences correspondant plutôt au tournant transcendantal de Husserl. A notre avis ni l'une, ni l'autre de ces interprétations générales saisissent dans son essence aussi bien la question de la signification chez Husserl que la sémantique bolzanienne. D'un point de vue conceptuel, la question de l'*idéalité* est plus proche, d'après nous, de la tradition logique stoïcienne. Le premier à faire ce genre de remarque a été un élève de Husserl, Oskar BECKER (1889-1964) l'auteur de *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927, p. 440–809)* qui a écrit une étude sur la logique ancienne, cf. Id. *Zwei Untersuchungen zur Antiken Logik*. 1. *Zum Problem der platonischen Idealzahlen (Eine Retraktation)* (pp. 1-25); 2. *Über die vier "Themata" der stoischen Logik* (pp. 27-49), Wiesbaden, Harrassowitz, 1957. Voir aussi Jacques BRUNSCHWIG, « Quelques remarques sur la théorie stoïcienne du nom propre » *Histoire Épistémologie Langage* 6, p. 3-19 (1984); Victor CASTON, « Something and nothing: the Stoics on concepts and universals », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 1999, p. 145-213; Jeffrey BARNOUW. *Propositional Perception. Phantasia, Predication, and Sign in Plato, Aristotle and the Stoics*. Lanham, University Press of America, 2002

assertive du type « A est B » dépend de l'actualité. Par contre, chez Twardowski, le contenu serait un aspect ou une description de la chose dans la mesure où « l'élève de Platon » et « le maître d'Alexandre » sont des description du nom propre « Aristote ».

§4. *L'internalisme de Brentano*

Brentano ne voit donc pas de différence entre les termes « exister » et « être », même si le langage ordinaire peut justifier cette distinction lorsqu'il fait la distinction entre les verbes *sein*, *bestehen*, *existieren* et les expressions *es gibt*, *es kommt vor*. Il est arrivé que plusieurs philosophes, comme Bolzano et Meinong, aient tiré de cela une variation « bizarre » de la théorie de l'acception de l'être d'Aristote. En réalité, Brentano lui-même a laissé subsister une ambiguïté qui se retrouve dans la notion de contenu. Il avait interprété d'abord le contenu d'une pensée comme la partie unilatéralement séparable de l'acte. Ce que Brentano veut dire de toute façon, lorsqu'il affirme que l'intentionnalité est le signe du mental (*Merkmal des Mentalen*), c'est qu'un acte mental en tant que tel doit se référer à un contenu et être dirigé vers un objet (*die Beziehung auf einen Inhalt*, *die Richtung auf ein Objekt*). Le contenu n'est pas une entité. Qu'est-ce donc qu'un contenu? Le concept de contenu chez Brentano se confond souvent avec l'objet immanent. Et ce dernier est souvent considéré comme un moyen pour l'objet transcendant. Dès lors, le contenu est quelque chose qui se situe à l'intérieur de l'esprit, de façon à ce que celui-ci reste dégagé du monde. Mais nous pensons que ce n'était pas là l'idée que Brentano voulait exprimer lorsqu'il a récupéré la notion de référence intentionnelle. Le terme d'immanence ne coïncide donc pas chez Brentano avec celui de mental ou psychique; ou du moins, pas simplement. L'immanence est quelque chose qui est lié à la perception. Nous voudrions d'ailleurs, attirer l'attention sur ce que nous estimons être la signification focale de la philosophie de la pensée de Brentano : l'immanence n'est pas quelque chose d'intérieur à celui qui pense, elle nous parle de ce qui se réfère au monde. Ce que Brentano appelle *die immanente Gegenständlichkeit* ou plus simplement « objet immanent », c'est l'objet extérieur saisi par la perception interne. D'une certaine façon l'immanence de l'objet n'est ni à l'intérieur de nous, ni à l'extérieur. Souvent, Brentano utilise la notion aristotélicienne d'*aisthesis* pour éclairer ce point, dans le sens d'assimilation de la forme dépourvue de matière. Tous les êtres, observe Aristote dans les *Seconds Analytiques*, ont une capacité innée à faire des discriminations, capacité qu'il appelle « perception » (Cf. *Sec. an.* II, 19, 99b 35). Cette capacité, chez Brentano, est désignée par le terme « remarquer » (*bemerken*), qui le place à la base de sa méthode dans le cours de

psychologie descriptive.⁵⁴⁷ Dans ses recherches sur les paradoxes optiques de Mueller-Lyer dans la *Sinnespsychologie*⁵⁴⁸, Brentano remet en question l'idée que l'illusion soit un fait simplement lié au sens ou à la connaissance de l'objet. Lorsque nous revoyons les lignes après les avoir mesurées, en sachant donc qu'elles sont identiques, notre vision ne s'en trouve pas corrigée, nous continuons encore à les voir comme différentes. C'est pourquoi il y a une intelligence de la perception qui ne réside pas complètement dans les concepts et qui n'est pas, non plus, une simple donnée de la sensation. L'objet, en effet, ne change pas. Ce qui change, c'est le contenu de l'expérience. Pour Brentano la perception est une acceptation (*Anerkennung*) qui reconnaît les chose pour ce qu'elles sont, les verbes utilisés dans ses cours sont « faire l'expérience de » (*erleben*), « remarquer » (*bemerken*), « fixer » (*fixiren*). Ce sont toutes des notions cognitives qui limitent l'introduction d'aspects conceptuels dans le monde en faveur de la passivité de l'esprit . Or, selon Brentano le contenu de l'expérience est indépendant de l'objet de la perception. Nous pouvons donner un autre exemple qui démontre bien la position internaliste de Brentano :

« Si on prétend que nous pouvons connaître comme immédiatement évidente l'existence de n'importe quel objet éloigné avec lequel nous n'aurions aucun rapport, par exemple un caillou dans une rue de Pékin, et qu'il y aurait contradiction à admettre que ce caillou n'existe pas, que se passera-t-il alors si le caillou est enlevé de cette rue ? Celui qui enlèverait le caillou ne serait pas en mesure d'agir sur moi et ainsi mon comportement psychique ne serait aucunement modifié. Je continuerais donc à affirmer comme naguère qu'il y a un caillou dans la rue de Pékin. Mon jugement ne serait aucunement modifié et continuerait à se présenter comme évident. Si l'on refuse cette conséquence, il faudra reconnaître alors que la présence effective du caillou dans la rue de Pékin a conditionné le jugement évident que je porte sur cette présence, ou bien que c'est à l'inverse mon jugement qui a conditionné la présence du caillou. »⁵⁴⁹

Si on soutient que le contenu dépend d'une relation de type mental à l'objet externe, alors en modifiant l'objet, on modifie aussi le contenu. Mais quel pouvoir causal un caillou dans une rue de Pékin peut-il avoir sur mon jugement ? Une correspondance réelle entre le contenu et l'objet est récusée et il n'y a aucune dépendance nécessaire entre le contenu d'une représentation et son objet. Un contenu se *réfère* au monde (relation sémantique), mais il n'en *dépend* pas (relation métaphysique).

⁵⁴⁷ Cf. *DP*, 31-71

⁵⁴⁸ BRENTANO, *Über ein optisches Paradoxon. Erster Artikel* (1892); *Über ein optisches Paradoxon. Zweiter Artikel* (1893) in *US*, 104-135.

⁵⁴⁹ *PS3*, 7/389.

§5. La critique de Husserl à l' « objet immanent dans la V Recherche logique

Dans la *cinquième recherche logique*, Husserl lance l'attaque contre son maître en partant de son appropriation du concept d'intentionnalité et de sa nouvelle formulation. Comme on sait, au centre de cette recherche il y a les notions de représentation (*Vorstellung*) et de conscience. Le projet husserlien est de réformer, depuis ses principes, la psychologie de Brentano parce qu'elle contient, à ses yeux, l'inévitable erreur d'être une théorie adressée à la constitution d'une science singulière, à savoir la psychologie, science générale dans son domaine mais en effet privée d'aucune véritable prétention à l'universalité. Car, rappelons-le, Husserl envisage une théorie de la science sur le modèle de la *Wissenschaftlehre* de Bolzano, sa phénoménologie exige alors la transformation de ce qui est né comme le moyen d'une science déterminée par ses principes et à vocation empirique, en quelque chose qui ait l'aboutissement philosophique d'être fondement de la science même (ce que Husserl appelait « logique pure »). Puisque toute polémique vers le psychologisme est bien connue, il sera tout à fait évident que cette nouvelle théorie de la science n'aura aucun élément psychologique de type empirique à sa base. C'est pour cette raison que Husserl va mettre en question la notion d' « objet immanent » par la substitution du concept d' « objet intentionnel », et ainsi en affirmant l'identité entre l'objet intentionnel et l'objet réel, où l'objet intentionnel n'est rien d'autre que l'objet réel *en tant que* perçu.

La question concernant la possibilité d'une telle transformation de la psychologie descriptive de Brentano par un réaménagement des ses principes – principes qui font appel à un sens de l'expérience par une connaissance synthétique, a priori profondément étranger à Brentano - est une question que nous laisserons ici de côté. Ainsi que la question du rapport en général entre Brentano et Husserl par rapport à leur idée de philosophie. On prendra en compte ici seulement le cadre strict de la réception de la théorie de l'intentionnalité. Mais l'ancrage du dispositif intentionnel dans l'horizon de cette nouvelle conception de la prise catégoriale du réel qu'est la phénoménologie à ses débuts, est remaniée par l'idée de *forme de l'objet* de telle sorte que, rappelons-le, elle « n'est pas ici à la mesure de l'objet [...] ; c'est bien plutôt l'objet qui est la mesure de la forme, dans son pouvoir de formation libre des objets »⁵⁵⁰. L'idée de science chez Husserl n'est rien d'autre qu'une théorie des variations formelles des objets. Mais la différence entre Brentano et Husserl est la possibilité que ces variations puissent être au-delà de l'intuition immédiate. Il est probable que Brentano et

⁵⁵⁰ BENOIST, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, op. cit. p.112.

Husserl partagent au fond la même idée au sujet de la connaissance mais qu'ils ne se soient pas compris du tout. La critique adressée à l'opposition perception interne/perception externe (§5), qui sera substituée par celle de perception adéquate/inadéquate, et la différence entre *psychischen Phänomene* et *Erlebnis*, marquent le véritable tournant phénoménologique accompli par Husserl. Lorsqu'il entreprend de montrer que la sensation de la couleur n'est pas quelque chose en dehors de l'acte, mais qu'elle est une partie de l'acte même, il marque la différence par rapport à son maître et sa conception de la conscience. Pour Brentano, une couleur est un phénomène physique, donc quelque chose détaché de l'acte. Pour lui, l'entier champ de la conscience est donc rempli d'activité intentionnelle. Au contraire, selon Husserl, le contenu sensoriel n'est ni un phénomène psychique, ni quelque chose de réductible à l'objet perçu (*real*). La sensation appartient au champ de la conscience, mais sans être intentionnelle. Il existe donc, soit une partie non-intentionnelle de la conscience, les sensations et la complexion de sensations, soit une partie intentionnelle de la conscience, qu'Husserl appelle de véritables actes intentionnels ou vécus (*Erlebnisse*). Selon Husserl, dans l'acte de perception, lorsque je vois une maison, je vois une chose ; ce n'est pas ma sensation de la chose que je vois. Comme le souligne Husserl, « la manifestation de la chose (le vécu) n'est pas pareil à la chose qui se manifeste », c'est-à-dire, ce qui est vis-à-vis de nous, en chair et en os.⁵⁵¹ En outre, il faut garder la distinction entre un contenu et un objet de l'acte de perception. La distinction réelle entre le contenu et l'objet se voit par un exemple, quand je tourne autour d'une chose ou quand je la fais rouler, ce qui change c'est le contenu de la perception, et non la chose même, qui reste la même dans la variation du contenu perceptif. L'unité de l'objet est donnée par différence descriptive, puisque c'est elle qui fait la différence dans le mode d'appréhension de l'objet. L'acte de perception (intention d'appréhension) et le contenu (sensation représentative) ne s'identifient en aucun cas avec la chose perçue. Cette approche à la description du domaine de la conscience aboutit à l'élimination de la notion d'*objet immanent* comme quelque chose qui *est contenu dans l'acte en mode immanent* (§11). Selon Husserl, la théorie de l'immanence objective contient en soi plusieurs malentendus, comme par exemple une fausse duplication de l'objet. En effet, on pourrait croire que, dans le monde, juste à côté des choses réelles, existent des choses intentionnelles, c'est-à-dire une sorte d'objet de l'esprit⁵⁵².

⁵⁵¹ *Hua* XIX/1, p.360.

⁵⁵² La critique à l'objet immanent et sa substitution par la notion d'objet intentionnel n'est pas une nouveauté de la Recherche V. En fait, la question avait déjà été considérée dans des écrits précédents de Husserl. Cf. *Vorstellung und Gegenstand* (1894) manuscrits K I 56 e K I 62. Cf. *Hua* XXII p. 303-338 e *Brentano Studien*, 3, 1990/91, p.137-176.

Il n'y a pas de véritable différence entre le psychique et le physique, car la sensation est quelque chose de psychique sans être intentionnelle. Le champ de la conscience est donc un champ mixte. Parfois l'acte est dirigé vers l'objet en tant que visée, parfois en tant qu'intuition. Il n'existe pas, d'une part, une maison réelle et d'autre part, une maison intentionnelle dans le monde. Il n'existe que la maison réelle, mais si je regarde la maison du dehors et en suite, du dedans, mon expérience n'est pas exactement la même. Donc le contenu descriptif présente une différence par rapport à l'objet, mais il ne fixe pas la référence qui reste indépendante du contenu. Sur le mode de fixer l'objectivité à la référence, la stratégie de Husserl est celle de reformuler la notion de représentation par celle de *Repräsentation*, de façon qu'il y ait une différence entre l'*esse rāpraesentativum* et la *species* ou *intentio* qui contient formellement l'objet existant. C'est la *species* en tant que *Repräsentation* qui est représentée parce qu'elle signifie quelque chose. De ce point de vue l'intentionnalité de signification est un aspect qui manque complètement à la théorie Brentanienne. Ainsi, Husserl sauve, pour la philosophie phénoménologique, la précieuse notion d'intentionnalité du péril du subjectivisme et du psychologisme. Si notre reconstruction est correcte, l'image que Husserl nous donne dans ces pages, de la théorie de la référence intentionnelle de Brentano peut être difficilement défendue. La critique de Husserl fait d'une pierre deux coups, en attaquant, et l'objet immanent de Brentano, et la *Bildtheorie* de Twardowski. Son interprétation sera déterminante pour leur condamnation et conditionnera les interprétations futures. Mais comme nous avons tenté de le montrer, la question est plus complexe. Husserl interprète l'objet immanent comme un « quelque chose » à travers la notion du contenu chez Twardowski. Comme Brentano le confesse à Marty dans la lettre de septembre 1909, il a probablement joué un rôle dans ce malentendu. En tout cas, après 1905, Brentano détache le contenu de l'objet sans pour cela réifier le contenu. A notre avis la différence, au fond, entre Brentano et Husserl concerne l'analyse de la perception et sa grammaire logique. Si je dis : « l'homme qui avance est Socrate », qu'est-ce que je décris précisément? Un objet catégorial ou un objet simple? Il est probable que pour donner une théorie de ce phénomène Husserl doit introduire la notion d'intuition catégoriale en la décrivant comme un objet structuré, un état des choses qu'on apprend par un acte direct mais non simple, ce que Meinong appelle « objet d'ordre supérieur » saisi par la perception interne. Même pour Brentano ce type de « contenu » de la perception n'est pas simple, mais il ne veut pas introduire de nouvelles entités dans le monde. Selon Brentano nous ne percevons pas d'états de choses, nous percevons les choses (*Dinge*). Pour Brentano, dès lors, ce que nous

percevons est l'espèce « homme » dans laquelle j'ai reconnais l'individu (la substance première) Socrate. Mais qu'est-ce qui me permet d'individualiser « Socrate ». Ce point est délicat car on peut estimer que dans ce cas la perception chez Brentano (et chez Aristote) peut être quelque chose qui manifeste *déjà* un composant noétique, source d'une connaissance universelle. D'une part, je vois Socrate, de l'autre, je le reconnais comme un homme par le moyen du concept général « être humain » - concept que la perception de Socrate a simplement actualisé. Dans ce cas l'expérience est seulement l'occasion pour rendre intuitif un concept. Il semble ainsi que j'ai besoin du concept « homme » ou de la forme « humanité » pour voir Socrate. Aristote fait la distinction, d'une part, entre l'acte de la perception qui est toujours la perception d'un singulier, et d'autre part, la capacité ou le *pouvoir* de la perception qui a comme objet un universel (cf. *Sec. an.* II, 19, 100a 16-18). Il semble donc que, si la perception est toujours directe par rapport à quelque chose de singulier, le contenu de la perception, au contraire, est un universel, c'est-à-dire un concept. Mais Brentano rejette le principe, on l'a vu, que l'intuition est toujours intuition d'un individu. L'intuition peut manifester une généralité et, en effet, ce que je vois c'est tout d'abord une espèce. Mais l'espèce n'est pas dans le monde, elle se manifeste dans les individus. Ce que je vois est donc Socrate en tant qu'homme, mais il arrive que sur le plan de la perception je perçois d'abord l'accident et ensuite la substance. Sans l'individu Socrate qui avance en marchant, je ne pourrais jamais parler d'un « homme ». Le concept ne me permet pas de voir Socrate. Plutôt, le concept me permet de voir Socrate *en tant qu'homme*. La question ici ne se joue pas strictement entre intuition et concept, mais entre différents niveaux de l'intuition, du plus général au plus singulier, sans que l'on puisse, jamais, selon Brentano, saisir l'essence de l'individu. Ce qui manque chez Brentano, c'est une théorie des noms propres car il parle parfois comme si l'attribution d'un nom propre à un individu était presque impossible. En tout cas, pour Brentano, ce qui reste décisif et capital, c'est que la différence entre l'homme et les animaux ne s'appuie pas, en principe, sur une différence d'origine entre la sensibilité et l'habileté conceptuelle ; plutôt, la différence réside dans la capacité de garder dans l'esprit, à travers la perception interne, une forme de l'objet produite par le contact direct avec l'objet même, comme Aristote nous l'a enseigné (Cf. *Sec. an.* II, 19, 100a 1).

§6. *Esthétique et logique*

La philosophie contemporaine des ces dernières années partage avec la philosophie allemande de la fin du XIX siècle un certain « retour à Kant » dû principalement à l'idée

d'identifier la sphère du conceptuel au terrain de la pensée, par conséquent, le fait de penser, en dernière analyse, c'est de saisir des concepts liés entre eux par des relations rationnelles dans un espace de normativité. Cette position, que je présente ici de façon assez générale, dans la perspective de la thèse qui retient ici mon intérêt, s'appuie sur un point : que le conceptuel n'appartient pas au niveau du prédicatif mais qu'il s'attache au règne du sens fregéen. En assumant cette position théorique, on doit tenir compte de deux conséquences : 1) si les concepts appartiennent au règne du sens, alors le conceptuel n'a plus de limites (et, par exemple, la perception est donc quelque chose de réglé par le conceptuel) ; 2) si les concepts ne sont pas des prédicats, le langage n'est plus le moyen primaire pour l'analyse de l'esprit et il perd son rôle de guide pour la philosophie. La perspective brentanienne est tout à fait différent. La prédication est liée à la grammaire de la perception même si elle peut corriger les données de la sensation.

Ces rapports classiques de la philosophie sont montrés comme des notions impliquées dans la relation entre les noms, les choses et les idées. Mais la signification, la réalité et la représentation sont aussi des figures qui évoquent le rapport complexe et ambigu entre les trois sphères de l'intentionnalité dans lesquelles la pensée de Brentano trouve son mouvement: la logique, la psychologie et l'ontologie.

Le but de la description psychologique pour Brentano n'est pas d'expliquer ce qui se passe dans l'esprit humain lorsqu'on a une représentation, mais c'est de définir la légalité interne des actes mentaux. Cette légalité réclame pour soi une approche bien différente de la simple psychologie : il s'agit de montrer l'origine d'un concept. Mais montrer l'origine d'un concept, c'est montrer le concept même. La description a la fonction alors de rendre visible le concept à l'intuition et elle a le rôle de sauver, aussi bien l'objectivité du concept, que l'objectivité des objets qui tombent, chacun, sous un concept. Il s'agit, au fond, de comprendre de quelle façon quelque chose devient objectif pour la conscience.

La différence entre intuition et concept, et leur connexion est un point central et problématique dans la théorie de la connaissance du XIX siècle. Les représentations, qui sont à la base des concepts, jouent un rôle indispensable pour comprendre comment il est possible que le concept de x puisse avoir la même valeur pour quelqu'un, chaque fois qu'il pense x . Il y a une série des questions à cet égard : Quelle est la relation entre la représentation et le concept situé dans la pensée à la place de l'objet ? Y a-t-il une relation ou pas ? Le concept, est-il une règle ou un signe ? Un concept reçoit-il réellement sa légitimité de la construction de son objet ?

A partir de là, on peut bien comprendre par exemple le débat entre le criticisme et le psychologisme, le discours sur le caractère purement idéal du concept chez Herbart, ou le projet de logique comme théorie de la science de Bolzano, qui vise à exclure le rôle de l'intuition dans la démonstration mathématique. D'autre part, le XIX^{ème} siècle reçoit en héritage le problème de l'interprétation du « schématisme » et de la validité de la « déduction transcendantale ». C'est sur cet horizon que naît le projet de psychologie descriptive de Brentano.

Au début du *cours de logique*, Brentano observe qu'habituellement la théorie de la connaissance est généralement séparée de la logique. Toutefois, Brentano écrit : « La question relative à l'origine de nos connaissances et la nature des sources susceptibles de résister à la critique la plus rigoureuse, c'est-à-dire à ce qui subsiste en tant que vérité assurée, sont pourtant d'une importance fondamentale même pour le logicien. »⁵⁵³

Probablement aujourd'hui, aucun logicien ne s'occupe plus du problème de l'origine des concepts et de la source de la vérité pour leur justification. Aujourd'hui ces problèmes appartiennent à l'épistémologie. Mais l'idée de Brentano est une idée de logique épistémologique, à savoir d'une logique de la connaissance. Il définit la logique comme « art du jugement ». La logique dans le sens de Brentano, n'est pas un calcul mais un processus pour la connaissance de la vérité. C'est pour cette raison qu'il parle de jugement correct (*richtigen Urteil*), parce que c'est dans le jugement que se trouve la vérité.⁵⁵⁴

Or, on peut souligner ce passage en bref, en remarquant qu'un jugement n'est pas *prima facie* vrai ou faux, mais correct ou incorrect. Cette polarisation est très proche de l'idée, selon Aristote, que la perception n'est pas quelque chose de vrai ou de faux, mais quelque chose qui adhère, plus ou moins, au monde, à la présence ou à l'absence de l'objet, ainsi qu'un mot ou une phrase qui ne suit pas la grammaire, n'étant ni vrais ou faux, mais justes ou erronés. Cette 'adhérence' ne veut pas dire ici la même chose qu'être égal ou semblable. Il faut reformuler la notion d'adéquation : concorder ou être adéquat est une façon pour dire « correspondre » (*entsprechend sein*), « être approprié » (*passend sein*), « s'accorder à » ou « être pertinent » (*dazu stimmen*), « s'harmoniser avec » (*damit harmonieren*)⁵⁵⁵. Pour Brentano, un acte de jugement est vrai lorsque il est correct par rapport à son contenu, sinon il est faux; et le contenu n'est rien d'autre que ce que le jugement a reçu par la représentation

⁵⁵³ LRU, §1, p.187.

⁵⁵⁴ « Aussi Aristote dit-il fort justement l'approbation que nous accordons à un jugement signifie uniquement que le jugement est vrai, et que la vérité n'existe pas hors du sujet qui juge », PS2,160/304

⁵⁵⁵ WE, « Über den Begriff der Wahrheit » (*Sur le concept de vérité*), 27 mars 1889, (tr. fr. p.111). Sur ce point voir les remarques de BENOIST, *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, op. cit., p.195-200

de l'objet (qui ne signifie pas que cela soit l'objet en tant que représenté, mais la chose reçue dans l'esprit). La correction est donc un critère, au sens cartésien, pour la définition du vrai, jamais le contraire. Je reviendrai sur ce point par la suite. En poursuivant, Brentano précise que, pour lui, si, par le jugement, on a la connaissance, par « penser » il comprend plus que le jugement, c'est-à-dire la représentation. Même si « l'art de juger ne traitera évidemment pas des représentations au-delà de ce qui est ici exigé ». La logique sera alors le champ propre du jugement alors que l'esthétique le sera de celui de la représentation.⁵⁵⁶ Tous deux sont d'ailleurs objets de la psychologie. Comment faut-il alors entendre la relation entre la logique et la psychologie ?

Carl Stumpf (1848-1936) dans l'article « Psychologie et théorie de la connaissance » (*Psychologie und Erkenntnislehre*) (1891), reconnaît Zeller d'avoir redonné à la théorie de la connaissance une nouvelle pulsion. Selon Zeller, la connaissance humaine doit viser la recherche de l'origine et la vérité des nos représentations.⁵⁵⁷

L'article de Stumpf, écrit durant les années d'une intense fréquentation de Brentano, marque très bien le problème de la place de la psychologie descriptive dans le système scientifique et il permet de bien introduire notre question.⁵⁵⁸

L'idée de Stumpf est que le champ de la psychologie et celui de la théorie de la connaissance ne doivent pas se mélanger. La tâche de la psychologie est le problème des

⁵⁵⁶ Sur ce point cf. *GE*, « Vom Wertverhältnis der Vorstellungen » (*Sur la relation de valeur des représentations*). On rappelle que Brentano a donné un cours sur l'esthétique à Vienne pendant le semestre d'hiver 1885-1886 après celui sur la logique, du semestre 1884-1885.

⁵⁵⁷ La conférence de Zeller citée par Stumpf, s'intitule « *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* » (1862) (Sur le sens et la tâche de la théorie de la connaissance), puis réunie et publiée en deux volumes : *Vorträge und Abhandlungen*, (1877). L'esprit de la conférence de Zeller donnée à l'université de Heidelberg est en conformité avec le « retour à Kant » en vogue en Allemagne dans la deuxième partie du XIXe. Pour encadrer historiquement la question de la connaissance dans le débat allemand et l'héritage kantien du problème, nous renvoyons à l'ouvrage classique de POGGI, *I sistemi dell'esperienza*, op. cit., et pour la psychologie à S. Poggi (éd.), « *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco* (1830-1930) », Milano, Unicopli, 2002; Fiorenza TOCCAFONDI, *I linguaggi della psiche. Teorie della mente, della percezione e del comportamento da Würzburg a Vienna*, Milano, Guerini Associati, 1995.

⁵⁵⁸ L'article a été écrit pendant la période d'enseignement à Munich, où il arrive en 1889, prenant le place de Prantl, jusqu'en 1894 quand il va à Berlin. Il avait déjà enseigné à Würzburg, Prague (avec A. Marty) et Halle. Stumpf, ancien élève de Brentano, reste en contact avec son maître et collègue durant toute sa vie. A la différence des autres élèves, l'amitié et l'estime intellectuelle de Brentano pour lui reste inaltérées au fil des années, même si les deux philosophes ne seront pas toujours en accord sur les conséquences théoriques de leurs recherches. Cf. BRENTANO, *Briefe an Carl Stumpf 1867-1917*, (*Lettres à Carl Stumpf*), G. Oberkofler (éd.) Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1989; STUMPF, *Selbstdarstellung* (1924), « Autobiografie », dans C. Stumpf, *Renaissance de la philosophie*, op. cit. Comme Dieter Münch observe, d'ailleurs, le thème du rapport entre psychologie et théorie de la connaissance est de nouveau d'actualité grâce aux sciences cognitives et les neurosciences. Il sera suffisant de rappeler ici les noms de Searle, Dennett, Chisholm ou Fodor. Cf. Dieter. MÜNCH, « Teoria della conoscenza e psicologia. La concezione scientifica del mondo di Carl Stumpf », in S. Besoli, R. Martinelli (dir.), *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*, Discipline Filosofiche, XI, 2, 2001, p.261-308. Pour une introduction à l'œuvre de Stumpf voir la présentation par FISETTE « La philosophie de Carl Stumpf, ses origines et sa postérité », au volume, STUMPF, *Renaissance de la philosophie*, op. cit.

origines des concepts alors que celle de la théorie de la connaissance, c'est la recherche de la vérité et de l'évidence. Il ne veut pas dire par cela, que les deux ne doivent pas collaborer. Au contraire, la mise en œuvre d'une recherche de la vérité sans une analyse sur les origines des concepts peut conduire à de fausses connaissances.

Le première comparaison qu'il fait est avec la théorie kantienne de la connaissance. Selon Stumpf, l'erreur de Kant est de détacher la psychologie du savoir humain et de rechercher notre connaissance dans la seule conscience pure. Stumpf soutient la thèse que la conscience est objet de la psychologie et qu'une philosophie de la conscience pure n'est pas possible de détacher de l'enquête psychologique. Donc l'article de Stumpf est dirigé contre l'idée même de la philosophie transcendantale. On peut bien lire ici l'enseignement de Brentano sur la question de l'origine des représentations. Sur ce point on peut rappeler les paroles très claires de Stumpf : « La recherche des origines des concepts, autant du contenu absolu que de celui du contenu relatif, est une vieille tâche de la psychologie. S'il est correct qu'un concept n'est pas pensable pour soi même, mais qu'il peut être saisi seulement à l'intérieur d'une représentation concrète, comme s'il était couché en elle, ou, peut-être, par une image plus indicative, selon une façon d'apparaître d'un point de vue stéréoscopique par le parcours de l'abstraction habituelle. Cette tâche dès lors coïncide avec la détermination de la représentation concrète respective, et avec une caractérisation des plus précises des moments et des modalités de variations de la représentation même, ce qui rend possible l'abstraction du concept relatif. »⁵⁵⁹

L'exemple que choisit Brentano pour montrer l'origine du concept dans sa représentation concrète, est l'exemple du concept du « bien » qu'il donne dans l'*Origine de la connaissance morale* que l'on a déjà mentionné en ce qui concerne la réponse de Brentano à la question « comment parvenons-nous à la connaissance de ce qui est bon et meilleur de quelque chose d'autre? » : « Afin de donner une réponse satisfaisante à ces questions, il nous faut, avant tout, rechercher quelle est l'origine du concept de bien qui, *comme l'origine de tous nos concepts*, réside dans certaines représentations intuitives de type concret »⁵⁶⁰. Mais les représentations intuitives concrètes sont celles des qualités sensibles dont le contenu est physique (*Wir haben anschauliche Vorstellungen physischen Inhalts*) et « c'est de ce domaine dont relèvent les concepts (*die Begriffe*) de couleur, de son, d'espace ». « Mais ce n'est pas là une source de notre concept du bien » Le bien comme le vrai, *les transcendants* donc, ont

⁵⁵⁹ STUMPF, *Psychologie und Erkenntnislehre*, op. cit. p.

⁵⁶⁰ USE, 16-48 : « Um diese Fragen in befriedigender Weise zu beantworten, müssen wir vor allem den Ursprung des Begriffs des Guten aufsuchen, der, *wie der Ursprung aller unserer Begriffe*, in gewissen konkret anschaulichen Vorstellungen liegt ». (tr. français modifiée).

leur source dans « des représentations [intuitives] dont le contenu est d'ordre psychique »⁵⁶¹

Ces représentations, à la différence des représentations concrètes, sont des représentations intentionnelles de réflexion, car elles ont les caractères de la relation intentionnelle à quelque chose donné intérieurement de manière objective même si un tel quelque chose n'est pas une réalité.⁵⁶²

L'importante distinction que nous avons ici n'est pas simplement entre intuition et concepts, mais une qui divise la classe même des intuitions. La simple distinction entre l'intuitif et le symbolique semble être trop strict pour Brentano. Nous avons ainsi des intuitions concrètes et des intuitions non-concrètes. La différence entre les deux s'appuie sur le contenu (*Inhalt*). Contenu physique pour le premier groupe, contenu mental pour le deuxième. Le champ de l'abstrait donc ne coïncide pas exactement avec celui du conceptuel, car nous avons des concepts même pour les intuitions concrètes (les concept de la couleur, du son, de l'espace etc.) En tant que concepts et intuitions du champs physique, leur nature est intentionnelle *modo recto*, comme dira Brentano plus tard. Par contre concepts et intuitions dont le contenu est mental ont une nature intentionnelle *modo obliquo* (le concept du bien, du mal, du vrai, du faux, etc.). « La première classe des phénomènes est celle des représentations (les *ideae* de Descartes) . Elle comprend les représentations concrètement intuitives, telles que nous les offrent, par exemple, les sens, ainsi que les concepts non-intuitifs (*die unanschaulichsten Begriffe*) »⁵⁶³ Ce qu'il y a d'étonnant dans ce passage, c'est que Brentano parle comme s'il y avait des concepts intuitifs et des concepts non-intuitifs. Mais il a dit auparavant, juste quelques lignes au-dessus, que la différence n'est pas entre l'intuitif et le non-intuitif mais entre le contenu physique et le contenu psychique. Que les concepts aient leur origine dans l'intuition, il semble que ce soit un point tout à fait fixe dans son économie du discours, et cela de façon claire ; un concept non-intuitif n'est donc tout simplement qu'une *contradictio in adiecto*. Plus probablement il s'agit ici d'une erreur de Brentano, il veut dire que les concepts non-concrets sont les concepts ayants leur source dans l'intuition interne. Il y a ici un élargissement de la notion de *représentation* qui était employée dans la *Psychologie* seulement dans un sens intentionnaliste strict. En outre, pour faire la distinction entre les deux type d'intuition, il parle de conscience (*Bewusstsein*), c'est-à-dire d'un

⁵⁶¹ *Ibid.* : « Es ist leicht zu erkennen, dass er, wie der des Wahren, der ihm als verwandt mit Recht zur Seite gestellt wird, den anschaulichen Vorstellungen psychischen Inhalts entnommen ist ». La traduction française manque de l'adjectif « intuitives ».

⁵⁶² *USE*, 16/48-49: « In einer, wie man sie bezeichnete, intentionalen Beziehung zu etwas, was vielleicht nicht wirklich, aber doch innerlich gegenständlich gegeben ist »

⁵⁶³ *Ibid.*, 17/50.

comportement (*Verhalten*) du sujet qui se manifeste seulement dans le représentation du contenu psychique.

Brentano explicite le signifié du terme « bien », de la même façon que Moore. Mais, à la différence de Moore, la structure de la signification chez Brentano est reliée à la logique et au thème de l'essence. Dans le langage (ou mieux par la grammaire) on retrouve la relation entre la psychologie, l'ontologie et la logique. Ce n'est pas l'éthique qui dépend de la psychologie, mais la clarification du concept de bien. Dès lors on peut dire que l'opération de Brentano n'est pas une analyse de la connaissance éthique, mais plutôt une analyse de la connaissance *de l'éthique*. Ce qui intéresse Brentano est l'origine des concepts sur lesquels s'appuie notre sentiment morale. Dans ce cas, on peut clarifier par analogie que la logique, dans la même mesure que l'éthique, dépend pas de la psychologie, il s'agira plutôt d'une théorie de la connaissance *de la* logique qui va dépendre de la psychologie descriptive.

Brentano, on l'a vu, dans son interprétation ontologique de le catégorie d'Aristote, très proche de celle de Bonitz et de Prantl d'ailleurs, a orienté l'analyse aristotélicienne du langage vers l'être et sa partition catégorielle. En effet Brentano semble mal accepter la nature proprement contingente du langage sur laquelle s'appuie l'interprétation de Trendelenburg.⁵⁶⁴ Dans cette dernière période, il revient sur le rapport entre le *logos* et l'*on*, mais par une attention majeure à la dimension perceptive factuelle de notre expérience.

Avant d'introduire la question du rapport entre les apparences et le réel chez Brentano, il faut d'abord éclairer le rapport que le réel entretient avec le langage et l'esprit ou bien, en d'autres termes, la façon qu'il a d'entendre la relation entre la réalité, la signification et les représentations, comme déjà Aristote avait fait dans le *De Interpretatione*. Car il n'y a pas de traité ou d'ouvrage directement consacré au langage chez lui ; la tâche de résumer les notes de Brentano reste un travail d'exégèse.

⁵⁶⁴ Pour l'analyse trendelenburgienne des catégories par rapport au langage, voir Claudio MAJOLINO, « De la grammaire à l'ontologie et retour. Le rapport entre catégories de l'être et grammaire philosophique selon Trendelenburg et Marty », in *Aristote au XIX siècle*, op. cit. pp. 81-104. Indépendamment de Trendelenburg, la question des rapports entre les catégories et les éléments morphologique – fonctionnels de la langue grecque a été examiné en France par Emile BENVENISTE dans « Catégories de pensée et catégories de langue », *Les études philosophiques*, 4, (1958), et ensuite dans Id., *Problèmes de linguistique générale* (1966) avec la même solution de Trendelenburg au problème de l'origine des catégories, c'est-à-dire leur dérivation depuis les catégories linguistiques.

LE NOM

§1. *Les noms, les choses, les idées. Brentano entre Aristote et Mill*

La relation entre le langage, la pensée et la réalité paraît être, chez Brentano, une relation sans grande nouveauté, au moins pour ce qui concerne le rôle du langage qui est considéré comme simple moyen de la pensée pour accéder à la réalité. En effet, le rôle du langage dans sa philosophie n'a jamais suscité grand intérêt parmi ses interprètes. Il existe à ma connaissance juste quelques articles. Il y a une première petite étude en 1955 qui est, en soi, correcte mais pas originale, par F. Mayer-Hillebrand. La deuxième contribution, dédiée au langage par rapport à la philosophie morale, est la thèse de doctorat de D. B. Terrell en 1956, malheureusement difficile d'accès. Les premières véritables études sur le langage chez Brentano sont donc assez tardifs, notamment dans les articles de J.T.J. Szrednicki (1966) et R. Haller (1979) et puis, tout récemment, dans les travaux de L. Albertazzi⁵⁶⁵. Mais une série d'interprétations singulières ne sont pas encore une interprétation d'une théorie prise dans son unité.

A part ces cas, la plupart des interprètes ont cru qu'en reliant la pensée et la réalité par la référence intentionnelle, Brentano aurait voulu neutraliser le rôle cognitif du langage et de la signification. Mais pour Brentano le rapport entre chose-pensée-langage est circulaire.

Mais je voudrais présenter ici une toute autre image. Il y a deux points auxquels Brentano

⁵⁶⁵ MAYER-HILLEBRAND, « Franz Brentanos Lehre von den Fiktionen der Sprache », *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 1955, 3, pp.13-18; B. TERRELL, *Ethics, language and ontology. A study of the implications of F. Brentano's Sprachkritik for ethical theory*, Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 1956; . SRZEDNICKI, « Some elements of Brentano's analysis for language and their ramifications », *Revue internationale de philosophie*, 1966, 20, nr.78, p.434-445; HALLER, « Brentanos Sprachkritik, oder dass 'man unterscheiden muss was es (hier) zu unterscheiden gibt' », *Grazer philosophische Studien*, 5, 1978, p..211-24; ALBERTAZZI « Brentano and Mauthner's Critique of Language », *Brentano Studien* 1989, 2, p.145-159; Id., « Nominalismo e critica della lingua in Franz Brentano », *Idee*, 13-15, 1990, p. 217-232.

fait référence pour ses idées sur le langage : la théorie des noms de J. Stuart Mill et la théorie de la signification chez Aristote (*De Interpretatione* 16 a 3-8). L'importance de Mill est témoignée directement par le cours sur la logique, tandis que la présence des idées d'Aristote sur le langage est plus indirecte mais suffisamment absorbée dans la plupart de son œuvre.

Il y a aussi une autre théorie qui se développe dans ses dernières réflexions, contenues dans la *Théorie des catégories*, qui avait déjà eu un timide début dans son premier ouvrage *Sur la signification multiple de l'être chez Aristote* : une théorie de la définition et de l'essence liée au nom, où l'on discerne une réminiscence évidente du livre Z de la *Métaphysique* et l'idée de science contenue dans les *Secondes Analytiques*, que Brentano reprend pour modifier la doctrine de la substance et de la relation. Cette dernière théorie va montrer la façon de Brentano de rapporter les problèmes du langage à la question de l'individuation, sous la domination de la métaphysique en tant que science.

§ 2. Brentano et Mill sur le nom.

La théorie des noms chez Brentano, même si elle est dérivée de la théorie du philosophe anglo-saxon, n'est pas une véritable théorie du langage mais une théorie des concepts, lesquels sont les éléments structuraux de sa théorie de la signification et du champ intentionnel. Mais, si d'un côté l'analyse de Stuart Mill aboutit à une théorie de la prédication comme synthèse de deux éléments, identifiant ainsi le jugement (*proposition*) par l'attribution à un sujet d'un prédicat. Pour Brentano, au contraire, la signification est clarifiée par une théorie de la substance et de l'accident . La reprise de la théorie aristotélicienne du langage par le discours sur le problème de l'univocité des noms comme condition nécessaire pour l'unité de la signification, ou du discours rationnel qui donne raison, par soi même, à la forme du jugement, conduit Brentano à rattacher la signification à l'ontologie, dans le sens – et c'est notamment ce que nous voudrions montrer- qu'aussi bien la signification que la représentation psychique sont fondées sur notre perception de ce qui existe en tant qu'individu.

Il y a bien une relation entre les mots, les choses et les idées et cette relation est une relation de *fondation*. Ce ne sont pas les choses qui sont les répliques de nos pensées, mais nos pensées qui sont formées d'après les choses, comme les mots le sont d'après les pensées. Ensuite, en opposition autant avec Aristote qu'avec Stuart Mill, il interprète le jugement comme un acte thétique et non comme un acte synthétique, par conséquent la perception n'est plus modelée sur la forme de la prédication catégorielle et sur l'interprétation de

l'existence comme prédicat. La conséquence de cette réforme de la théorie du jugement n'est pas simplement une question de lecture psychologique de l'acte prédicatif. Cette position a une conséquence sur le plan de la connaissance des objets, sur le plan de la correspondance entre la pensée et le monde, et sur la méthode pour le décrire. Elle se rattache à la notion d'*essence* et à la question de la connaissance par définition qui est toujours vraie (Métaph. Θ 10). Il y a donc une stratification de la signification et il faudra bien distinguer les deux niveaux de la référence sémantique, sans faire l'erreur de confondre ou mélanger les deux. Afin de les distinguer, on peut appeler la première couche 'empirique' et la deuxième couche 'métaphysique'. Ils sont tout les deux bien présents dans l'œuvre de Brentano, même si la couche empirique dans les premières réflexions des années viennoises, paraît plus visible. Pendant les dernières années elle est remplacée par la couche métaphysique fermant le cercle de la production philosophique de Brentano qui se montre encore une fois interprète original d'Aristote.

§ 3.. *La couche empirique de la signification*

La théorie de la référence de Brentano est-elle une théorie descriptiviste ?

Mill distingue entre les termes dénotatifs et les connotations. Or, dans sa logique, la dénotation a la même fonction que la référence (*Bedeutung*) a chez Frege. La connotation en revanche, est l'extension du nom, étant un mode de présentation de l'objet de façon très proche du *Sinn* fregeén qui fixe la référence à l'objet. Pour Mill les noms propres ont une nature non-connotative. Lorsque Russell élaborera sa théorie des descriptions définies, il se rappellera de la distinction de Mill entre connotation et dénotation et sa ressemblance avec la théorie de Frege. Si d'une part, la connotation exprime le rapport entre le langage et la pensée, d'autre part, la dénotation fixe le rapport entre le langage et la réalité. Le rapport intentionnel marque le rapport entre l'esprit et la réalité. Dans les cours des années soixante-dix sur la logique, Brentano introduit son analyse par une *Sprachkritik*, en prenant la suggestion de John Stuart Mill (1806-1873). La théorie des noms de Mill est sans aucun doute une des sources les plus directes d'inspiration pour Brentano, comme l'est également *La Logique ou l'Art de penser* de Arnauld et Nicole.⁵⁶⁶ Mais sa logique n'est pas tout simplement une copie ou un simple commentaire d'école. Si le langage exprime des pensées, les pensées ne se résolvent pas complètement dans le langage. *Il n'y a pas de parenté intime*

⁵⁶⁶ Pour une introduction à les leçons de logique et aux problèmes concernant la reconstruction des cours donnés de Brentano voir le « Préface de l'éditeur » de F. Mayer Hillebrand à *Die Lehre vom richtigen Urteil*, (= LRU) Voir aussi la Préface de Jean-Claude Gens à la traduction française de l'ouvrage, *L'origine de la conscience morale suivi de la doctrine du jugement correct*, Paris, Gallimard 2003, p.24-30

entre parler et penser, écrit Brentano⁵⁶⁷. C'est impossible alors de substituer l'analyse des expressions linguistiques à l'analyse des processus mentaux. Parler, c'est un signe de la réflexion humaine.⁵⁶⁸ Mais le langage est composé par des parties et pas toutes les parties désignent des pensées. Parfois certains sons ont besoin de se lier avec d'autres sons pour avoir une signification. Les noms et les propositions sont les parties catégorématiques ou autosémantiques d'un énoncé, alors que les parties syncatégorématiques ou synsémantiques sont les connectives logiques, les syllabes, les particules, les cas obliques, les déictiques etc.⁵⁶⁹ Les parties catégorématiques *nomment des objets par l'intermédiaire de concepts*.⁵⁷⁰ Les noms indiquent que les concepts sont des pensées et les convoquent chez l'auditeur. Si le rôle du nom est d'appeler ou de *présenter* un concept, alors on peut bien affirmer que « être pensé » veut dire *être présent à l'esprit*. Par conséquent, la forme grammaticale ne peut pas seule, garantir la consistance logique, puisque souvent un mot est un nom du point de vue grammatical, mais ne l'est pas du point de vue logique parce que elle n'est pas un concept. *Les noms sont l'expression achevée d'une représentation*.⁵⁷¹ Les noms grammaticaux sont vides, tandis que les noms logiques ont un remplissement ou une saturation. Ils *désignent* un concept. Le langage complète l'acte de la pensée, et donc la pensée sans expression dans le langage est un acte inachevé.

Brentano appelle cette relation de désignation, *signification*. Lorsqu'un concept est présenté par un nom et a une signification, alors il est exhibé. Un concept est donc un nom avec une signification et le discours logique sera alors déterminé par des relations entre significations. L'idée exprimée est assez simple, un nom a une action double : il fait *référence* [*bezeichnet*] à une chose et provoque une présentation à l'esprit. Toutefois, malgré la simplicité du contenu, il faut remarquer deux points : (1) un nom *désigne* la chose directement et non l'idée de la chose et que (2) un nom cause une représentation.

Le premier point n'est pas ainsi prévisible comme il paraît, si l'on pense qu'un dogme de l'empirisme classique était la relation entre les noms et les idées comme relation de référence primaire. Apparemment, dans ce cas là, Brentano est bien plus proche de la philosophie de Reid que de l'empirisme de Hume ou de Locke selon lesquels, d'après Descartes, les mots

⁵⁶⁷ LRU, §12, (tr. fr. p.206)

⁵⁶⁸ « *Die Sprache* », in *WE*, 127; LRU §12/205. Pour Brentano « la langue, écrit-il, est en vérité une reproduction très incomplète et non fiable des pensée et de leurs configurations » LRU, 207. On peut marquer ici que pour lui évidemment le langage dit quelque chose sur quelque chose, mais il ne produit jamais une action pour soi même. Il exclue donc sans le savoir, le rôle performatif du langage de le champ de l'expression linguistique.

⁵⁶⁹ LRU, §16/216-218; « *Die Sprache* », op. cit.

⁵⁷⁰ *WE*, op. cit.

⁵⁷¹ LRU, §16/ 218.

sont tout simplement signes des idées, les seuls véritables objets de l'esprit, qui n'ont aucun rapport de similitude ou de ressemblance formelle avec les choses.⁵⁷² Par contre, selon Reid, un signe ne doit pas figurer ou représenter quelque chose pour la désigner, tout comme, la perception n'a rien à faire avec les images des choses, mais avec les objets du monde externe selon un cadre de théorie direct de la perception⁵⁷³.

La position de Brentano sur ce point est bien plus complexe : il faut élargir l'horizon et reconduire notre attention de nouveau sur ses leçons de logique où nous avons trouvé une première distinction entre parler et penser et où nous pouvons retrouver une théorie plus subtile de la signification et mieux fixer la portée du discours.

Le problème de désignation d'un nom rappelle ici un rapport de parallélisme entre un contexte sémiotique et un contexte sémantique de la référence, c'est-à-dire deux lignes qui passent l'une par le champ du signe et l'autre par le champ de la signification. La théorie du signe de Hobbes et la théorie des noms de Mill sont toutes deux citées par Brentano.

Dans le *Système de logique*⁵⁷⁴, la position de Mill est adressée, contre Hobbes et son idée de logique comme calcul. Car Hobbes comprenait un nom comme une marque, c'est-à-dire un signe de la pensée. Mais, il se demande dans le *Système* si « les noms sont, à proprement parler, les noms des choses ou les noms des idées que nous avons des choses »⁵⁷⁵. Évidemment la question est posée de façon rhétorique, du moment que pour Mill les noms désignent des objets, même si le langage en parle par l'intermédiaire de nos sensations. « Or, continue-t-il, lorsque j'emploie un nom pour exprimer une croyance, c'est de la croyance à la chose, et non de la croyance à mon idée de la chose, dont je veux parler ».⁵⁷⁶ Un nom donc, vise-t-il les choses ou les concepts ?

La stratégie de Brentano pour répondre à cette question est de distinguer trois fonctions du nom : la relation à l'acte, la relation au contenu de la représentation et la relation à l'objet.

Par rapport à la première fonction, le nom *annonce* quelque chose, pour ce qui est de la

⁵⁷² En tout cas Brentano consacrera des cours sur la théorie des noms chez Locke, voir *GPN*, p.28-41. L'édition en possession de Brentano des ouvrages de Locke qu'on retrouve aujourd'hui dans sa bibliothèque personnelle est la suivante : *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tr. par M. Coste, Amsterdam 1735; *Über die Erziehung der Jugend*, Wien, 1787; *Über den menschlichen Verstand*, Leipzig 1897; Voir aussi comme ses sources pour la lecture de Locke, Albert SCHWEGLER, *Geschichte der Philosophie im Umriss* (1848), p.125 sq.; Friedrich UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, (1863-1866) vol. III, p. 77 sq.

⁵⁷³ Pour quel que concerne la réception de la philosophie de Reid chez Brentano voir l'essai de Brentano *WRL*. Sur la philosophie de Reid cf. Daniel SCHULTESS, *Philosophie et sens commun chez Reid (1710-1796)* Bern, Lang, 1983; sur la théorie de la perception entre Reid et Stuart. Mill, voir Paolo SPINICCI, *Sensazione, percezione, concetto*, Bologna, Il Mulino, 2000, p.73-82.

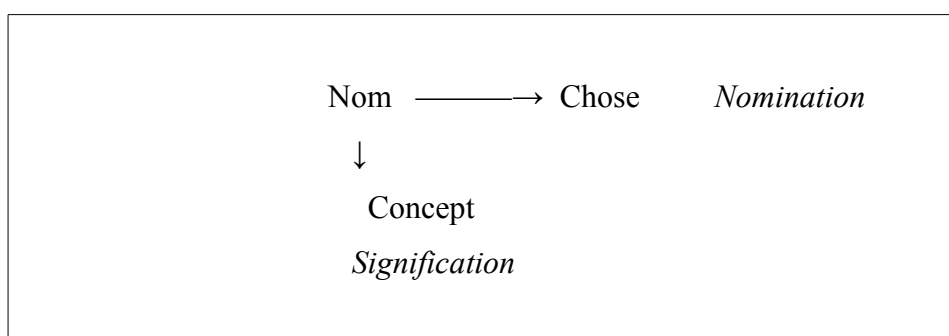
⁵⁷⁴ John STUART MILL, *System of Logic* (1843), *Système de logique déductive et inductive*, tr. fran. par L. Peisse, Pierre Mardaga édition, 1988.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p.22.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p.23

deuxième, le nom *signifie* quelque chose et pour la troisième, le nom *nomme* l'objet.⁵⁷⁷

Ils ont tous les deux raison, observe Brentano, car Hobbes parle de ce que le nom signifie, Mill de ce qu'il nomme.⁵⁷⁸ Il faut remarquer que la différence entre l'acte de nomination et l'acte de signification chez Brentano marque la différence entre les notions de concept et celle d'objet. Une relation conceptuelle, c'est un acte de signification et un concept est donc quelque chose qui a une signification.⁵⁷⁹ En revanche, la désignation d'un objet, c'est un acte de nomination. Signification et nomination sont deux modes de la référence simple tandis que le rapport entre le concept et la chose c'est la référence intentionnelle. Il y a ici une stratification de l'expérience des phénomènes, et en même temps, une unité et une multiplicité des niveaux.



Le thème de la stratification est bien évident dans les paragraphes 1-16 de la logique. Brentano définit la logique comme « art de jugement » (*Kunst des Urteilens*). Les noms en général expriment des représentations, ils nomment des objets et signifient des concepts. La représentation et le jugement sont décrits par la psychologie, le concept et la proposition par la logique, le nom et l'énoncé par la grammaire et les différentes formes de l'objet, par l'ontologie. On peut dire qu'ils sont la *matière* entière du champ intentionnel, alors que les relations entre elles, c'est-à-dire les relations entre la représentation et le concept, le concept et l'objet et la représentation et l'objet, c'est la *forme*.

De ce point de vue, l'analyse de Brentano, dans ses leçons de logique, est tout à fait formelle et ne peut être qu'ainsi, car la différence entre un concept et une représentation n'est que donnée que par la forme, sans résidu.

Les processus symboliques (c'est-à-dire seulement par signes) qui voient le rapport nom-concept, ne sont donc pas évidents par eux-mêmes. En effet, la syntaxe ne montre pas le sens

⁵⁷⁷ LRU, §18

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

⁵⁷⁹ LRU, §19/229 : « Wir haben bereits festgelegt, in welchem Sinne es erlaubt ist, die Bedeutung eines Namens seinen Begriff zu nennen. ».

de la phrase (la sémantique).⁵⁸⁰ Un nom fait référence à une chose, jamais à l'idée de la chose. L'acte de nomination c'est un rapport de référence ou de désignation, tandis que la liaison entre le nom et la représentation est un rapport de cause.

§.4 Brentano et Twardowski sur la signification.

En concluant notre analyse sur le contenu chez Twardowski, nous avons anticipé son rapport à la signification lorsque nous avons fait l'exemple de deux descriptions définies du nom propre Aristote. Il faudrait maintenant conclure ce point de discussion car cette question a un rôle tout à fait essentiel par rapport à la théorie de la signification chez Brentano. La question du rapport entre nom et chose est seulement la contrepartie sémantique du rapport psychique entre contenu et objet. Twardowski fait usage des exemples de description définies lorsqu'il introduit les représentations échangeables entre elles (*Wechselvorstellungen*) pour prouver la distinction entre contenu et objet.⁵⁸¹ En fait, Twardowski, comme il le souligne lui-même, fait usage ici de la notion de contenu de B. Kerry (1858-1889).⁵⁸²

Kerry était l'antagoniste de Frege et il était aussi un ami de A. Höfler. Frege élaborera sa définition de concept et la séparation nette entre concept et objet à l'écart des critiques de Kerry contre *Les Fondements de l'arithmétique (Die Grundlagen der Arithmetik, 1884)*. On ne peut qu'estimer remarquable le fait que Twardowski cite son nom et qu'il identifie son usage du contenu avec la notion de concept chez Kerry dans sa série de huit articles intitulés *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung (1885-1891)*.⁵⁸³ Mais, la relation entre contenu et objet, de quel genre est-elle? Twardowski nous donne tout suite une réponse: « L'objet est représenté par le moyen d'un contenu qui lui correspond », c'est-à-dire le contenu est le terme moyen entre l'acte et l'objet. Pour définir l'objet (§7), Twardowski utilise la formule « ce qui est représenté par le moyen d'une représentation », et il fait appel à Kant sur ce point et non pas à Brentano, et au concept d'objet en général « comme le concept le plus haut par lequel la philosophie transcendantale tire son origine » (§7). Ce passage est

⁵⁸⁰ Par exemple, Leibniz distingue entre « représentations symboliques » et « représentations intuitives » dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684). Les représentations symboliques sont aveugles parce que les symboles font fonction de représentants. Ils sont seulement signes pour le calcul. cf. E. Husserl, *La philosophie de l'arithmétique*, II partie où il cite Brentano sur les représentations propres et impropres ou symboliques.

⁵⁸¹ TWARDOWSKI, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, op.cit., p. 84. Twardowski donne comme exemple Salzbourg, « la ville située sur le site de la ville romaine Juvavum » et « le lieu de naissance de Mozart ».

⁵⁸² Sur la figure de Kerry dans l'école de Brentano voir Arianna BETTI, *The strange case of Savonarola and the painted fish. On the bolzanization of polish thought*, in A. Chrudzimski, D. Lukasiewicz (dir.), *Actions, Products, And Things: Brentano and Polish Philosophy*, op. cit. p. 55-82.

⁵⁸³ Benno KERRY, « *Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung* » in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 9 (1885), p. 433-493; 10 (1886), p. 419-467; 11 (1887), p. 53-116, p. 249-307; 13 (1889), p. 71-124, p. 392-419; 14 (1890), p. 317-353; 15 (1891), p. 127-167.

assez significatif car jamais Brentano aurait défini l'objet à travers la représentation. Il va de soi que, dans ce cas, tout peut être objet de représentation sans limites préalables. Cela ouvrira la voie à la théorie de l'objet de Meinong. Or, ce qui nous intéresse ici, c'est que pour ce qui concerne la théorie de la signification, elle découle de cette notion de contenu. Twardowski avait dédié le §3 au rapport entre noms et représentations (noms et idées au sens de Locke). Le contenu, chez Twardowski, n'est que le signifié d'un nom. Dans le § 4, où il cite Drobisch en le corrigeant sur ce point, il soutient l'idée que « le nom signifie le concept (le contenu de la représentation) » et grâce au concept on nomme l'objet, selon un schéma du type :

Nom -----> Signification = Concept -----> Objet

Voilà qu'on a retrouvé notre schéma originaire faussement attribué à Brentano. Ce modèle de la signification est un modèle de référence indirecte. Cette théorie s'appelle descriptivisme. Or, le schéma twardowskien est seulement en partie modelé sur la théorie des noms de Mill, même s'il le cite. Chez Twardowski les noms ont trois fonctions : (1) rendre connu un acte de représentation; (2) faire revenir à l'esprit un contenu; (3) désigner un objet. C'est seulement partiellement que cette tripartition provient des cours de Brentano. En effet, Brentano lui-même adopte une théorie des noms de Mill. Selon Mill, le fait d'utiliser un nom propre veut dire identifier l'objet qu'il nomme au moyen d'une association mentale directe entre nom et objet. Saul Kripke a aussi fait appel à la théorie des noms de Mill en ce qui concerne la question de la référence directe, pour critiquer le dogme frégeen de la dépendance de cette dernière sur le sens, selon l'interprétation de Russell. Comme on le sait pour Kripke, les noms propres sont des cas de référence en l'absence de sens. Toutefois, mis à part Kripke, la question reste importante, puisque Brentano, dans ses leçons sur la logique, reprend la théorie des noms de Mill à laquelle fait appel, de façon inappropriée, Twardowski. D'une part, la connotation exprime le rapport entre le langage et la pensée, la dénotation par contre, fixe le rapport entre langage et réalité. Selon le modèle de Mill aussi, cette relation est directe. Brentano, comme Twardowski, avait affirmé que les parties catégorématiques nomment des objets «par l'intermédiaire des concepts» mais pas de la même manière dont Twardowski considèrerait cette relation. Ce qu'il s'agit de comprendre ici, c'est ce qu'est un nom. Pour Brentano, un nom est ce qui complète une représentation. Les noms désignent ou signifient les concepts et le langage complète l'acte de penser. Donc, une pensée qui n'est pas exprimée

par le langage est un acte incomplet. Brentano appelle cette relation de désignation, la signification (*Bedeutung*). On peut noter la différence par rapport au schéma de Twardowski des trois fonctions du nom. Pour Brentano, les concepts ne sont pas des signifiés, mais bien *quelque chose qui possède* une signification, de la même manière que les noms sont quelque chose qui possède une désignation. A la différence de Twardowski, ici, le fait de nommer (*nennen*) et le fait de signifier (*bedeuten*) sont deux actes séparés. L'objet n'est pas cerné au moyen du concept. Brentano réconcilie donc Mill avec Hobbes, en donnant raison à tous les deux, vu qu'ils affirment des choses différentes. Comme on a vu pour Brentano, les noms nomment les choses et signifient les idées, tandis que pour Twardowski, les noms nomment les choses au moyen des concepts.

Mais si ce n'est pas de Brentano, de qui Twardowski prend-il cette théorie ?

Twardowski pense que les propositions « le fondateur de l'étiologie » et « un fils qui a offensé son père » sont des noms. Un nom défini et un nom indéfini. Toutefois, nous ne trouvons pas ces exemples chez Brentano. En effet, cette idée lui vient de Anton Marty, d'où il tire ce genre d'exemples. Un nom qui définit l'objet, pourra compléter l'expression. Comme on peut remarquer, nous sommes très proches d'un Frege, si on pense à l'argument comme ce qui complète la fonction. L'exemple de Marty est celui d'Aristote, « maître d'Alexandre le grand » et « fondateur de l'école Péripatéticienne ». Ces expressions présentent ce que Marty appelle l'*Unvollständigkeit*, l'incomplétude. La théorie de Marty est anti-Kripkéenne, ou anti-Millienne. Il affirme que les noms nomment les objets « *mediantibus conceptibus* », où les concepts sont ce genre de descriptions incomplètes. Dans sa critique de 1896 de *Contenu et Objet*, Husserl critique Twardowski précisément sur ce point et donc, implicitement, il critique aussi l'idée du contenu de Marty. Il reprend les trois fonctions du nom du §3 de *Contenu et Objet* :

1. Faire reconnaître que celui qui parle se représente quelque chose (Acte) ;
2. L'acte fait naître dans celui qui écoute un *contenu* psychique déterminé qui constitue son « signifié ».
3. Au moyen de la signification celui-ci nomme un objet.

Selon Husserl, l'erreur de Twardowski est d'identifier le signifié d'un nom, avec le contenu de la représentation qui lui correspond. Voici en résumé, l'observation faite par Husserl : le signifié de deux noms peut être le même, tandis que le contenu ne peut pas. Le point central de la critique de Husserl, c'est que Twardowski ne distingue pas entre contenu

et signifié, en identifiant le signifié avec la description de l'objet (comme par exemple « le maître d'Alexandre »). Selon Husserl, le contenu est quelque chose d'observable, le signifié ne peut pas l'être. Il est idéal. Il ne peut donc jamais être exprimé ou exemplifié à travers un nom ou un quelconque énoncé. Le contenu est un acte psychique individuel, tandis que le signifié est ni réel ni individuel. De plus, le contenu d'un nom peut varier, le signifié, jamais. En effet, le signifié du nom Aristote n'est pas ce que chacun de nous peut associer à ce nom, mais bien quelque chose de fixe. Le contenu peut être une description définie (le maître d'Alexandre), ou ce que chacun de nous pense en association avec le nom Aristote, une certaine image, un certain aspect d'Aristote. Mais ceci n'est pas la signification d'Aristote. Sa signification existe, mais n'a aucune forme déterminée dans un énoncé, d'après ce qui deviendra, par la suite, la théorie de l'idéalité du signifié. De ce point de vue, son idée du signifié est très proche de la notion de *proposition* de Russell et du premier Wittgenstein. Je pense qu'en ce sens, le contenu, en tant que signifié, assume ici un autre usage par rapport à l'usage Brentanien que nous examinons ici. Mais, dans son interprétation de Brentano, Husserl est définitivement responsable de la fausse image qu'il nous en donne, c'est-à-dire d'une philosophie de l'objet interne dans laquelle reste confuse la distinction entre contenu et objet. En effet, Husserl prétend que « le contenu réside réellement dans la représentation » tandis que le signifié y est seulement de façon fonctionnelle. « Contenu » pour Husserl est un terme psychologique qui condamne l'intentionnalisme de Twardowski. Le signifié n'est pas une fraction ou une partie de la représentation, il est la *fonction* de la représentation. Donc, selon Husserl, on devrait distinguer, à l'intérieur de la représentation : le contenu (*Gehalt*) psychologique réel distinct en vertu de l'acte et du contenu (*Inhalt*) ; et le contenu logique (*Gehalt*) idéal distinct en vertu du signifié et de l'objet. Ce qui devrait nous intéresser ici, c'est le fait qu'en voulant corriger Twardowski, Husserl jette une ombre sur Brentano, en présentant la psychologie descriptive comme une phénoménologie psychologique, en contrastant la dépendance de Brentano sur l'intuition, avec la nécessité d'une légalité formelle a priori capable de donner forme au *Gehalt* logique – c'est-à-dire à ce qui n'a pas encore de forme mais *doit* en avoir une. Il est intéressant de noter que pour Husserl, le signifié n'est pas quelque chose de conceptuel, mais quelque chose d'idéal. Il existe, mais il n'a aucune forme déterminée. Toutefois, pour saisir cet objet, comme il le dira dans *Ideen*, j'aurai besoin d'une conscience non-empirique, ce qui entrainera la phénoménologie au-delà des prudentes frontières établies par Brentano à la conscience, que l'on peut décrire dans les limites de notre seule expérience. Observons donc, en ce qui concerne notre propre enquête,

qu'Husserl ne semble pas se rendre compte que, pour affirmer cela, il prend comme assumption et sans la justifier, l'idée que l'intentionnalité est une propriété non monadique. En effet, comme nous l'avons déjà noté, pour Husserl, l'intentionnalité est une relation idéale.

§5. *La couche métaphysique de la signification: l'essence*

Aussi bien Brentano qu'Aristote, pour aborder leur discours sur la réalité de l'objet ou, par exemple, sur l'existence ou pas de relations entre les termes, commencent souvent leurs analyses à partir du langage ordinaire et de la grammaire. L'exemple d'Aristote est toujours présent chez Brentano : même si des corrections sont appliquées à plusieurs parties de sa doctrine, Brentano considère Aristote comme le philosophe le plus correct du point de vue de la rigueur de l'analyse philosophique. C'est ainsi que nous pouvons soutenir l'idée qu'il le prend pour modèle dans leur affinité théorique⁵⁸⁴. Par contre, on pourrait avancer l'hypothèse que l'adoption de sa méthode n'est pas un choix mais bien plutôt une imitation – presque médiévale - du *maître de ceux qui savent*, donc simplement un geste de style sans aucune originalité. Autrement, on peut voir en cette approche au langage une intention conservatrice, même rétrograde, en comparaison avec le progrès sur l'échelle de la dignité conceptuelle que le langage a fait dans la philosophie du vingtième siècle. Je tends à écarter ces deux possibilités et donner une autre solution à l'usage aristotélicien de la notion de *signification* et de son appropriation chez Brentano. Ce n'est ni par naïveté, ni mu par une approche véritablement conservatrice que Brentano adresse, en général, la théorie de la signification, même s'il n'y a pas de théorie finie du langage chez lui.

La question, à mon avis, doit être considérée à partir d'un autre point de vue, sans angoisse de devoir chercher des concepts nouveaux et des solutions ingénieuses, mais avec la patience de revenir au point de départ pour y retrouver de vieux problèmes et des questions sincères. Surtout, il faut saisir l'esprit – plutôt que la lettre - du projet que Brentano appelle *deskriptive Psychologie*. Dès lors, l'adhérence conceptuelle profonde du jeune Brentano à l'enseignement d'Aristote, à ce niveau séminal de l'analyse – une forme d'analyse que Brentano n'a jamais abandonnée durant toute sa vie - c'est un type de liaison excluant la possibilité d'un rapprochement simplement par affinité psychologique ou par autorité. Ce rapprochement entre les deux ne fait que tracer, comme je l'ai déjà remarqué, une affinité idéale du mode de concevoir notre rapport au monde, et aussi du rapport entre le langage et le

⁵⁸⁴ Dans la préface à *AsW*, il s'appelle soi-même descendant d'Aristote et frère d'Eudemus et Theophrastus.

monde.⁵⁸⁵

Un rapprochement entre la philosophie d'Aristote et celle de Brentano du point de vue du rapport avec la signification, ne peut être compris qu'en partant de la métaphysique. Si Brentano ne s'est guère intéressé à la question du langage c'est parce qu'il a une idée *essentialiste* de la nomination. Le modèle pour lui n'est pas seulement le *De interpretatione*, ou le langage ordinaire, mais ce que le langage exprime de nécessaire dans la signification. L'acte de signification pour lui fait sens s'il est un acte de connaissance. Le rapport donc entre les noms, les choses et les idées se résout dans un rapport entre la représentation de l'objet et son essence.⁵⁸⁶ Aristote dans l'*Organon* se saisit de l'analogie entre l'intuition noétique du particulier par l'universel et la signification linguistique de l'individuel toujours selon le genre. Il met en avant, dans la signification symbolique du nom, la fonction linguistique qui a la capacité de signifier dans l'âme, les concepts (*noemata*) avec les affections (*pathemata*).⁵⁸⁷ La relation entre *pathemata* et *pragmata* semble être une relation de nécessité. C'est cela qui reste, au fond, le modèle de la signification pour Brentano, celle qui a son siège propre dans la psychologie en suivant le *De anima*. Oskar Kraus nous rappelle que la plus grande difficulté pour comprendre l'« *Intentionalen* » de Brentano est la double nature de la *Tätigkeit* de la conscience humaine, c'est-à-dire sa nature sensible et non sensible.⁵⁸⁸ Toutefois les actes sensibles et les non sensibles ne sont pas détachés les uns des autres, mais les actes de l'*aisthesis* et de la *noesis* sont entrelacés entre eux, comme Aristote avait déjà souligné.⁵⁸⁹ En effet, Brentano affirme que c'est en vertu du principe d'inexistence intentionnelle qu'Aristote sépare les activités de l'âme car « *die Beziehung auf den Gegenstand ist bei Denken und Begehren verschieden* ». Selon son interprète, le Stagirite ne pense pas qu'elles concernent une différence d'*Objekt*, mais qu'elles envisagent leurs *Objekte* par une différence modale de la référence. « Il [Aristote] dit nettement, aussi bien dans les livres *Sur l'Ame* que dans sa *Métaphysique*, que la pensée et le désir ont le même

⁵⁸⁵ Deborah K. MODRAK, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, 2001. Aussi l'intérêt pour le langage chez Aristote est assez tardif, souvent en réaction au *Cratyle* platonique. Parmi les premières études critiques à souligner, il y a celui de Robert. McKEON, « Aristotle's Conception of Language and the Arts of Language », *Classical Philology*, 41, 1946 pp. 176-231 et N. KRETZMANN, « Aristotle on Spoken sound Significant... », 1974. R. BOLTON, « Aristotle on the Signification of Names », *Language and Reality in Greek Philosophy : Proceedings of the Greek Philosophical Society*, 1984/5, Athens, pp. 153-62 ; Cf. aussi Terence H. IRWIN « Aristotle's Concept of Signification », in M. Schofield, M. Nussbaum (dir.), *Langage and Logos*, Cambridge, CUP, 1982, pp. 240-66; qui distingue entre une théorie du signifié (*meaning*) et une théorie de la signification ; tandis qu'il refuse la présence de la première chez Aristote, il accepte la deuxième.

⁵⁸⁶ Même ce modèle est aristotélicien. Cf. David CHARLES, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, OUP, 2000.

⁵⁸⁷ Cf. *De inter.*, A 16 a.

⁵⁸⁸ KRAUS, « Einleitung », (1925), *PS2*, p. XVI; pour le concept de *Tätigkeit* v. aussi *PS 2*, App.I, sur la notion d'activité aristotélicienne comme *passio*.

⁵⁸⁹ *De An.*, III, 10; *Mét.*, Λ 7.

objet (*Gegenstand*) qui, reçu d'abord par la faculté de penser, y détermine le désir »⁵⁹⁰. La pensée et l'action ne sont donc pas les deux parties séparées de l'âme, chacune avec son propre objet, mais, au contraire, elles sont dans le même sujet et, en plus, elles ont le même objet, le réel, auquel elles se réfèrent de façon différente. Souvent on oppose la sensation à l'intentionnalité, ou bien on affirme que la sensation est intentionnelle, ou encore, on cherche de neutraliser l'intentionnalité par la grammaire de la sensation.⁵⁹¹

Pourtant, d'un point de vue Brentanien, l'intentionnalité n'est qu'une autre manière pour parler du sensible.

§6. *L'intuition et le symbolique*

Une autre question concerne le fait que sur le plan de la connaissance, un concept est tout simplement la partie d'un jugement et il prend comme modèle la théorie des concepts de Kant - sans pour autant tenir Kant comme modèle général. Et cela pour une question qui concerne l'histoire des concepts : il serait mieux de dire qu'il prend de Kant ce que, chez Kant, est hérité de Locke et de Leibniz. Il est difficile de reconstruire ce passage, mais l'opposition entre intuition et concept peut être traduite par l'opposition entre connaissance intuitive et connaissance symbolique qui arrive à la philosophie allemande à travers Leibniz, probablement par un vocabulaire théologique⁵⁹². Il est évident que tous les problèmes concernant la nature des idées et du passage de l'empirisme de Locke au rationalisme allemand se concentrent autour de la question de la nature de la connaissance mathématique. Le passage sur la connaissance aveugle ou symbolique de l'algèbre et de l'arithmétique,

⁵⁹⁰ *PS2*, 9/199 (tr. modifiée). Les concepts de *Denken* et de *Begehren* (traduits curieusement par « âme intellectuelle » et « âme sensitive »), correspondent au couple aristotélicien *nous* et *orexis*. La distinction est importante puisque Brentano lui-même souligne que par *Denken* Aristote « n'entend pas seulement les activités les plus hautes de l'entendement, [...] mais aussi la perception sensible, l'imagination, la mémoire et l'attente fondée sur l'expérience » (p.8) et que, donc, une distinction entre sensibilité et entendement de son point de vue est simplement erronée. A la pensée et à la connaissance en tant que *nous* s'oppose l'action, la volonté, le désir, l'*orexis*, et non la sensibilité.

⁵⁹¹ On peut bien penser que la description de l'acte de voir, en dernier analyse, ne soit rien d'autre que la description de la grammaire d'usage du verbe « voir ». Dans ce cas la, l'intentionnalité trouverait sa solution dans la grammaire philosophique. Pour ce tentative voir G.E.M. ANSCOMBE, « The Intentionality of Sensation : A Grammatical Feature », dans *Analytical philosophy*, 2nd Series, R.J. Butler (éd.), Blackwell, Oxford, 1965, p.158-180. Contre ce tentative de réduction des phénomènes mentaux aux phénomènes grammaticaux cf. Tim CRANE, *Elements of Mind. An introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, OUP, 2001, ch.1, §5. Le point classique pour de ce débat, c'est la correspondance entre W. Sellars et R. Chisholm, *Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality*, in H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell (dir.), in *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, ("Minnesota Studies in the Philosophy of Science" II), University of Minnesota Press, Minneapolis 1958, p. 510-520, puis in Ausonio Marras (dir.), *Intentionality, Mind and Language*, Univ. of Illinois Press, Chigago 1972, p. 214-248;

⁵⁹² C'est la thèse que nous avons repéré dans l'ouvrage de E. REISNER, *Kennen, Erkennen, Anerkennen. Eine Untersuchung über die Bedeutung vom Intuition und Symbol in der dial. Theol.* (1932)

comme Leibniz souligne⁵⁹³ est ce que Wolff appelle directement « connaissance symbolique » (*cognitio symbolica*)⁵⁹⁴. En tout cas, on peut remarquer une phrase de Baumgartner sur la connaissance symbolique « wenn Zeichen und Bezeichnetes im Begreifen verbunden werden und wenn die Perzeption des Zeichens groesser ist als die des Bezeichneten »; alors que la connaissance intuitive est définie autrement: « wenn die Repräsentation des Bezeichneten grosser ist als die des Zeichens »⁵⁹⁵. Rappelons que pour Baumgarten, l'« Aristote allemand » comme l'appelle Herder, « la métaphysique est la science des premiers principes de la science humaine »⁵⁹⁶ et Eberhard ajoute la remarque « Ces premiers principes de la connaissance impliquent les concepts les plus abstraits qui, pourtant, n'impliquent pas de concept des sens externes. Il peut les appeler donc concepts non-sensibles ». La tradition leibnizienne ne distingue pas entre mot et symbole. On y oppose l'intuition au symbole, alors que pour Kant le rapport entre intuition et symbole est différent; en fait dans les cours d'anthropologie, il observe que « il ne faut pas opposer la connaissance symbolique à l'intuitive, mais à la discursive »⁵⁹⁷.

Ce passage de l'*Anthropologie* fait écho à un autre, célèbre, de la *Critique de la faculté de juger*, (§59; « De la beauté comme symbole de la moralité »), où il note aussi : « Les nouveaux logiciens admettent un usage du mot symbolique qui est absurde et inexact, lorsqu'on l'oppose au mode de représentation intuitif ; la représentation symbolique n'est, en effet, qu'un mode de la représentation intuitive ».⁵⁹⁸ Or, l'intuition, chez Kant, est ce que nous donne la forme des choses⁵⁹⁹. C'est pourquoi selon Kant les symboles ont un caractère sensible et intuitif, et il appelle le symbole « intuition indirecte »⁶⁰⁰. Le symbolique est

⁵⁹³ LEIBNIZ, *Meditationes veritate et ideis* 1684

⁵⁹⁴ WOLFF, *Psychologia Empirica*, 1732, §289

⁵⁹⁵ A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, (1739), §620.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, Prologue

⁵⁹⁷ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), tr. et préfacé par M. Foucault, Paris Vrin, 2002, p.101. (« *Das symbolische Erkenntnis ist also nicht der intuitiven (durch sinnliche Entehaung) sondern der intellektuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt* ») C'est pourquoi « les symboles ne sont qu'un moyen de l'entendement pour fournir au concept une signification, en lui présentant un objet, mais ce n'est qu'un moyen indirect, qui use l'analogie avec certaines intuitions auxquelles le concept peut être appliqué. » (*Ibid.*).

⁵⁹⁸ KANT, *Critique de la faculté de juger*, tr. et introduit par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p.263.

⁵⁹⁹ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p.101 « Les formes des choses (intuitions), dans la mesure où elles ne servent que de moyens pour la représentation par les concepts, sont des symboles et la connaissance qui s'effectue par ceux-ci s'appelle *symbolique* ou figurée (*speciosa*). Les *caractères* ne sont pas encore des symboles ; car ils peuvent être aussi des signes purement médiats (indirects), qui, en soi, ne signifient rien, mais qui conduisent par la seule association, aux intuitions, et par celles-ci aux concepts »

⁶⁰⁰ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 264 : « Toutes les intuitions, que l'on soumet à des concepts a priori, sont donc ou bien des schèmes, ou bien des symboles, et de ces intuitions, les premières contiennent des présentations directes du concept, tandis que les secondes en contiennent d'indirectes. Les schèmes effectuent la présentation démonstrativement ; les symboles le font par la médiation d'une analogie (pour laquelle on se sert aussi d'intuitions empiriques), en laquelle la faculté de juger effectue une double opération, qui consiste à appliquer en premier lieu le concept à l'objet d'une intuition sensible et en second lieu à appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet, dont le premier n'est que le

quelque chose que renvoie donc à quelque chose d'autre, comme si il y avait dans la forme symbolique une sorte de double intuition ou de structure double de l'intuition.⁶⁰¹ « Les intuitions qui remplissent un concept empirique sont des exemples ; les schèmes sont des processus visant à procurer au concept son image »⁶⁰². Le symbole sert donc à l'exhibition d'un concept de la raison pour lequel aucune intuition (dans le sens d'une image sensible) ne peut être considérée adéquate. Il est clair ici que la notion de « symbole » chez Kant connaît une densité conceptuelle inconnue à la scolastique leibnizienne qui l'entendait au sens de *caractère* ou simple *signe* de calcul. Mais pour Kant la question du « symbolique » concerne ce qu'il appelle l'« hypotypose » d'un concept, à savoir l'exhibition d'un concept par l'intuition.⁶⁰³

§7. *Concreta et abstracta*

Si nous nous sommes attardés sur le symbolique dans notre discours sur le rapport entre intuitions et concepts, c'est parce que la question n'est pas trop loin de celle que Husserl analyse au début des *Recherches logiques* lorsque, dans la première recherche, il aborde la distinction entre *signe* et *signification* : pour le premier sans rapport au remplissement, alors que pour la signification, celle-ci est le modèle dont il se sert pour expliquer la structure du remplissement intuitif par rapport au catégoriel dans la sixième recherche. Cette dernière est

symbole ».

⁶⁰¹ Par exemple, encore dans l'*Anthropologie*, il fait l'exemple des « sauvages américains » quand il dit « nous voulons enterrer la hache de guerre » pour dire « nous voulons faire la paix » alors qu'il observe que « celui qui ne peut jamais s'exprimer que symboliquement a peu de concepts de l'entendement ». Mais la même observation s'adresse à Homère et aux prophètes bibliques qui « doivent l'éclat de leur expression à l'absence de moyens pour exprimer leurs concepts » (p.102). On retrouve ici, chez Kant, le préjugé typique de l'âge des Lumières qui veut que les « sauvages », les enfants, les fous, la culture européenne à ses origines pré-philosophiques, les expressions de l'art et poétiques, se retrouvent toutes, dans un rapport analogique de ressemblance par leur incapacité de parvenir au concept, donc à la pensée discursive, comme elle est exprimée par le langage de l'homme « adulte », rationnel et scientifique. Évidemment, cette réduction brutale d'une question aussi vaste et complexe à une image d'évolution du genre et de la personne humaine par le fil conducteur de l'abstraction conceptuelle, est un geste qui ne fait pas honneur au génie de Kant, de sorte que l'on pourrait penser qu'un ouvrage comme la *Critique de la raison pure* soit plus l'effet que la cause d'un tel préjugé.

⁶⁰² Aléxis PHILONENKO, *Études Kantiennes*, I, Paris, Vrin, 2001, p 98; nous rappelons aussi les études de Emilio Garroni consacrées à cet aspect de la philosophie kantienne : cf. Emilio GARRONI *Semiotica ed estetica*, Roma-Bari, Laterza, 1968; Id. *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla « Critica del Giudizio »*, Roma, Bulzoni, 1976 ; Id. « Une faculté à acquérir: sens et non-sens dans la 'Troisième critique' », H. Parret (éd), *Kants Aesthetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*, Berlin-New York, Walter de Gruyter Verlag, 1998 ; Emilio GARRONI, Hansmichael HOHENEGGER « Introduzione », in KANT, *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. E. Garroni-H.Hohenegger, Torino, Einaudi. 1999.

⁶⁰³ Il est impossible ici d'essayer de résumer la question controversée de la connaissance symbolique et de la notion du symbole chez Kant. On renvoie à l'article décisif de FERRARIN « Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition », *Kant-Studien*, 86, 2, 1995, p. 131-74 et Id. « Schematismo e costruzione. Il rapporto tra la matematica e la rappresentazione apriori dei concetti nella sensibilità in Kant », in *Rivista di estetica*, 1-2, XXXVI, 1996, p. 27-45.

le nœud conceptuel et en même temps véritable enjeu des *Recherches logiques* ayant comme défi de montrer le rapport entre sensibilité et intellect qu'il avait déjà essayé de montrer dans son ouvrage de jeunesse dédié à Brentano, *La philosophie de l'arithmétique* (1896).⁶⁰⁴ On verra que ce que Husserl appelle « représentations symboliques »⁶⁰⁵, Brentano avait déjà désigné comme représentation impropre, dans ses cours sur la logique.⁶⁰⁶ Une représentation impropre est une représentation par signes. Le contenu de cette représentation est indirect, c'est-à-dire non intuitif. La représentation symbolique n'est pas une représentation simplement conceptuelle, car on peut symboliser aussi bien un objet donné qu'un objet pensé. « Nous nous représentons au sens impropre ce dont nous n'avons pas de représentation correspondante précise, et souvent ce dont nous ne pouvons avoir aucune représentation. »⁶⁰⁷ Par exemple la représentation de Dieu par analogie est une représentation impropre, qui cherche de représenter l'infini par le fini. « Par le mot « Dieu », nous désignons ce que visent nos analogies. Mais ce que c'est, cela se soustrait à notre représentation. Nous ne savons pas véritablement ce que signifie « Dieu » et ne comprenons pas le sens ultime de ce nom ».⁶⁰⁸ Ainsi, Brentano concevait l'idée de Dieu comme nécessaire, c'est-à-dire que sa négation serait immédiatement absurde. « Mais nous, nous disons volontiers : « Dieu est », sans toutefois immédiatement saisir la vérité à partir de son concept. L'aveugle pourrait parler de la couleur de façon similaire. Aussi parlons-nous de différences substantielles ». Et cela arrive même quand nous nommons des objets dont nous pouvons bien saisir les signes distinctifs individuels, mais que nous ne pouvons plus représenter du fait de leur complication. Par exemple les nombres imaginaires comme $\sqrt{-2}$. A la différence de Husserl qui cherche un remplissement pour le concept de cet objet, Brentano estime que les représentations impropres sont seulement des *abstracta*, c'est-à-dire des noms qui *non significant ens per se*

⁶⁰⁴ *Hua XII: Philosophie der Arithmetik, Philosophie de l'arithmétique : Recherches psychologiques et logiques*, trad. fr. par J. English, Paris, P.U.F., 1972

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 193

⁶⁰⁶ *Ibid.*, ch. 11, n.1. Les cours sur les représentations impropres ont eu un rôle assez important dans l'école, cf. aussi Alexius Meinong, *Hume-Studien*, II, (1882), p. 86-88.

⁶⁰⁷ *LRU*, 244.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

subsistens.⁶⁰⁹ Une partie des écrits datés de 1908 ont été intitulées *Ontologische Fragen*⁶¹⁰. Or, la question ontologique, ou demande concernant les entités, est justement plus qu'une théorie qui porte à bout son parcours d'analyse. Il s'agit de la représentabilité de ces concepts, c'est-à-dire de savoir comment, en tant qu'êtres pensants, nous pensons, parlons et agissons lorsque nous nous référons à des objets généraux ou à des objets individuels ; c'est-à-dire de savoir comment nous présentons à la conscience de tels objets. Pour bien comprendre le rôle que joue la doctrine de la référence intentionnelle comme *quasi-relation*, nous devons tenir présent qu'elle nous montre bien deux structures fondamentales des entités : d'une part, l'organisme entendu comme l'individu pris séparément de la matière de la forme, de l'autre, l'organisme tout entier qui admet une décomposition en parties. Cette question doit être comprise comme partie de la question plus générale de la multiplicité des significations du terme être. Pour parler d'être correctement, nous devons suivre une analyse linguistique de différents concepts dans lesquels nous assumons une métaphysique implicite. Une théorie métaphysique doit se conformer avec l'explication suivante du langage: on dit ce-qui-est lorsque l'expression est employée au sens étroit nous nous référons à une chose, par exemple un corps, un esprit, ou des topoides plus ou moins de trois dimensions. Une partie d'un corps ou d'un topoïde doit être appelé une chose. Ainsi un nombre comprenant un ensemble de choses, doit être appelé une chose. Mais il serait trompeur de considérer que les deux parties d'une chose, que nous prenons ensemble, forment une troisième chose. Les choses, pour être additionnées, ne doivent pas avoir de parties en commun. Mais l'expression ce-qui-est est employé en divers sens: pour le concret on a un abstrait, l'être, pour le corps il y a la corporéité, pour les esprit il y a la spiritualité, pour l'amant il y a l'amour, pour le connu, c'est la connaissance, pour le format, c'est la forme. Que dénotent ces *abstracta* ? Quel est-il leur extension ? Évidemment, ils ne dénotent pas la même chose que ce qui est concret. On aurait une inutile duplication du nom. La relation entre les *concreta* et les *abstracta* peut être

⁶⁰⁹ On n'a pas de sources pour cette distinction, d'ailleurs très commune. Par exemple chez OCKHAM *Summa logicae/Pars I : De terminis: de divisione nominis per concretum et abstractum*: « Et est aduertendum quod concretum et abstractum sunt nomina consimile principium secundum uocem habentia, sed non consimiliter terminantur, sicut patet quod 'iustus' et 'iustitia', 'fortis' et 'fortitudo', 'animal' et 'animalitas' a simili littera uel syllaba incipiunt, sed non terminantur in consimileim. Et semper uel frequenter abstractum plures habet syllabas quam concretum, sicut in praedictis exemplis apparet. Concretum etiam, ut frequenter, est adiectiuum et abstractum substantiuum ». Mais il est plus probable, à mon avis, que la ligne de Brentano suive la définition de HOBBS, *De Corpore*, Pars I, Caput III, : «*Concretum* autem est, quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est ideoque quandoque *suppositum*, quandoque *subjectum* Graece *upokeimenon* appellatur ut *corpus*, *mobile*, *motum*, *figuratum*, *cubitale*, [...] *Abstractum* est, quod in re supposita existente nominis concreti causam denotat ut esse corpus, esse mobile, esse motum, esse figuratum, ... ».

⁶¹⁰ Cf. *Kat.*, « Universale, Gattung, Spezies und Individuum », 30/09/1908, p.32 sqq.; « Von den Verknüpfungswesen gedanklicher Elemente », 30/09/1908, p. 43-48; « Wesen, Einheit und Wesensteile », 28/09/ 1908, p. 48-58.

caractérisée ainsi: par exemple, on dit «de ce qui est formé, qu'il est formé en vertu de sa forme ». On peut dire de même que la rondeur est dans ce qui est rond et que la corporéité est dans un corps. En ce sens Aristote pose les universaux dans les individus. Ceci suggère que le *concretum* est lié à l'*abstractum*. De la même façon donc, la partie est liée au tout. En effet, l'*abstractum* peut être considéré comme la partie formelle du *concretum* : c'est donc ce qui est dénoté du terme concrétisé, en ce qu'il contient un *abstractum* comme une partie. Si les *abstracta* sont de cette manière une partie du concret il n'y aurait pas d'objections à inclure les *abstracta* parmi les choses qui sont au sens propre. Mais ils ne sont pas des parties actuelles. Une division du concret en deux parties, dont une est un *abstractum*, est clairement impossible. Cette division est purement une fiction. Les *abstracta* ne peuvent pas exister pour eux-mêmes, ni ne peuvent-ils être pensés pour eux-mêmes. C'est comme affirmer qu'une chose a autant de parties que de prédicats qui lui s'y appliquent. En employant les *abstracta* de cette manière, on affirme qu'une chose est ronde parce que la rondeur est incluse dans ses parties, tout comme on dit qu'un animal est poilu parce que le poil est inclus parmi ses parties. Mais là où le poil d'un animal est une chose réelle, qui peut être séparée de l'animal, et qui existe dans la réalité tout autant que dans la pensée, c'est le contraire pour ce qu'on appelle la rondeur qui ne peut pas exister comme séparée dans la réalité, mais uniquement dans la pensée. Des fictions de ce genre sont souvent inoffensives, elles peuvent être utiles, comme lorsque les mathématiciens traitent le cercle comme un polygone régulier avec un nombre infini de côtés ou bien quand ils assument que des droites parallèles se rencontrent à l'infini. Si de telles fictions ne servaient à rien, elles ne seraient pas en usage. Mais ce qui peut être exprimé par un terme abstrait peut toujours être exprimé par un terme concret sans recourir à des fictions. L'usage linguistique nous permet de dire, non seulement qu'il y a quelque chose de rond, mais même qu'il y a une telle chose comme la rondeur. Mais nous devons tenir présent à l'esprit, que l'« il y a » de la seconde assertion est employé dans un sens large et que la seule chose qui peut proprement être, c'est la chose qui est ronde.

§8. *Expérience et jugement: la représentation comme substrat antepredicatif*

En conclusion de notre analyse sur la structure de la représentation, concept considéré dans la deuxième partie de notre travail en le reconduisant, à la lumière des dernières réflexions de Brentano, à deux modes qui lui sont propres, l'intuitif et le conceptuel, on peut se poser un certain nombre de questions. Comme on a vu, la perception chez Brentano n'est pas un acte de connaissance épistémique. Evidemment, la signification du mot

« connaissance » n'est pas univoque. Il y a une connaissance prédicative et une connaissance non-prédicative du monde. Cette connaissance est caractérisée positivement comme « antepredicative ». Même si on peut distinguer en philosophie contemporaine entre une connaissance directe (*knowledge by acquaintance*) et une connaissance indirecte (*knowledge by description*), on a montré la différence qu'il y a entre la conception de la connaissance directe Brentanienne et celle, par exemple, de Russell, en s'appuyant notamment sur l'« ante », à savoir « avant-la-prédication ». Quelque chose est « avant » la prédication parce qu'il la fonde comme condition de possibilité. L'élément fondateur est totalement absent dans l'autre modèle. On a souligné l'importance de cette structure fondatrice de dépendance comme trait essentiel pour la naissance de la phénoménologie d'origine Brentanienne et Husserlienne. En outre, on a remarqué la différence entre les deux par rapport à la nature de la représentation. Une connaissance par « acquaintance » se réfère nécessairement et exclusivement à quelque chose de présent à l'acte, tandis que chez Brentano la représentation peut se référer à quelque chose d'absent ou d'inexistant grâce à sa nature structurée. Elle est, à la différence du jugement et des mouvements affectifs, un acte de type simple non polarisé, même si structuré. Nous avons expliqué comment il est possible d'être à la fois simple et structuré : une idée comme « chien » est une idée simple, en même temps, celui qui pense un chien pense plusieurs choses : un animal, quelque chose avec une queue, la confiance, l'ennemi naturel du chat, etc. Un nom évoque toujours un champ de variations, même si un nom se réfère à un seul objet (le nom « chien » évoque bien un chien, pas un chat) sa référence n'est jamais fixée de façon définitive. Bien sûr, je pourrais ne pas savoir ce qu'est un chien et m'imaginer un chat, mais c'est une autre question. On est dans un cadre tout à fait anti-Fregéen ou, plutôt dirait-on, non-Fregéen. Précisons que Brentano ne dit jamais que l'expérience n'est pas propositionnelle, mais qu'elle n'est pas *nécessairement* propositionnelle. Elle peut être ou bien propositionnelle, ou bien non-propositionnelle. (Sauf que, principe irréductible du Brentanisme, la propositionnelle est fondée sur la non-propositionnelle.) Par là, on a une conséquence conceptuelle intéressante : comme l'expérience est universelle, si nous partageons l'idée qu'une expérience privée est impossible car sa communicabilité appartient à la grammaire du mot « expérience », dès lors les concepts de « expérience » et de « prédication » sont analytiquement séparés. Par conséquent, on ne peut pas employer les mêmes capacités conceptuelles dans l'expérience comme dans le jugement. Expérience et jugement sont analytiquement détachés. Il y a une *différence* entre l'expérience et le jugement. On a vu comment Brentano détache, après 1905, le contenu de l'objet et rejoint

une position aujourd'hui nommée « internaliste » : le contenu mental pour lui n'a aucune relation avec l'objet externe. On a repris l'exemple brentanien du caillou sur la route de Pékin. Ensuite, on a justifié l'internalisme par rapport au réalisme en montrant leur compatibilité par la différence conceptuelle entre « dépendance » et « référence » : un contenu se réfère sémantiquement au monde mais il n'en dépend pas ontologiquement. Nous avons trouvé, en bref, un argument brentanien contre l'extériorisme qui conçoit la relation au monde comme nécessaire à la signification et nous avons montré comment, chez Husserl, cette position peut être soutenue grâce à une théorie relationnelle de l'intentionnalité. A cet égard, enfin, la différence entre Brentano et Husserl ne passe pas par la question intentionnalisme/non-intentionnalisme de la perception car tous les deux sont partisans d'une théorie intentionnaliste de la perception, mais plutôt cette différence se manifeste par l'opposition intentionnalisme relationnelle/ intentionnalisme non-relationnelle. Or, en introduisant la prochaine partie du travail, on montrera comment, chez le dernier Brentano, cette position non-relationnelle de l'intentionnalité aboutit à une métaphysique du Soi d'inspiration cartésienne, dont témoigne une attention accordée, dans ses derniers travaux, à la notion de *Selbst*, plus central par rapport à la notion de *Bewusstsein* de la *Psychologie* 1874. L'enjeu final, en passant par le rapport entre l'esprit et le monde, donc par la structure du jugement et de la théorie de la vérité, que nous avons résumé par l'opposition entre apparence/réalité, est d'éclairer cette notion en l'éloignant la notion de *Selbst* de la tradition idéaliste, à travers une analyse soignée.

Notre enquête sur la représentation chez Brentano, pour finir, où nous a-t-elle conduit? Nous avons montré pourquoi la phénoménologie, à sa naissance, n'est ni une forme d'empirisme, ni une philosophie transcendantale – cela par l'analyse de la richesse des modes de la représentation. On a expliqué pourquoi elle s'éloigne aussi de la philosophie analytique, pour fonder la connaissance sur la *Vorstellung* et pour son éloignement d'un modèle qui conçoit la signification sur un schéma référentiel (nom-objet) par intermédiaire du *Sinn*. Dans notre discours, nous avons mis l'accent sur la couche antepredicative de notre rapport au monde. Mais, cette idée que Brentano récupère n'est inventée par lui. En fait, la question au centre de notre analyse n'est autre que la distinction entre la représentation et la réalité. Le

Brentano qui étudie le *De anima* est le même qui étudie les livres de la *Métaphysique*. Plusieurs interprètes et savants ont analysé sa théorie de l'intentionnalité et sa théorie de la réalité. Certains ont cherché d'actualiser sa pensée jusqu'à la transformer en une philosophie analytique contemporaine ; d'autres ont cherché de la rattacher au passé, aux théories médiévales de l'*intentio*. Toutefois, il y a quelque chose chez Brentano qui contient, pour son lecteur, une force d'inspiration, presque d'enchantement : la capacité d'être aussi ancien que moderne, comme si, devenu aveugle, sa pensée avait reçu en cadeau la prophétie, le cadeau de voir pour d'autres qui, même si voyants, n'arrivent pas à voir les choses telles qu'elles sont. Pour lui, le réalisme n'est pas simplement une théorie abstraite des philosophes. Il s'agit d'une action intellectuelle : deantropologiser en reconduisant l'ordre de l'esprit et l'ordre humain à leur place, parmi les choses finies. Si on regarde donc plus loin, il faudrait élargir le champ de la pensée brentanienne. Or, à nos yeux, l'esprit le plus proche à Brentano est celle de Goethe, qu'il cite plusieurs fois, sans rappeler ici le lien fort entre le poète allemand et la famille Brentano. Le changement au cours du XIX^{ème} siècle par rapport à la tradition de l'aristotélisme, est la lecture d'un Aristote dépourvue de toute interprétation préalable. Brandis, Bonitz, Schwegler, Trendelenburg lisent Aristote sans aucun préjugé. Lorsque Brentano lit Aristote, il s'en approche pour étudier un classique. Mais il a lu l'œuvre du Stagirite dans l'ombre de l'incontournable culture allemande de son époque, culture dont sa famille était une partie importante. Il faudrait toujours rappeler ce point en lisant ses textes. La vision qui inspire Brentano est celle d'une harmonie où le sujet qui pense quelque chose est le même qui en a le désir. Mais cette unité de l'homme n'est pas la même dont parlent les modernes. Au contraire, pour eux, dans l'homme, il y a une scission. Tout ce que perturbe l'âme de Kierkegaard ou de Nietzsche, ne touche jamais celle de Brentano. Pourtant, cette ataraxie n'est pas une sorte de vide d'une conscience heureuse. La perspective sur les choses de Brentano est grecque, non pas de la Grèce archaïque, mais de la grécité allemande incarnée par Goethe – la conscience que le genre de l'individu est une partie de son unité et que cette unité est donnée par une structure positive, rationnelle, même si toujours à saisir. C'est pourquoi son idée de *Vorstellung* n'est pas une espèce d'imitation de la vie, des choses, du monde par l'esprit. Représenter, pour lui, signifie se figurer les faits de manière évidente.

Selon une certaine image du réalisme, la représentation éloigne la chose du sujet de la représentation. Ainsi, la représentation d'un événement fantastique ou d'une figure imaginaire, comme la licorne ou le centaure, doivent être nécessairement non-réalistes. Penser, dit-on, c'est penser les choses qui sont. Mais cette idée de réalisme est primitive.

Brentano, on l'a déjà remarqué, s'occupe d'imagination dans son cours d'esthétique avec beaucoup de finesse. Il pose les représentations de la fantaisie dans le champ de la représentation, non pas dans celui de la vérité – elles sont des moindres objets de la pensée. Brentano nous enseigne que ce qui compte dans notre façon de penser les choses est l'évidence de la chose représentée, sa force évocatrice, non pas son existence.

Dire qu'une chose est évidente n'a rien à faire avec la question de savoir si telle ou telle chose est « vraie » ou « réelle ». Une fois que la chose est donnée, elle s'impose à la conscience avec un certain degré de force. L'intensité de cette impression comme degré de réalité conduit notre discours, on le verra, à la catégorie kantienne de la qualité et ouvre le rapport entre l'apparence et la réalité.

En revanche, pour répondre à notre question, il faudrait remarquer que la théorie de la représentation chez Brentano nous conduit vers son réalisme. Mais le réalisme de Brentano n'est qu'un réalisme de l'essence. Et il faut toujours rappeler que l'inverse de ce type de réalisme, assez classique, c'est une image de la nature humaine déjà fixée et déterminée. La liberté, au fond, c'est un concept pour les modernes. Le destin d'Ulysse est écrit dans son caractère et sa nature. Saisir une essence veut dire saisir un destin, mais au lieu d'être tragique, la pensée de Brentano est olympique. D'ailleurs, Brentano n'est pas un grec, il appartient à l'âge chrétien et c'est à ce titre qu'il parle d'un optimisme de la raison qui gouverne l'harmonie du monde.⁶¹¹ C'est pourquoi, nous disons que son aristotélisme est allemand : la lecture du livre Z de la *Métaphysique* est tempérée par la théodicée de Leibniz et la plume de Goethe.

⁶¹¹ Cf. BRENTANO, *Optimismus; Übereinstimmende Sätze bei Aristoteles und Leibniz, Vom Unendlichen*, H. Bergmann éd., in. *Horizons of a Philosopher Essays in Honor of David Baumgardt*, H. Minkowski Franck; E. J. Sternglass (dir.), Leiden, E. J. Brill, 1963, p. 34 49.

TROISIÈME PARTIE

APPARENCE ET RÉALITÉ

Pour les éveilles, il y a un monde un et commun. Mais parmi ceux qui dorment, chacun s'en détourne vers le sien propre. HÉRACLITE, fragment cité par PLUTARQUE, *De la superstition*, 3, 166c

Nous pensions savoir ce que c'est sentir, voir, entendre, et ces mots font maintenant problème. Nous sommes invités à revenir aux expériences mêmes qu'ils désignent pour les définir à nouveau
M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*

Il s'agit plutôt de débrouiller un à un une masse de de raisonnements invalides et séduisantes (dus à des erreurs de langage pour la plupart) et de démasquer une grande variété de motifs cachés, tâche qui, dans un sens, nous laissera à notre point de départ. Dans un sens, cependant, nous pourrons espérer apprendre quelque chose de positif sous la forme d'une technique pour résoudre les perplexités philosophiques (certaines catégories de perplexités philosophiques, mais pas le tout de la philosophie) et nous pourrons aussi espérer apprendre quelque chose au sujet de la signification de certains mots (« réalité », « semble », « à l'air », etc.), lesquels sont très intéressants de leur propre droit (tout en étant, philosophiquement parlant, très fuyants). D'ailleurs, il n'y a rien de plus ennuyeux que la répétition constante d'affirmations fausses, et auxquelles manque parfois toute apparence de bon sens. Si nous pouvions en réduire le nombre, cela ferait le plus grand bien.
J. L. AUSTIN, *Le langage de la perception*

PREMIER CHAPITRE
L'ESPRIT ET LE MONDE

§1. *Désir et connaissance*

Il y a des philosophes qui écrivent plusieurs volumes durant leur vie mais qui ne laissent aucune trace après leur disparition. Il y en a d'autres, comme Husserl ou Heidegger, qui aiment écrire beaucoup et qui produisent une sorte d'enchantement autour de leur œuvre donnant du travail à leurs futurs interprètes. Leur œuvre et leur style font leur entrée dans l'histoire de la philosophie comme un coup de canon qui sonne dans la bataille des idées. Il y en a d'autres encore qui durant leur vie ont écrit peu, ayant plus de publications après leur mort que de leur vivant, mais qui, à travers leur enseignement, exercent sur la philosophie une influence profonde, ce sont des philosophes comme Cook Wilson, Austin ou Wittgenstein. Brentano appartient à cette dernière catégorie. Mais, si c'est vrai qu'on reconnaît l'arbre à ses fruits, l'enseignement de Brentano a dû être exceptionnel. Le propre d'une éducation réussie est de provoquer l'affranchissement intellectuel, le départ de l'élève prodigue, chargé des dons qu'il a reçus, vers de terres inconnues. En fait, même si ses élèves étaient souvent en conflit avec leur professeur, il est certain que tous ses élèves ont pris une direction originale et fructueuse. Le début de notre discours a été marqué par l'intentionnalité, mais quel était le véritable enseignement de Brentano?

La célèbre formule d'Aristote Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει... du début du premier livre de la *Métaphysique* (980 a 21) revient souvent dans les écrits de Brentano et accompagne toute sa réflexion⁶¹². Dans la *Conférence sur l'éthique*, en 1889, elle occupe une place particulière. Brentano traduit l'incipit aristotélicien par *Alle Menschen begehren von Natur nach dem Wissen* : « Tous les hommes aspirent, par nature, au savoir ».

⁶¹² Cf. par exemple cf. *UZF*, p.23, *UA*, p.173 (*Mét.* A 1 981b 28); *UmG*, p.137

Au centre, il place la notion d'« aspiration », de désir (*Begehr*). Et il ajoute : « il s'agit d'un plaisir (*Gefallen*) de cette forme supérieure qui est l'analogie de l'évidence dans le domaine du jugement », c'est-à-dire aussi celui de la logique. Le commentaire le plus clair de ce postulat se trouve au début du *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911), un ouvrage consacré à la philosophie d'Aristote qu'il avait publié de son vivant. Il s'agit donc non pas d'une note ou d'un fragment de texte mais bel et bien d'un ouvrage accompli (qu'on peut considérer aussi comme une introduction à la philosophie de Brentano⁶¹³, ou, du moins, à ses principes). Après avoir présenté la vie et l'œuvre du Stagirite, le premier concept de sa philosophie qui y est analysé, est celui de *Weisheit*, la *sophia* (σοφία). Brentano introduit la question de la connaissance (*die Erkenntnis*) par la notion de sagesse. *Weisheit* est la *sapientia* des latins⁶¹⁴. Or, la σοφία est une notion plus vaste que celle de la connaissance. En effet, elle se manifeste dans un acte de connaissance immédiat. « La sagesse, écrit Brentano, consiste dans la connaissance d'une nécessité immédiate et de la connaissance indirecte par la connaissance directe. Dans l'*Étique à Nicomaque*, Aristote exprime cette pensée par les mots : la σοφία est νοῦς καὶ ἐπιστήμη »⁶¹⁵. Il va de soi que l'interprétation de Brentano est, dans ses grandes lignes, identique à celle de Thomas d'Aquin, qui considère que cette conception de la *sapientia* n'est rien d'autre que ce qu'on appellera « philosophie première » ou *métaphysique* et par la suite sera identifié comme théologie. En effet, Brentano considère lui aussi le livre Λ de la *Métaphysique* comme la partie la plus importante des écrits d'Aristote sur les principes de la connaissance, partie qu'à son avis, le philosophe grec a laissée inachevée. Quoi qu'il en soit, alors que Brentano explique à son lecteur ce qu'il entend par σοφία, il introduit la *praktischen Klugheit*, à savoir la *phronesis*, la prudence. Le concept central de la connaissance chez Brentano siège dans la *sophia*, selon la définition qu'en donne Aristote dans le livre VI de l'*Étique à Nicomaque*.⁶¹⁶ Les produits de la *phronesis* ne sont pas

⁶¹³ Cf. L'introduction de CHISHOLM, in *AsW*, 1977, p.VII.

⁶¹⁴ Pour la notion de σοφία cf. Aristote, *Mét.* A 2, et *EE.VI*, 7, 1141, a, 18. Brentano observe: « La connaissance du pourquoi va plus loin que la simple connaissance du que. Parmi ceux qui recherchent le pourquoi, celui qui dépasse les causes prochaines pour atteindre jusqu'à des causes plus lointaines s'élève à un plus haut rang. Au plus haut rang de tous est celui qui arrive à connaître la Cause première, nécessaire par elle-même. On l'a appelé un sage et le nom de sagesse désigne la plus haute de toutes les vertus intellectuelles. Mais est-il vraiment possible aux hommes d'atteindre à cette sagesse ? On doute souvent, non seulement de la possibilité d'expliquer les faits par référence à leur cause première, mais même par leurs causes prochaines, voire de les connaître eux-mêmes de façon sûre. Il faut donc commencer toute théorie de la sagesse par l'examen du scepticisme » dans *PS3*, dictée M 12, 16/11/1915

⁶¹⁵ *AsW*, 22 : « Aie Weisheit bestiau in der Erkenntnis des unmittelbar Notwendigen und der Erklärung des mittelbar Notwendigen aus ihm, was Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* mit den Worten ausdrückt, die σοφία sei νοῦς καὶ ἐπιστήμη »

⁶¹⁶ Cf. O. GIGON, « *Phronesis* und *Sophia* in der Nicomach. Ethik des Aristoteles », in *Schriften zur aristotelischen Ethik*, p. 357-370.

des objets ou des théories, mais plutôt des actions. On dira *des actes*. La règle correcte est formulée par la prudence et elle concerne les circonstances de l'action, tandis que la norme en dessous de laquelle tombe la règle, est saisie et établie par la sagesse (*sophia*).⁶¹⁷ La matière de ces actes est soit intuitive, soit conceptuelle. Le point essentiel est ce rapprochement : νοῦς καὶ ἐπιστήμη. La sagesse est intuition et concept, ou, en d'autres mots : l'intuition est la forme de la connaissance directe, alors que les concepts sont la forme de l'indirect.

La connaissance et l'action sont, chez Brentano, au centre de la relation entre l'esprit et le monde. Le monde colle avec l'esprit dans l'action, l'esprit colle avec le monde dans la connaissance. Mais lorsque le monde et l'esprit tombent dans un rapport de discorde, nous avons alors un résidu de désir. Par contre, lorsque la discorde disparaît, ce qui reste n'est qu'un résidu de croyance⁶¹⁸. La croyance et le désir surgissent lorsque le monde et l'esprit ratent leur rencontre et nous conduisent à la connaissance et à l'action. Il y a connaissance aussi bien dans le domaine de la logique, que de l'éthique. La nature de la connaissance du vrai et du faux et celle du bien et du mal sont, pour Brentano, strictement liées. Cette vision du « bien » et du « vrai » est définie, elle aussi, par l'unité de ces concepts dans un mode opératoire non-aristotélien. Il est important de souligner ce rapport, au début de notre étude, afin de comprendre le discours général de Brentano. Car isoler une partie du tableau, ou en effacer une autre, obscurcit la vision et la compréhension du tout. Ainsi, la question de la nature du bien est symétrique à celle, épistémique, de la connaissance du monde, même si la connaissance morale n'est pas une connaissance du vrai ou du faux, mais plutôt une délibération correcte. Cependant, toutes deux proviennent de l'objet même de notre désir (cf. Λ, 7, 1072 a 29). Leur point commun est la notion de *Richtigkeit*. D'ailleurs, la constitution du discours d'un auteur n'est pas différente de la constitution du monde tel qu'il le conçoit ; elle n'est qu'une simple clause de style ; mais le style est ce qu'il y a de plus propre dans la voix d'un philosophe et le respecter est la condition pour être bien compris. Une pensée, au fond, s'organise comme une langue, et il faut la décrire de la même façon, par une maîtrise systématique et rationnelle. Mais dans la langue il y a aussi l'imprévu, des phénomènes irréguliers et instables, qui néanmoins ne marquent pas la discontinuité, mais plutôt une variation au fil de la continuité discursive: la variation dans la même pensée.

Les écrits recueillis dans l'ouvrage *Kategorienlehre*, par exemple, ne sont que le signe d'une variation dans les coordonnées qu'il avait fixées dès sa jeunesse dans sa dissertation de

⁶¹⁷ Cf. Gauthier- Jolif, II, 2, p. 438 sqq. Cf. aussi GREENWOOD, *Aristotle. Nicomachean Ethics Book Six with Essays, Notes and Translation*, Cambridge 1909, p.16.

⁶¹⁸ Cf. Timothy WILLIAMSON, *Knowledge and its Limits*, OUP, 2000, p.1

1862 sur les diverses acceptions de l'être. Ainsi, là où la plupart des interprètes y voient une fracture, nous y voyons une variation autour du même fil conducteur: l'univocité de l'être.

Ainsi, la question de la nature du bien est symétrique à celle épistémique de la connaissance du monde, même si la connaissance morale n'est pas une connaissance du vrai ou du faux, mais plutôt de la délibération correcte; elles sont cependant, toutes deux, mues par l'objet même de notre acte (cf. *Λ*, 7, 1072 a 29). Les jugements sont vrais ou faux, les sentiments sont justes ou injustes. « L'opposition affective entre l'amour et la haine, correspond, comme je l'ai montré, à l'opposition, sur le plan du jugement, entre l'acceptation et le rejet; on ne trouve rien de tel dans le domaine de la représentation . [...] Les jugements peuvent être vrais ou faux: à la vérité et à la fausseté du jugement correspond, pour l'amour et la haine, l'opposition du juste et de l'injuste »⁶¹⁹. ce « Penser » et « penser correctement », « sentir » et « sentir correctement » n'ont pas la même signification. Le point commun soutenu par les deux formes d'opposition, c'est la notion de *Richtigkeit* (correction, c'est-à-dire le fait d'être correct). Brentano avait déjà commenté les mots d'Aristote dans sa dissertation sur les acceptions multiples de l'être, dans un passage consacré à la vérité :

« 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. »⁶²⁰

La pensée n'est qu'une action intellectuelle, pareille à l'action morale, qui contient en son centre la notion d'harmonie. Mais la notion d'*Übereinstimmung* n'est pas simplement une description suggestive de la mécanique de l'âme humaine. Il s'agit d'une question classique en philosophie, celle du réalisme⁶²¹. « Le but poursuivi par l'une est aussi son objet, tandis

⁶¹⁹ *PS2*, 153/298-299.

⁶²⁰ *MBS*/43

⁶²¹ En fait, nous devons toute l'attention portée à ce concept au livre de Charles TRAVIS, *Les liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Paris, Vrin, 2003, et son analyse de la notion de « to fit » (coller avec, s'accorder à, s'ajuster à, être adéquat ou en concordance) dans le *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, ainsi que la notion de « correctness » (correction, c'est-à-dire le fait d'être correct), qui nous semblent partager un air de famille avec les notions brentaniennes de *Übereinstimmung* et *Richtigkeit*. Ce qui a retenu notre attention, c'est le choix, comme le traducteur B. Ambroise le précise déjà, de rejeter la traduction par « représenter », puisque Travis défend une conception non-représentationaliste. Travis ne souligne pas tant le manque d'une activité quelconque entre les éléments de l'accord par un acte de synthèse de l'entendement, mais plutôt la passivité entre les deux éléments. Il nous semble que cette idée rappelle le modèle aristotélicien de la rencontre passive des formes dans l'âme, modèle même de la théorie de la connaissance brentanienne. Or, même s'il reste un trou impossible à combler entre les deux, il nous semble toutefois qu'il y ait ici un rapprochement possible. (on a tenté de faire une analyse de certains points de contact, cf. Federico BOCCACCINI, Chiara PASTORINI, « Depsicologizzare la psicologia. L'analisi filosofica del mentale tra Brentano e Wittgenstein », *Il canocchiale. Rivista di studi filosofici*, 2-3, 2008, p.111-150.)

que le but poursuivi par l'autre est *la connaissance de son objet* et se trouve par conséquent dans l'esprit lui-même »⁶²². C'est pourquoi, d'après Brentano, le vrai et le faux chez Aristote ne sont pas dans les choses, le bien étant le vrai et le mal le faux, mais dans l'entendement (*Mét.*, E 4, 1027 b 20)⁶²³. C'est le modèle de l'*adequatio*. Par opposition à ce modèle, il formulera sa théorie de l'évidence. A partir de là, on retrouve toute la problématique brentanienne du rapport entre l'esprit et le monde décrit par la nature de la relation. La phénoménologie, en dernière analyse, est une théorie de la connaissance fondée sur la notion de conscience. Elle a tenté, à ses débuts, de faire une analyse correcte du phénomène de l'intentionnalité en terme de notions plus simples comme celle d'acte, d'objet et de contenu. Brentano lui-même, dans ses cours de Vienne, estimait que la conscience n'était pas un phénomène simple mais « complexe et riche de relations ».⁶²⁴ La notion d'intentionnalité se présente donc comme décomposable. Nous avons montré précédemment que cette idée s'appuie sur l'identification erronée entre référence intentionnelle et relation réelle « Cette relation entre pensée et être est certes, comme toute relation, une relation réciproque ».⁶²⁵ « Réciproque » ici, est synonyme de « corrélation », et cette loi dialectique de la corrélation est empruntée d'Aristote. « Tous les relatifs ($\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$) ont leurs corrélatifs: par exemple, l'esclave est dit esclave du maître, et le maître, maître de l'esclave, etc. »⁶²⁶ Et lorsqu'il remarque, que la relation inverse, de l'être à l'esprit, « n'a pas lieu de la même façon que dans la plupart des relations », on saisit ici le fait qu'il vient juste de décrire la référence intentionnelle comme une véritable relation. Le concept central pour nous ici, c'est donc la notion aristotélicienne de $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$. Lorsque, à la fin de sa vie, Brentano reviendra sur la nature de l'*ens rationis*, il nous rappellera sa provenance aristotélicienne :

« Le précurseur de cette théorie, quand il enseigne que dans le cas d'une guérison la santé que procure le médecin préexiste d'une certaine façon dans la pensée de ce médecin, lorsqu'il distingue aussi trois classe de $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$ et qu'à propos de la relation entre le pensant et le pensé il affirme que le second terme de la relation n'est pas réel .»⁶²⁷

Toute la querelle sur les objets intentionnels, la fracture avec l'école, le remaniement de sa pensée, tout trouve ici sa cause première. Au début de son œuvre, Brentano trouve le point de

⁶²² MBS, 43.

⁶²³ « Comme si le bien était le vrai et le mal tout uniment le faux, mais dans l'entendement » (E 4, 1027 b 20)

⁶²⁴ Cf. DP, 10 : « Wir sagten, die Psychognosie suche die Elemente des menschlichen Bewusstsein und ihre Verbindungsweisen zu bestimmen, darin liegt eingeschlossen, dass das Bewusstsein etwas sei, was aus einer Vielheit von Teilen bestehe ».

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ *Cat.* 7, 6 b 28. Cité par Brentano.

⁶²⁷ PS3, 272/379: « Über *ens rationis* », 06/01/1917.

fusion entre l'action et la connaissance dans la figure catégorielle de la relation: la relation à l'objet. C'est sur cette catégorie qu'il trouve la convergence de l'*Ethique*, de la *Métaphysique* et du *De anima*. La relation est le concept opératoire et stratégique de toute son œuvre.

§ 2. Le concept d'objet

Lorsque nous exprimons une pensée par un énoncé, s'il n'y a pas d'erreur. Le contenu de cet énoncé, dès lors, manifeste la chose à laquelle il se réfère, et non pas notre pensée.⁶²⁸ Dans le cas où il présente une erreur, le contenu de notre énoncé manifeste seulement notre opinion et ne peut pas être défini en tant que « contenu réel ». Dans le premier cas, nous avons la science (*episteme*), dans le deuxième, l'opinion (*doxa*). Lorsque nous parlons de façon correcte par rapport au réel, notre langage « manifeste » le réel, ou l'être. Quand nous parlons de façon insensée, ou quand nous disons un mensonge, nous ne manifestons rien, nous nous trompons tout simplement, ou nous trompons celui qui nous entend parler par une illusion des sens. Pourtant, nous disons bien quelque chose. De quelle manière affirmons-nous dès lors, que ce contenu est tout à fait apparent, alors que notre interlocuteur, lui, comprend effectivement ce que nous sommes entraînés de dire? Quel est le critère sûr qui distingue l'apparence de la réalité?

Dans la tradition platonicienne, la distinction entre la réalité et l'apparence, est l'identité du contenu. Le contenu qui est toujours le même n'est que science (*episteme*). Au contraire, le contenu qui change, labile, c'est l'opinion (cf. *Rép.* V, 477 b-478 a). En ce qui concerne l'objet de la connaissance, la *doxa* pour Platon est le signe du monde visible de l'expérience qui est le monde du devenir. Par contre, les idées sont l'objet propre de l'*episteme*, que l'on sait être éternelles et immuables dans le temps (*Phédon* 79a, sq.). *Doxa* et *aletheia*, comme on sait, sont les pôles de la philosophie de Parménide, en se posant, la première, comme dire insensé des mortels à la double tête de qui ne sait rien⁶²⁹, et la deuxième, comme manifestation « solide et ronde »⁶³⁰ de la déesse. Mais l'identité du discours sensé ne coïncide pas avec la correspondance. L'apparence, la fausseté de la *doxa*, est due à son appartenance au domaine « privé » du dire. Il n'est pas question ici de correspondance, mais d'harmonie entre la partie et le tout.

L'apparence des *doxai* ne dépend pas du fait de dire le faux, mais bien du fait de réduire une expression au contenu privé et donc à une pure illusion, c'est-à-dire à une contradiction,

⁶²⁸ Cf. *De Inter.*, 16 a.

⁶²⁹ Cf. SIMPLICIUS, *Phys.* II, 72, 2

⁶³⁰ SEXTUS EMPIRICUS, *Ad. Math.*, VII, 111

parce qu'un langage privé est tout simplement non-être. Lorsque nous exprimons une opinion, nous vivons comme dans un rêve. La langue privée est similaire au monde du sommeil, où il y a une sagesse privée, une connaissance privée, des réglés privées, détachées du réel et de la manifestation de soi du monde. Héraclite l'exprime de façon très élégante dans le fragment que nous avons placé en épigraphe au début de cette troisième partie de notre enquête.

Le critère de distinction entre l'apparence et la réalité n'est donc pas, comme on le dit souvent, l'*adequatio intellectus ad rem*⁶³¹, mais plutôt le critère réside dans l'unité du discours, dans le tout du logos, dans l'être sensé du langage. Le logos, la proportion dans le discours, n'est rien d'autre que l'acte de recueillir la multiplicité dispersée et fugace, dans une unité de signification. Les mots de l'étranger dans le *Sophiste* « Ne semble-t-il pas que nous tenons l'être, dès à présent, assez bien enserré dans notre définition?(trad. Diès) »⁶³² expriment précisément cette image. On peut rendre le verbe περιειληφέναι par « embrasser », comme lorsqu'on prend dans ses bras la personne aimée, mais il peut être traduit aussi bien par « capturer » comme on capture un ennemi avec une chaîne pour le retenir. Il va de soi que les deux significations ne s'excluent pas : si, comme les poètes aiment à chanter, on peut capturer la personne aimée par les chaînes invisibles de l'amour. On sait bien que l'amour et la connaissance chez Platon sont deux notions qui traversent souvent en parallèle, ses dialogues, s'illuminant l'une l'autre. Par contre, dans notre contexte, plus prosaïque, il s'agit du logos, à savoir du discours, le raisonnement, ou aussi la définition conceptuelle. On a saisi (*to grasp* est une traduction possible en anglais pour ce verbe, mais aussi « *contained by* ») l'être en l'encerclant par le concept et, par conséquent, par le langage (περιειληφέναι τῷ λόγῳ). C'est pourquoi le *Sophiste*, entre autres, se présente, en dernière analyse, comme une réflexion radicale sur le sens et le non-sens.⁶³³

Il faut fixer donc la signification d'un nom pour comprendre le rapport entre l'apparence et la réalité, la veille et le sommeil, le vrai et le faux, mais aussi entre la classe de toutes les entités, tant intelligibles que sensibles, aussi bien en changement, qu'immuables. Dans les dernières dictées, Brentano revient sans cesse sur l'interrogation du sens du mot « être » et le problème de l'univocité, pour établir définitivement le concept univoque d'être et les relations réciproques entre ses déterminations, à savoir les catégories. L'unité de la notion de substance

⁶³¹ Cf. *Summa Theol.* I, q. 14, a. 1.

⁶³² PLATON, *Sophiste*, 249 d 3-6, « Τί οὖν; ἄρ' οὐκ ἐπιεικῶς ἤδη φαινόμεθα περιειληφέναι τῷ λόγῳ τὸ ὄν »

⁶³³ Sur le *Sophiste*, on signale simplement trois études pour leur diversité et, de façons différentes, pour leur richesse philosophique: Stanley ROSEN, *Plato's Sophiste. The Dream of Original and Image*, New Haven, London, 1983; Paolo CRIVELLI, *Il "Sofista" di Platone. Non essere, negazione e falsità*, Firenze, 1990; *Études sur le Sophiste de Platon*, publiées sous la direction de P. Aubenque, Napoli, Bibliopolis, 1991.

concerne l'unité du concept d'objet. Il y a ici au centre la question de la *synthèse*. Disons, par exemple, qu'on a juste en face une classe d'objets ayant une unité en commun mais qui ne partagent pas de propriétés essentielles : disons, tous les objets qui sont sur mon bureau. Leur unité commune n'est pas intrinsèque, essentielle, c'est plutôt mon esprit qui « voit » leur unité. Car ils composent une unité par un acte de synthèse posé par un jugement. Dans mon acte de représentation : « les choses sur mon bureau », que je saisis comme une unité objective. Voilà un nouvel objet dans le monde. Cette proposition a la fonction d'un nom, elle nomme quelque chose. Or, ce nouvel objet, en fait, n'existe pas, c'est moi qui l'ai créé. Il est dans ma tête. Ce qui existe au sens véritable du mot c'est ce stylo, ce livre, ces papiers, ce bureau, etc. Les choses sur mon bureau n'ont rien en commun entre eux, sauf l'acte grâce auquel je les recueille (en les embrassant, en les capturant) dans une unité synthétique propositionnelle. Je les « embrasse » par le logos. Cette espèce de synthèse est évidemment arbitraire, c'est un objectité fabriquée par la pensée discursive. Dans ce cas, cet objet n'est pas que le corrélat nécessaire de l'esprit, c'est à dire qu'il n'est pas une chose (*Ding*), mais il est quelque chose qui apparaît comme une chose. Et s'il est une forme de mon esprit et non pas une partie de la réalité, lorsque je formule un jugement par rapport à cette représentation, de type « les choses sur mon bureau ont disparu », on peut se demander si cette proposition est vraie ou fausse? Par rapport à quoi peut-on exactement établir le critère de vérité? Une réponse possible est celle de dire que c'est *un fait* qu'il y avait des chose sur mon bureau qui maintenant ont disparu. C'est la question de l'introduction d'*état de choses* dans la réalité en tant que vérificateurs. Ceci est une stratégie husserlienne. Une autre réponse a un ton plus kantien: la proposition est vraie par rapport aux autres formes ou règles de mon esprit. Le critère de vérité n'est pas fixé qu'uniquement grâce à quelque chose d'externe à l'esprit, mais par la normativité intrinsèque à la conscience. Pour Kant chaque catégorie est une forme de synthèse. On l'a déjà vu, les *Erscheinungen* n'ont aucun ordre, aucune règles. Il accepte l'opinion de Hume selon laquelle ce jugement n'a aucune relation au réel, mais il rattache le jugement à la nécessité interne et constitutive des lois de la raison, par le schématisme. Or, l'unification des apparences a besoin du concept d'objet, mais être-un-objet n'est pas quelque chose d'arbitraire. Que pouvons-nous et que devons-nous unifier, et qu'est-ce que nous ne pouvons pas unifier?⁶³⁴ En d'autres mots, qu'est-ce que nous pouvons penser (en tant qu'objet) ? Cela c'est la question fondamentale posée par Kant. La question du réalisme se

⁶³⁴ Cf. STUMPF, *Psychologie und Erkenntnistheorie* (1891). Ce brillant petit essai de Stumpf est les plus clair parmi les travaux de l'école brentaniennne consacrés au kantisme et il montre de façon décisive, aussi bien les questions soulevées par le brentanisme dans le champ de la théorie de la connaissance, que la nécessité d'une comparaison critique, mais féconde, avec les principes de la théorie de la connaissance de Kant.

montre exactement à ce niveau. Apparemment, la théorie de la connaissance de Brentano aurait pu déblayer la voie husserlienne. En effet, selon certains, le réalisme logique de Meinong et celui phénoménologique du premier Husserl ont leurs racines dans la théorie de la vérité et de l'objet immanent de Brentano. Nous avons déjà exprimé notre idée sur ce point. A notre avis il s'agit d'une interprétation de cette théorie, non d'un développement en continuité. Une interprétation unilatérale. Apparemment, la fracture de Brentano avec son école sur ce point semble nous donner raison. Le geste de Brentano apparaît difficile à comprendre. Il refuse la théorie du jugement de Kant, mais également la théorie des états de choses de Husserl. Il n'accepte pas, non plus, les solutions provenant d'en dehors du monde et de l'esprit, comme les propositions en soi de Bolzano, les objectifs de Meinong, ou les contenus de Marty. Et on peut bien imaginer la même mise en question des notions comme les « pensées » de Frege, les « propositions » de Russell et Moore ou du « *Sachverhalt* » chez Wittgenstein. Quel réalisme y a-t-il donc chez Brentano? La réponse à cette question est le sujet de cette partie de notre enquête. Plusieurs philosophes ont essayé faire une analyse correcte de la notion d'« esprit » par une réduction de ses éléments, en faisant appel à l'idée selon laquelle ce qui peut être analysé, peut bien être expliqué, sans considérer cependant que ce qui ne peut pas être décomposé par l'analyse est premier dans l'ordre de la connaissance. Revenons à mon bureau. Je regarde dans le tiroir. Il y a un couteau. Combien d'objets y-a-t-il dans mon tiroir? Juste un seul, le couteau. Mais, si je fais attention à cet objet, je vois que le couteau a un manche et une lame. Il y a donc deux objets dans le tiroir, le manche d'un couteau et sa lame. Et il y a le couteau aussi. Donc, ça fait trois. En regardant encore une fois, je m'aperçois que la pointe du couteau est très affinée. La pointe, qui est une partie de la lame, est-elle aussi un autre objet dans le tiroir? Certes, il est vrai que je peux détacher le manche de la lame, tandis que je ne peux pas séparer la lame de sa pointe si ce n'est qu'en cassant la lame. Toutefois, je nomme un objet, la lame, et je nomme un autre objet, sa pointe. Existent-elles des pointes de couteau dans le monde? Apparemment, la réponse est positive étant donné que si je peux blesser quelqu'un avec la lame, c'est grâce à sa pointe. Elle a donc un pouvoir de causalité (la cause de la mort de quelqu'un), et la cause est un critère d'existence. Si dès lors, j'essaie de séparer la lame de sa pointe, je dois bien trouver un point limite où la lame se termine et sa pointe commence. Il arrive dès lors quelque chose de bizarre car en partant de la limite de la lame et en cherchant de fixer la limite de la pointe, pour chaque point n de la lame à partir de sa pointe, il est toujours possible avancer d'un point $(n + 1)$: où est donc la véritable fin de la pointe ? En réalité, il n'est pas possible la fixer. On

arrive à une réponse paradoxale : la pointe est un objet infini. On est ainsi entré dans le « labyrinthe du continu », comme Russell avait appelé le problème du continu chez Leibniz. Or, comme on peut le reconnaître, il s'agit là d'une version des paradoxes des sorites, comme le paradoxe du tas de grains.⁶³⁵ Ce type de paradoxe s'appuie sur le raisonnement par récurrence et sur le flou sémantique inhérent aux définitions des mots du langage usuel. En tout cas, à nos yeux, il ne s'agit pas simplement d'une question de sémantique. L'enjeu n'est pas simplement notre usage des mots, mais plutôt notre représentation du réel. Il s'agit ici de notre perception du monde et du rapport entre qualité et quantité d'un objet, par exemple la variation de la couleur ou de la luminosité particulière, et concerne aussi la possibilité de saisir une nuance dans la variation continue d'une couleur pour laquelle je n'ai pas de nom.⁶³⁶

En résumant, si je compte les objets dans ma chambre, je vois qu'il y a des objets finis et

⁶³⁵ Le paradoxe a été formulé au IV^e siècle av. J.-C. par Euboulides, qui fut à la tête de l'École mégarique. Il tend à démontrer l'impossibilité qu'il y a à constituer un tas par l'accumulation de grains.

⁶³⁶ Pour un philosophe comme Russell, ce type de paradoxe met en évidence le laxisme sémantique des définitions dans le langage usuel. On pourrait en déduire que l'on ne peut raisonner sainement hors du cadre des langages formels. Au contraire, selon Hegel (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Logique, Doctrine de l'être, Mesure, § 107-111, en particulier dans l'*Addendum* au § 108), l'argument du sorite, loin d'être simplement « un oiseux bavardage d'école », a une grande importance. Après avoir en effet, opposé les concepts de « qualité » et de « quantité », Hegel voit dans la « mesure » la synthèse en acte de ces deux concepts : l'argument du sorite a ceci de précieux qu'il permet de montrer comment la qualité peut transformer la quantité, et réciproquement. Même s'il s'agit de deux philosophes assez distants l'un de l'autre, dans ce cas-ci, l'opinion de Brentano est plus proche de celle de Hegel que de Russell. La question revient sur le problème de l'intensité de la sensation. On a déjà évoqué la notion de *realitas* et comment cela arrive à Kant en passant par Scot et Descartes. Selon Kant La sensation peut avoir des degrés différents. La dégré 0 est l'absence de sensations, c'est-à-dire la mort. Mais lorsque nous sommes vivants, nous avons plusieurs sensations. Lorsque Kant parle de la réalité de la sensation, il n'entend pas l'existence de la sensation, mais son intensité, en effet son *Realität* concerne la qualité et non pas le mode de l'objet, selon les subdivisions des catégories chez Kant. Lorsqu'on parle de l'intentionnalité de la sensation, on évoque cette dimension qualitative de la sensation connectée à son intensité, qui peut varier dans la quantité (un rouge peut être plus ou moins intense). Cette variation dans la dégré d'intensité de la sensation implique la possibilité pour une qualité d'être mesurée. Mais si on peut mesurer l'intensité d'une sensation, on peut mesurer aussi la force d'impression d'un phénomène psychique. C'est le point de départ chez Herbart pour penser la psychologie comme science, la mesure de l'intensité de la force des phénomènes mentales. Si nous étions seulement des êtres sensibles, pense Kant, en quoi nous serons différents par rapport aux animaux? Mais Aristote est d'avis différent. Tous les animaux, y compris les êtres humains, possèdent une capacité innée de discrimination que « l'on appelle perception sensible ». (*Sec. an.* II, 19, 99 b 35) la différence entre nous et les animaux ne consiste pas dans une capacité conceptuelle qui consiste à maîtriser la sensation, mais de l'acte même de percevoir par une persistance de l'impression sensible qui, dans les animaux supérieurs, permet retenir dans l'âme, après la sensation, l'impression sensible de l'objet. Dans les animaux inférieurs, selon Aristote, la sensation disparaît avec l'objet. C'est précisément le sens de l'*empeiria* chez Aristote, *Sec. An.* II, 19, 100 a 1-6 : « Et quand une telle persistance s'est répétée un grand nombre de fois, une autre distinction dès lors se présente entre ceux chez qui, à partir de la persistance de telles impressions, se forme une notion (le concept), et ceux chez qui la notion ne se forme pas. C'est ainsi que la sensation vient ce que nous appelons le souvenir, et du souvenir plusieurs fois répété d'une même chose vient l'expérience, car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une seule expérience » (Cf. aussi *Mét.* A 1, 980 a 29. « La cause [du fait que nous préférons la vue à toutes les autres sensation] en est que, entre les sensation, c'est elle que au plus haut point acquérir des connaissance et nous donne à voir beaucoup de différences. Par nature donc, les animaux ont la sensation à la naissance; mais, pour les uns, de la sensation... » (cf. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955; H. Cherniss, « Empirische Argumente in Die Naturphilosophie des Aristoteles », in G.A. Seek (dir.). Darmstadt, 1975, p.175-188).

des objets infinis. Il y a des objets matériels, mais aussi des objets immatériels, - que dire de mes pensées?-. Ne sont-elles pas dans la chambre? Et le bruit du train qui passe, lui aussi est dans ma chambre, ou bien est-il en dehors de la chambre? Est-il quelque chose? Pour faire de l'ordre et pouvoir dire combien de choses il y a *réellement* dans ma chambre ou sur mon bureau, j'ai besoin d'une théorie des catégories.

Les catégories et la question du continu sont les enjeux de la dernière philosophie de Brentano, c'est-à-dire qu'il revient de nouveau à cette question de jeunesse, à savoir à la définition du réel enfin circonscrite à celle de *res* ou *Ding*.⁶³⁷

En dernière analyse, la recherche sur le rapport entre concept et intuitions amène un changement : la structure originale n'est plus pensée à partir du rapport entre *logos* et *on*, mais entre la logique et l'esthétique. Maintenant, c'est l'esthétique qui est à la base de la logique. Aux actes de représentation, jugement et des mouvements affectifs correspondent l'esthétique, la logique et l'éthique. Ce geste entraîne la fondation de la logique et de l'éthique sur l'esthétique.⁶³⁸ « Esthétique » ici n'a pas le sens de philosophie de l'art, mais plutôt de théorie de la sensibilité – non pas dans le sens de la sensibilité des sens, mais, en général, de ce qu'on connaît sans le moyen de la discursivité. A nos yeux, le dernier Brentano radicalise la dépendance de la connaissance sur la structure de la perception. « Ce n'est pas parce que nous croyons avec vérité que tu es blanc, que tu es blanc »⁶³⁹, nous lisons dans *Met.* Θ 10, passage que Brentano commente : « L'harmonie ou la disharmonie entre notre pensée et les choses ne changent strictement rien à ce qu'il en est de celles-ci, elles sont indépendantes de notre pensée, qui les laisse intactes ».⁶⁴⁰ Mais le passage d'Aristote ne concerne pas seulement

⁶³⁷ Dans la première traduction italienne de la *Classification des phénomènes psychiques* (1913), le traducteur et ami de Brentano, M. Puglisi ajoute une note sur le concept de « *reale* » : « con la parola *reale* non deve essere qui inteso esistente in realtà. Si può dire benissimo: penso un reale, quando si pensa un uomo, quantunque non sia, e anche quando si pensa un monte d'oro. Reale qui corrisponde al latino *res*. Esso è il concetto più universale, nel quale, come l'Autore pretende, cade tutto ciò che può divenire oggetto. L'Autore differisce chiaramente qui da Aristotele che non credeva, per le sue dieci categorie, a un tale concetto comune, pretendendo per ciascuna il carattere del sommo genere. » p.131. Il faut remarquer que la traduction a été faite du vivant de Brentano et donc probablement Puglisi a ajouté cette note avec l'autorisation de Brentano.

⁶³⁸ Dans ses cours d'esthétique il avait déjà ramener l'esthétique à l'acte de la représentation : « La beauté et la laideur appartiennent tout à fait au champ de la représentation, ni à celui du jugement, ni à celui des sentiments qui peuvent les accompagner. Les fondements de l'esthétique doivent, en conséquence, être cherchés dans les lois du champ des représentations. » in *GE*, « Das Genie » (1892); Cf. aussi « Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung », (1892), in *GE*.

⁶³⁹ Le passage aristotélicien sur la nature du Premier Moteur nous paraît décisif pour comprendre le réalisme qui constitue l'arrière-plan de toute la philosophie de Brentano. En effet, il illustre bien le couple trans-catégoriel *bonum/verum* et l'identification de ces deux concepts en tant qu'objets situés en dehors de la pensée: C'est bien ainsi que se meuvent le désirable et l'intelligible : ils se meuvent sans être mus. « Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible.[...] Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, et non pas le contraire. Le principe, c'est la pensée. Or l'intellect est mu par l'intelligible, et la série positive, la substance des opposés, est intelligible en soi. (Trad. J. Tricot; A, 7, 1072a 26-34).

⁶⁴⁰ *Ibidem*

la vérité d'un jugement, mais aussi le rapport entre la perception et la prédication : ce n'est pas parce que nous *disons* que tu es blanc, que tu es blanc; plutôt nous *disons* que tu es blanc parce que tu es blanc. L'antériorité de l'intuition implique que l'opération de conceptualisation (dont le langage est une forme) est successive à celle perceptive. Ce n'est pas qu'on perçoit les choses qu'on les conceptualise, mais on conceptualise les choses parce que, d'abord, on les perçoit. Penser correctement signifie parler correctement, mais on ne peut pas parler correctement sans regarder comment les choses se manifestent dans leur apparaître. Avant n'importe quelle analyse philosophique, il faut établir davantage ce qui apparaît dans le discours (τιθέναι τὰ φαινόμενα).⁶⁴¹ La dernière bataille de Brentano a été consacrée à établir qu'on ne peut pas parler avec la prétention de faire sens, de quelque chose d'irréel. Pourquoi? Parce que ce qui est simplement une forme n'a pas d'être, même si le langage nous permet d'en parler; et ce qui n'a pas d'être, ne peut pas être intuitionné. Il s'ensuit qu'il manque un concept, si un concept est toujours le concept d'une intuition, et, par conséquent, ce qui n'a pas de concept, est indéfinissable. Pour tout ce qui précède, il faut conclure que l'irréel, en tant que simple forme eidétique, ne peut pas être connu.

⁶⁴¹ L'expression, bien connue, est d'Aristote : « δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, **τιθέντας τὰ φαινόμενα** καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα (EN, VII, 1, 1145 b 2-5) », traduit par Thurot « Il faut donc, comme nous l'avons fait pour les autres qualités ou défauts, commencer par *exposer les faits*, et, après avoir discuté les questions auxquelles ils donnent lieu, faire connaître les opinions communes sur ces passions, ou du moins le plus grand nombre et les principales » ou Tricot : « poser devant nous les faits tels qu'ils apparaissent »; ; Ross : « set the observed facts ». La tradition a retenu que les *phainomena* étaient les faits observables. Il semble cependant qu'Aristote dans ce passage fait correspondre plutôt les notions de φαινόμενα à ἔνδοξα, donc aux opinions communes (cf. par exemple trad. Zanatta : « esporre i punti di vista espressi al riguardo »). Pour ce qui concerne notre interprétation, nous suivons Owen (« *Tithenai ta phainomena* » in *Aristote et les problèmes de méthode*, S. Mansion (éd.), Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1961, p 83–103) qui, dans son célèbre article, fait une distinction entre deux usages de τὰ φαινόμενα chez Aristote; dans la Physique, l'expérience est constituée par des faits livrés par la perception sensible, tandis que dans l'Éthique, dans l'analyse de l'incontinence, il les utilise, selon Owen, dans un sens différent. Les « phénomènes » dont il s'agit sont en effet explicités dans le contexte par les notions de *legomena*, les « opinions courantes », et d'*endoxa*, les « idées admises ». Ils ne sont pas d'ordre sensible, mais de l'ordre du discours, puisqu'il s'agit d'opinions humaines. Ils sont, écrit Owen, « a matter of linguistic usage ». Or, ce que nous intéresse ici, c'est précisément ce double usage à la fois dans un contexte physique et psychique ou moral. Selon Owen, Aristote ne voit pas de contradiction à utiliser le concept de « phénomènes » dans ces deux contextes, car dans ces deux domaines, il exprime le même recours à l'expérience : l'expérience physique est constituée par la rencontre avec des choses sensibles, l'expérience morale par la considération des choses morales, d'ordre psychiques. Il nous semble que l'usage brentanien de « phénomène », à la fois d'ordre psychique et physique, n'est pas trop loin de celui aristotélicien reconsidéré d'après l'interprétation d'Owen.

PERCEPTION ET LANGAGE

§ 1. *Un combat avec la langue*

« *U*ne propriété de la langue, néfaste pour la fiabilité de l'action de penser, est sa propension à créer des noms propres auxquels nul objet ne correspond. (...) Ainsi, une grande part du travail du philosophe consiste — ou devrait du moins consister — en un combat avec la langue ». ⁶⁴² Cette remarque de Frege peut bien illustrer la démarche de travail du dernier Brentano. Ce « combat » contre les fictions (*gegen entia rationis und entia irrealia, sogenannte ideale oder irreal Gegenstände*) commence chez Brentano par une analyse du langage. Pour fixer le référent de la pensée, Brentano abandonne sa première conception des concepts universels « comme couples conceptuels corrélatifs » (*der allgemeinen Begriffe als korrelativer Begriffspaare*) ⁶⁴³, le point de vue selon lequel on pense les *abstracta*, tel que la *rougeur* ou l'*évidence*, comme étant quelque chose de subsistant dans la chose par inhérence (*als etwas in den Dingen Bestehendes*).

Il accuse Aristote d'avoir fait une erreur, sans doute partagée en général, par l'humanité parlante, « lui aussi a succombé, lui qui, en effet, faisant de mainte manière confiance au langage, comme, à mon tour, moi-même à l'égard de sa pensée ». ⁶⁴⁴ De quoi s'agit-il ? On retrouve ici la première formulation de la critique brentanienne du concept de $\pi\rho\omicron\varsigma\ \tau\iota$ et on commence à voir un ordre dans le puzzle brentanien sur l'intentionnalité qui confirme le fil conducteur de notre analyse : « la théorie du couple conceptuel corrélatif résulte d'une analogie avec des parties d'ordre physique. Prenons, par exemple, la queue. « Etre caudé » (*Geschwänztes*) et « avoir eu une queue » (*gehabter Schwanz*) semblent, en l'occurrence, former un couple conceptuel corrélatif. Mais, de même que dans la représentation de la

⁶⁴² FREGE, *Nachgelassene Schriften*, introduction, commente et notes par H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hamburg, 1969; *Écrits posthumes*, trad. sous la direction de P. de Rouilhan et C. Tiercelin, Nîmes, J. Chambon, 1994

⁶⁴³ *WE*, 73/119.: « Grammatikalische Abstrakta als sprachliche Fiktionen », (*Les abstractions grammaticales comme fictions de langage*), extrait d'une lettre à Marty de mars 1901.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

« queue », l'animal est appréhendé d'après une partie corporelle (*physischen Teil*), donc de manière incomplète (*unvollständig*), de même, dans la représentation de la « rougeur » (*Röte*), ce corps est saisi d'après une partie logique (*logischen Teil*). A la seule différence près, que la queue peut exister de manière séparée, et que donc une « queue » et « avoir eu une queue » ne sont pas des concepts identiques, tandis que « rougeur » et « avoir été rouge » (« *Röte* » und « *gehabte Röte* »), le sont. 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 la chose toute entière d'une manière déterminée et partielle (*in unvollkommen bestimmter Weise*) ». ⁶⁴⁵ Dans ce cas, une partie de la chose, le rougeur, serait ainsi représentée par soi-même. Il s'ensuit que les abstractions sont présentes dans la chose comme une partie séparable (*ein Divisiv*). Mais la forme n'existe pas et elle ne peut pas prendre la position du sujet dans la prédication; « il faudrait alors qu'il existât des parties universelles, ce qui n'est pas le cas. Dans les choses, il n'y a rien d'universel. Ce qu'on appelle l'universel en tant que tel, ne se trouve que chez celui qui pense (*in dem Denkenden*) ». Et il précise « 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 vu de la logique, car ils ne nomment pas, au sens où, par exemple, le nom « homme » désigne et, par là, montre que je pense à un homme ». ⁶⁴⁶ Ainsi « parler d'un rouge dans le langage courant, ou, avec Aristote, parler d'un *logos*, d'une *energheia*, d'une *morphé* qui lui seraient échus en tant que rouge et le constitueraient comme rouge, ce serait mal interpréter cette remarquable propriété des concepts universels, que seul l'expérience permet d'expliquer ». ⁶⁴⁷ Dans un lettre à Franz Hillebrand du 21 Mai 1916, Brentano met en relation directe aussi bien la théorie du contenu mental que l'usage impropre du terme « existence », à la théorie des relations chez Aristote lorsqu'il critique la théorie du contenu chez Marty:

« Marty ne voulait en aucun cas nier qu'il existât un usage ordinaire selon lequel nous pouvons dire que si quelqu'un pense à quelque chose, cette chose existe « en tant que pensée par lui » ou « dans son esprit » (*Sein des Dinges im Geist*). Mais il considérait qu'il était nécessaire de mettre en garde contre la confusion de l'« être » qu'une chose est supposée avoir « dans la pensée », avec l'« être » au sens originel. « Être dans l'esprit » c'est simplement « être pensé » (*ein bloßes*

⁶⁴⁵ *Ibidem*, 73-74/119.

⁶⁴⁶ *WE* 78/124.: « Der Name existierend und seine Aquivokation », (*Le terme d'existant et son équivocité*) septembre 1904.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, 74/120. L'expression « als Roten zukomme und es als Rotes konstituieren » est rendu de manière plus claire en anglais par : « which belongs to the thing in so far as the thing red, or which makes it a red thing » (*The True and the Evident*, op. cit. p.64)

Gedachtsein). Ce qui n'existe pas au sens strict ou propre peut être pensé, pourvu qu'il y ait quelqu'un qui y pense. Quant aux relations et les déterminations relatives, Aristote a ouvert la voie pour la distinction, au moyen d'une autre distinction appliquée dans sa théorie des relations. Il divise les relations en trois classes : comparatives, causales et intentionnelles. Des deux premières, il a dit qu'une vraie relation correspond à un vrai corrélatif. Si Caius est plus grand que Titus, alors il existe non seulement le plus grand mais aussi le plus petit. Si une chose cause une autre, alors il existe - au sens premier – non seulement ce qui cause, mais aussi ce qui en est affecté. Mais lorsque quelque chose n'est que pensé, alors le penseur existe au sens strict, mais pas ce dont il pense. Quand Aristote a fait ces distinctions cependant, il ne prit pas en compte ceci : à savoir que non seulement nous comparons les choses du présent avec d'autres de ce même présent, mais nous pouvons aussi comparer des choses qui existent au présent avec des choses qui ont existées dans le passé ou qui existeront dans l'avenir. [...] Notons, de plus, qu'une chose peut être comparée avec quelque chose jugé vrai ou faux, ou qui est espéré ou craint. Par exemple : « les dégâts sont moindres de ce que je pensais ». Une situation similaire se présente lorsqu'on dit que le numéro d'étoiles perceptibles est moins d'un million : ici, on pense, non pas à un million d'objets réels mais à un concept qui a une place bien connue dans notre système décimal. Si la théorie aristotélicienne des relations est développée dans cette direction, la difficulté qui suscita la distinction entre une relation et les déterminations relatives disparaît complètement. ».⁶⁴⁸

Ce qui peut être l'objet d'une représentation, c'est le chat; pas la rougeur du chat. Ni l'existence non plus du chat. (« Existant (au sens propre) n'est pas un nom qui nomme quelque chose, mais signifie simplement « pensé positivement de manière correcte » (*richtig positiv Gedachtes*), « correctement appréhendé » (*richtig Anerkanntnes*) »)⁶⁴⁹. Brentano élargi aussi le champ du rapport entre réel et irréel au temps, au rapport entre présent et passé ou futur.

Or, en ce qui concerne notre propos, ce qui peut être l'objet d'une représentation, c'est la *res*, par la *realitas* de la *res*. Dans la dissertation de 1862, Brentano avait remarqué que les catégories « ne sont rien d'autre que des modes déterminés de l'être, et là où par conséquent un être n'est pas contenu de façon pleine et entière, ce n'est que de façon réductive qu'il appartiendra à une catégorie »⁶⁵⁰, c'est-à-dire que seulement les deux composants fondamentaux de chaque chose, la *matière* et la *forme dans leur unité* « peuvent trouver leur place directement dans la catégorie, tandis que les deux autres ne lui appartiennent que de façon réductive »⁶⁵¹. Brentano fait ici une considération intéressante où l'on peut retrouver la racine de son erreur, lorsqu'il distingue la forme qui, directement portée au niveau de la catégorie, y occupe « une place intermédiaire entre le concept générique d'*ousia* et le tóde

⁶⁴⁸ *Ibidem*, 117-118.(notre traduction).

⁶⁴⁹ *Ibidem*, 75/125.

⁶⁵⁰ *MBS*, 139/ 135.

⁶⁵¹ *Ibidem*

ti [le quelque chose d'indéterminé]». Entre la substance en tant que réel et ce qui n'a pas de détermination, c'est-à-dire ce qui n'est pas un individu, la forme est donc un irréel car elle manque une essence. Or, pour le jeune Brentano, *la forme est une partie physique et non logique de la chose*. Voyons son argument: « Forme » est quelque chose de fréquemment qualifiée d'eîdos et de *tò tí ên ênai*, qui expriment également la généralité.⁶⁵² « Mais on ne doit pas se laisser induire en erreur par cette identité nominale. Vu que c'est la forme qui procure l'être à la chose, en fonction de laquelle elle participe de telle espèce et de telle définition, elle est également appelée eîdos, mais en un sens autre que le sens propre, ce qui vaut non moins pour les noms de *tò tí ên ênai* et de *logos*. La définition des substances corporelles fait certes abstraction de la matière individuelle, mais nullement de la matière universelle du *definitum*. Il est donc clair qu'il faut se garder d'identifier en elles forme et espèce. »⁶⁵³ La question est évoquée par les livres H, 3, et Z, 3 de la *Métaphysique*, au sujet de la définition de *l'ousia* et du concept d'*essence*. Or, Pour Brentano « la forme individuelle n'est pas envisagée autrement que comme matière individuelle et individu composé des deux [Z, 3, 1028 b33]. C'est pourquoi il faut considérer la forme comme une *partie physique*, et non *logique*, de la chose ». ⁶⁵⁴ On rappelle que chez Brentano les parties logiques des choses sont le genre et l'espèce (par exemple le coloré par rapport au rouge, la figure par rapport au cercle), tandis qu'une partie physique est une partie séparable, non seulement dans la pensée, mais aussi dans la réalité.⁶⁵⁵ Il nous semble cependant qu'ici, l'enjeu concerne la notion de « *tò tí ên ênai* », qu'on peut traduire par essence ou essentialité de la chose, c'est-à-dire ce qui forme la *realitas* de la *res*. La question est complexe mais elle mérite ici toute notre attention. Il semble que chez le jeune Brentano, la *realitas* était une partie séparable de la *res*, c'est-à-dire qu'elle pouvait être représentée par l'esprit indépendamment de l'apparaître de l'objet, tandis que, comme on a vu, elle est, par la suite, tout à fait neutralisée selon une stratégie nominaliste, en la réduisant à un simple nom. Pour le dernier Brentano il y a seulement les choses, et ce qui ne peut pas être objet de représentation est un *ens rationis*, et ceci même pour le contenu. Or, si nous avons raison dans notre reconstruction générale, cette manière de penser la quiddité d'une chose n'appartient pas à Aristote (ou en tout cas elle concerne la difficulté d'interprétation des passages du livre Z sur l'essence, et il s'agit donc d'une manière d'interpréter l'essentialisme aristotélicien). C'est plutôt ici, une question qui s'insère dans la tradition de l'essentialisme avicennien. Pour Avicenne, l'essence est neutre par rapport aussi

⁶⁵² *Ibidem*

⁶⁵³ *Ibidem*, 140/135-136.

⁶⁵⁴ *Ibidem*

⁶⁵⁵ Cf. *LRU*, 232

bien à l'être, qu'au non-être, ce qu'on appelle la doctrine avicennienne de l'« indifférence de l'essence »⁶⁵⁶, par là, en tirant une ligne, on peut retrouver le prodrome conceptuel de la théorie meinongienne de l'*Aussersein*. On confirme par conséquent notre enquête sur cette présence silencieuse de platonisme chez le jeune Brentano et qui reste comme une trace, dans la tradition de l'école. Or, la *realitas* n'est pas une *res*, « elle correspond pourtant à une réalité, c'est-à-dire à une détermination unitaire et consistante, susceptible d'être appréhendée objectivement par l'esprit (l'*entitas quidditativa* que la philosophie allemande classique rendra par *Wesenheit*, essence ou mieux essentialité) ».⁶⁵⁷ C'est précisément ce qui arrivera avec la doctrine de l'objet immanent comme contenu du jugement. Il nous semble que c'est exactement ici où se situe le tournant brentanien, dans sa réponse négative à cette indifférence à l'effectivité de l'essence, qu'il avait d'abord assumée et ensuite, rejetée. En effet, « ainsi entendue, la réalité se sépare radicalement de l'*ens rationis* et loin de se confondre purement et simplement avec la *res* »⁶⁵⁸. Selon donc une tripartition où il y a dans le monde les choses, les réalités et les entités de raison, simplement des noms. Le contenu du jugement sera identifié avec la catégorie ontologique de la *realitas*. En revanche, le dernier Brentano refuse aussi bien l'indifférence de la *realitas*, que la *proprietas individui*, l'*haecceitas* scotiste, car l'individualité est insaisissable, comme on a vu à travers notre analyse sur l'intuition. Aussi bien la *realitas* que la *formalitas (ultima realitas entis)* de la chose se manifestant donc simplement en tant que noms. Le rapport entre théorie des relations, intentionnalité et question d'essence, était déjà anticipé dans l'édition de 1911 de la *Psychologie*, lorsque Brentano introduit le risque de contradiction quand on affirme l'existence positive d'une relation. « “Titus est plus grand que ne le croit Caius”. Il n'y a pas ici de véritable rapport de grandeur, bien qu'il y ait cependant une autre sorte de relation comparative entre la grandeur et le jugement qu'on porte sur elle. On voit facilement qu'il s'agit là d'une forme originale de la relation. Kant a dit quelque part que cent thalers effectivement réels ne valent pas un thaler de plus que cent thalers pensés. Mais la vérité, c'est que cent thalers pensés valent non pas seulement un thaler, mais bien cent thalers de moins que cent thalers effectivement réels, qu'ils ne constituent aucune somme d'argent et qu'ils n'existent d'aucune façon. Ils n'entrent donc avec cent thalers effectivement réels dans aucune relation de grandeur du type de celles qui lient de vraies sommes d'argent, relation d'égalité, de plus grand à plus petit, ou de plus petit à plus grand»⁶⁵⁹. Comme on sait bien,

⁶⁵⁶ Cf. DE LIBERA, *L'art de généralité. Théories de l'abstraction*. Paris, Aubier, 1999, p. 505-509.

⁶⁵⁷ COURTINE, « Realitas », in *Vocabulaire des philosophies* .., op. cit.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *PS2, 136/287*: « Le rapport psychiques dans sa différence avec la relation proprement dite »,

Kant évoque l'argument des cent thalers dans la *Dialectique transcendantale*, Livre II, chap. 3 (« L'idéal de la raison pure, 4e section »), où il réfute la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Or, il est exclu qu'ici Brentano cite ce célèbre exemple de Kant pour rejeter l'idée que l'être n'est pas un prédicat réel de l'objet, car sur ce point il est tout à fait en accord avec Kant, comme le cours sur la preuve de l'existence de Dieu le montre. Ce que Brentano conteste, probablement, chez Kant, c'est la mise en relation du réel (la signification de l'objet) et l'irréel (la signification du concept). Pour Kant la chose réelle ne contient rien de plus que ce qui est simplement possible. L'argument de Kant se fonde sur la structure de la prédication catégoriale « S est P ». L'enjeu est encore une fois la *realitas* de la *res* : « le terme de *réalité*, qui dans le concept de la chose a une toute autre tonalité que celui d'*existence* dans le concept de prédicat, ne résout rien », on confond dans la proposition « Dieu est », le prédicat logique avec le prédicat réel (c'est-à-dire avec la détermination d'une chose) (A 598/ B626; AK III, 401) ». Sauf que pour Kant, une proposition du type « A est », c'est une proposition synthétique : « Par rapport à la réalité en effet, l'objet n'est pas simplement contenu de manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans qu'à la faveur de cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers dont j'avais la pensée, soient le moins du monde augmentés » (A599/B 627; AK III, 403). Or Kant affirme que l'être est position, l'existence est position absolue. Brentano dirait plutôt que l'objet de la représentation est position, tandis que l'existence est position absolue, car on ne peut pas séparer l'être de la chose, de son existence, sans faire un usage impropre de l'« être ». Toutefois, Kant a commis l'erreur, selon Brentano, de reconnaître la nature de cette proposition en tant que synthétique, alors que la fonction de la copule n'est pas celle de lier deux concepts, (dans ce cas, ce serait une fonction impossible à réaliser, entraînant l'impossibilité d'une preuve ontologique), mais de poser l'objet directement dans la conscience et non pas en référence à mon concept. Kant a donc deux thèses:

a)- L'être n'est pas un prédicat réel

b)- Toute proposition existentielle est une proposition synthétique de type particulier

Brentano accepte la thèse (a), mais il rejette la thèse (b). Au centre de la thèse (a) on doit situer la définition du concept de réalité. Affirmer que « quelque chose est » ne signifie pas affirmer qu'il existe effectivement, mais plutôt qu'il est réel. Or, selon Kant, l'existence n'est pas une partie de la *res*, elle n'appartient pas aux déterminations du concept. En revanche, *Realität* signifie ici ce qui appartient à la *res*. Comme on voit, le sens de « chose », *res*, de

Kant à Brentano, est assez différent. L'argument des cents thalers a comme prémisses que par *res* on ne doit pas penser une chose existante, mais quelque chose qui peut être pensé. Lorsqu'on demande « qu'est-ce que c'est? », la réponse à une cette question nous donne la *res*. Dans une affirmation du type « A est » on met directement l'objet en rapport à l'entendement, à savoir la position simple. Si, en revanche, je veux affirmer l'existence, je dois mettre en connexion l'objet avec la perception (« quel que soit ce que notre concept d'un objet puisse bien contenir, et de quelque ampleur que soit ce contenu, il nous faut pourtant sortir du concept pour attribuer à ce qu'il contient de l'existence » (A 601/B629; AK III, 404). Dans le premier cas, j'ai une synthèse prédicative, dans le deuxième, une synthèse existentielle. Cette dernière est ce que Kant appelle la position absolue. Or, la relation de synthèse s'ajoute à la chose d'après une faculté cognitive, à savoir la perception. Cela signifie que c'est moi, par ma faculté cognitive, qui ajoute quelque chose à la *Sache*, à sa réalité, et ce "quelque chose", c'est ma pensée de la chose. La chose maintenant est posée dans une relation épistémique par le jugement. Le réel est maintenant légitimé comme *effectif*. Mais, selon Brentano, il n'y a pas de trace d'activité synthétique dans les propositions existentielles, puisqu'elles sont jugements thétiques. Kant doit séparer de manière préalable l'essence (la *realitas*) de la *res* de son existence, mais il commet ainsi la même erreur que Thomas d'Aquin.⁶⁶⁰ La position de Brentano à cet égard est radicale: non seulement toute proposition existentielle n'est pas un acte de synthèse entre concept de l'objet (les cent thalers réels) et la signification du concept (les cent thalers possibles), mais toutes les propositions catégoriques ne sont pas synthétiques. Juger, ce n'est pas du tout un acte synthétique. L'essence du jugement ne consiste donc pas dans un « je pense » (je mets en relation les concepts entre eux et avec les objets), mais dans un « je pose ». L'acte de juger est par conséquent un acte thétique. Il nous semble, en revanche, que dans ce cas Kant a mal choisi son exemple pour illustrer l'impossibilité d'une preuve de l'existence de l'essence, car l'argent n'existe pas si non par convention, il est donc toujours une possibilité. Qu'est ce que l'argent réel? Si j'ai cent thalers dans ma poche et, après un naufrage, je me trouve dans un île où il y a une population qui ne connaît ni le système monétaire, ni la réalité du thaler, je n'ai dans ma poche, ni les cent thalers réels, ni les possibles. Ce que j'ai dans ma poche n'est qu'un simple tas de pièces de métal. Je dois attribuer une valeur à ces petites pièces et lorsque j'attribue une valeur, je

⁶⁶⁰ « Ueber die Entstehung der irrigen Lehre von den *entia irrealia* », *WE*, 162: « Mais sans doute n'aurais-je pas été amené à cette thèse, n'en eussé-je pas eu la confirmation dans un passage de Thomas D'Aquin que je considérais alors comme mon maître. Thomas a cette curieuse doctrine, tout à fait étrangère à Aristote, que les choses sont constituées d'*essentia* et d'*existentia* – pour les Choses créées et non pas pour Dieu. Dans le cas de Dieu, *essentia* et *existentia* sont identiques. ».

suis dans une relation psychique avec l'objet. Maintenant la pièce de métal est devenue « quelque chose » avec une signification. Et cette signification est possible seulement s'il y a un système de règle communes acceptées. Au fond, l'argent se comporte comme une langue. Le langage, l'argent, les nombres, ils se comportent tous de la même façon, ils existent tous dans un système de corrélation entre le réel et l'irréel. De ce point de vue Brentano a donc raison de le critiquer, car il n'y a rien de plus intentionnel que l'argent. Enfin, il s'agit d'un problème de relation entre les mots et les choses.

Au modèle kantien, Brentano répond avec les modes de la représentations : lorsque j'affirme que « Dieu existe », je n'ai rien dit sur l'objet Dieu, mais j'ai dit quelque chose sur ma façon de penser cet objet en tant qu'existant. Je pense Dieu de manière existante. Le jugement dit quelque chose sur le sujet, non pas sur l'objet. C'est pourquoi maintenant il affirme que ce n'est pas une relation, parce qu'elle se réfère exclusivement à la façon qu'a le sujet de considérer la chose. L'intentionnalité est donc une propriété monadique de la pensée. Je pense la chose, soit en mode direct, soit en mode latéral. En tout cas, ce qui est désormais central est le mode de penser la chose. La chose pour soi-même n'a pas de variations dans son être. Brentano va ainsi pouvoir réduire les énoncés du type : « Je crois que X est », « je pense que X implique Y », « il est nécessaire que P », « il est impossible que Q » à la forme : « je pense X existant »; « je pense XY de manière impliquante », « je pense P de manière nécessaire »; « je pense Q de manière impossible » selon une théorie adverbialiste. (« « 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 plein »⁶⁶¹). Or, lorsque ce type de description s'applique aux verbes mentaux ou émotifs, on peut lui reconnaître un certain intérêt, ou, en tout cas, cela explique le tournant réiste comme une recherche d'une épistémologie fondée sur la priorité de la première personne, geste tout à fait cohérent dans l'économie de la pensée de Brentano. En effet, dans ce cas, je ne décris pas (ou plus) l'objet ou sa propriété, mais je décris la manière d'apparaître de l'objet à ma conscience. Mais lorsqu'on applique cette règle générale aux verbes de perception comme « voir », « écouter », l'effet est, d'un point de vue conceptuel, discutabile et on peut se demander si cette théorie nous donne une description correcte de la réalité. Quand je dis « la rose est rouge », il est peu admissible que j'entends dire par cela: je vois rougement la rose. Notre idée, en fait, c'est que chez Brentano ce type de théorie s'applique seulement aux verbes strictement mentaux.⁶⁶² En effet,

⁶⁶¹ USE, 124

⁶⁶² L'adverbialisme utilisé dans la description d'expériences visuelles, selon lequel ces expériences ne sont rien

il n'y a aucune raison d'appliquer cette règle à la perception des choses, car, comme Brentano remarque, la substance et l'accident « sont des concepts qui, en tant que tels, ne sont pas relatifs à quelqu'un qui pense ». C'est pourquoi Brentano transforme la proposition « la rose est rouge » par « la rose est une chose rouge », et « il y a de la rougeur » (*Es gibt Röte*) par « Il y a quelque chose de rouge » (*Es gibt ein Rotes*).⁶⁶³

d'autre que des modifications du sujet, peut être caractérisé par des adverbes spécialisés qui spécifient de quelle manière un sujet peut être visuellement affecté. Par exemple, si on voit une tomate rouge, on est affecté de façon rouge, rouge-ment, ou de façon ronde, ronde-ment. L'expérience visuelle, seule, ainsi, n'a pas même comme objectif de présenter des objets ou leurs propriétés à un sujet. Il n'y a donc pas de conditions de précision associées à de telles expériences. De ce point de vue, être trompé par ses sens, c'est finir par avoir une fausse croyance causée par son expérience. (Pour une discussion plus approfondie sur l'adverbialisme, cf. C. J. Ducasse, « Moore's 'The Refutation of Idealism,' » in P. Schlipp (éd.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Evanston, 1942, (IL) Northwestern Press; Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press 1957; M. Tye, « The Adverbial Approach of Visual Experience », *Philosophical Review*, 93, 1984, p.195–226; W. Sellars, « The Adverbial Theory of the Objects of Perception » *Metaphilosophy*, 6, 144–60, 1975. Et pour une discussion critique, cf. F. Jackson, *Perception: A Representative Theory*, Cambridge, CUP 1977). Proprement dit, il faut noter que, tant que la thèse de fond de l'adverbialisme est que les expériences sont les modifications ou propriétés du sujet, l'adverbialisme laisse ouvert la question de savoir si les expériences peuvent être examinées quant à leur précision. Vu comme cette thèse est énoncée, être affecté de façon F, pourrait être une façon de représenter que quelque chose est F. Historiquement, la raison principale pour soutenir l'adverbialisme était de réfuter la conception comme acte-objet de l'expérience, selon laquelle les expériences sont structurées par un acte de prise de conscience d'une part, and d'un objet de prise de conscience de l'autre. Les premières formulations de ce point de vue, présentaient les expériences comme ne pouvant pas être examinées quant à leur précision.

⁶⁶³ *WE*, 125. Dans un note dictée de Brentano à Kraus au paragraphe 28, qui n'est pas traduit dans l'édition française, on peut lire : « Substance et accident n'indiquent pas ce qui est relatif à quelqu'un qui pense. Si l'expression « un existant », au sens logique, pouvait être pensé comme un nom logique, alors elle désignerait quelque chose de relatif au fait de penser. Car elle indique qu'il y a quelque chose d'objectivement lié à la personne adressée aussi bien qu'à celui qui parle, vu que chacun est entraîné de penser de façon affirmative. « Existant » se réfère à cette relation entre la chose, celui qui parle et la personne à qui l'on parle. Les termes de "substance" et d'"accident" ne se réfèrent pas à cette relation. Ce serait une bonne chose que de faire une étude autour de la question suivante concernant les mots que nous utilisons pour indiquer les relations entre les parties d'un collectif: ces mots, sont-ils des noms logiques, ou simplement des noms grammaticaux indiquant quelque nom logique du collectif lui-même par lequel ils peuvent être remplacés en vue d'un usage différent sans que la signification en soi altérée ? De même que la phrase « il y a du rouge » peut être remplacée par « il y a quelque chose de rouge » sans que le sens en soit altéré, de même "ceci va avec cela" peut être remplacé par « ces deux sont joints » », in *WE*, 190, n.84.

CHAPITRE QUATRE

LE CONTINU

§1. *La question du psychologisme*

A la fin du XIXe siècle, Frege et Husserl ont mis en question le psychologisme, c'est-à-dire l'idée que le rôle de la logique dans la théorie de la connaissance est indissociablement lié aux lois de la psychologie. Même si Husserl n'attribue jamais explicitement cette idée à Brentano, par la suite, la théorie brentanienne de la logique a été soupçonnée de psychologisme, si bien que Brentano a dû s'en défendre dans l'essai *Du psychologisme*, en rejetant l'idée selon laquelle la validité logique du jugement dépend d'un sujet pensant⁶⁶⁴. Toutefois, le nom de Brentano, surtout parmi les logiciens, est aujourd'hui encore, associé à l'idée que la logique doit être fondée sur la psychologie, étant donné qu'il affirme dans les leçons sur la logique qu'elle n'est pas une science mais un art, définissant la logique comme un « art du jugement » [*die Kunst des Urteilens*] donnant ainsi une idée ambiguë de la logique.⁶⁶⁵

Psychologisme est un mot qui, à force d'être répété, comme le mot 'capitalisme', encourt le risque que plus personne ne le comprenne. Le psychologisme a été le véritable relativisme dans la logique et la théorie de la connaissance au tournant du XXème siècle. Par le mot Psychologisme, on le sait, généralement on veut dire le mouvement apparu en Allemagne entre le XIXème et le XXème siècle et qui a trouvé chez Husserl et Frege ses plus vigoureux opposants. Dans son introduction au volume *Philosophy, Psychology and Psychologism*, Dale Jacquette introduit le recueil d'études critiques et historiques consacrées au « psychological turn » du siècle passé avec la figure d'un *shibboleth* philosophique : « The very term 'psychologism' has become a philosophical shibboleth, an expression by which warring factions identify comrades and distinguish foes, like the ancient Israelites when they asked

⁶⁶⁴ « Von der Psychologismus », *PS2*, 179-182/316-318.

⁶⁶⁵ *LRU*, 1/186

unfamiliar persons they encountered to pronounce this harmless word for a sheaf of grain ». ⁶⁶⁶ Selon le philosophe américain, « psychologism is not a branch of psychological science, but a philosophical ideology based on psychology. » ⁶⁶⁷; et « the rise of antipsychologism is a chapter of philosophical rhetoric ». ⁶⁶⁸

Toutefois cette action rhétorique a fait basculer la philosophie au début du XXème siècle. En effet, on peut dire que le *Psychologismusstreit* est à l'origine aussi bien de la phénoménologie, que de la philosophie analytique. La conséquence de cette bataille a été l'interdiction pour la philosophie de se mélanger avec la psychologie en tout ce qui concerne l'épistémologie et la théorie de la connaissance. Aujourd'hui, le travail des sciences cognitives semble avoir renversé de nouveau le rapport. En fait, de façon similaire à notre époque, la philosophie allemande du XIXème siècle a été secouée par le débat entre le naturalisme et l'anti-naturalisme. Mais, tout au contraire de ce qu'on peut croire aujourd'hui, le psychologisme n'était pas, au départ, un mauvais mot. Sous l'emprise de la fascination pour les empiristes britanniques, comme John Locke, George Berkeley, David Hume et J. Stuart Mill, le psychologisme en Allemagne, par exemple chez Fries ou Beneke, peut être considéré comme une tentative de naturaliser l'épistémologie, la métaphysique et la logique au moyen de la psychologie. Cette opération, comme cela a été bien documenté par Herbert Schnadelbach dans son ouvrage *Philosophy in Germany 1831-1933*, rencontrait le plus large consensus dans les universités et orientait aussi la politique de la recherche académique. ⁶⁶⁹ Ses opposants, comme Husserl et Frege, étaient au début, plutôt isolés dans leur campagne d'aversion. ⁶⁷⁰ Faisons toutefois une précision qui sera importante pour la suite de notre discours: même si le psychologisme coïncide en partie avec l'empirisme, il s'agit d'une transformation interne au kantisme qui est accentué par son rapport à Locke et Hume plus qu'à Wolff et Leibniz. De façon similaire, on peut même dire parallèle, en ce qui concerne Frege, l'indépendance du concept de la psychologie est déjà présente chez Lotze. Hans Sluga a retenu dans plusieurs articles, le nom de Frege comme faisant partie de la tradition kantienne. Il a en particulier souligné la dépendance de son maître, H. Lotze, à l'égard de

⁶⁶⁶ Jacquette (éd.), *Philosophy, Psychology, and Psychologism: Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*, Springer, 2003, p.5.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p.1.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p.2

⁶⁶⁹ H. SCHNADELBACH, *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge, 1984 (

⁶⁷⁰ Ce n'est pas ici mon intention de reconstruire tout le débat, qui a été très bien fait dans l'ouvrage de M. KUSCH. Pour ce qui concerne le point de vue sociologique de la philosophie, voir le traitement plutôt complet de la question in M. KUSCH, *Psychologism*, Routledge. Sur le Psychologisme comme question philosophique dans l'histoire de la philosophie allemande v. MATTHIAS RATH, *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Verlag Karl Alber Freiburg/Munchen, 1994

Kant pour certaines de ses thèses.⁶⁷¹

Il reconnaît chez Lotze deux points repris par l'élève: la nature atomistique de la réalité et le concept de validité (*Geltung*). Le premier aurait inspiré à Frege le principe de compositionnalité, et le deuxième, le concept de *Geltung*, qui retrouve, dans la *Logik* de Lotze, un rôle central, aurait porté l'attention de Frege sur l'antipsychologisme. En effet, Lotze dans le troisième livre de sa *Logik*, consacré aux idées platoniciennes, a soutenu que la pensée n'est pas réductible au processus par lequel nous capturons les idées. Or, selon Lotze (1) les contenus de la pensée sont tout à fait indépendants des actes subjectifs de la pensée et (2) l'indépendance de tels contenus n'est pas une indépendance ontologique mais a le sens de la validité logique, de la *Geltung*. Les contenus de la pensée sont donc des formes indépendantes du sujet, bien qu'ils n'existent pas, ils ont, ou non, une validité. Le platonisme et le transcendantalisme de Frege donc seraient déjà *in nuce* contenus dans la *Logik* de son maître. Les nouvelles notions d'être-vrai et d'être-faux comme valeurs de vérité employées chez Frege, selon Sluga, sont anticipées par la notion lotzienne de validité.⁶⁷²

Contre l'idée présumée d'une chute de Brentano dans le psychologisme, j'ai l'intention de montrer par ma contribution, qu'une telle théorie ne peut pas lui être attribuée. Au contraire, sa théorie de la connaissance manifeste une tendance opposée, c'est-à-dire anti-psychologiste. Il s'agit, évidemment, d'expliquer en quel sens on parle de psychologisme. La difficulté, pour clarifier la position de Brentano, tient au fait que sa théorie de la connaissance rapproche étroitement la logique de l'analyse psychologique. Du reste pour Brentano, le dernier des modernes, la logique est une logique épistémologique, c'est un *organon* et non un *canon* de l'entendement ; de cette manière, elle est susceptible d'étendre notre connaissance.

Je crois que la clarification de cette question gagnera à être replacée dans le cadre d'une réflexion sur la certitude de la connaissance en relation avec le savoir subjectif. D'une façon générale, on peut d'ailleurs dire que ce thème renvoie à l'horizon cartésien qui a influencé sa vie durant, la réflexion de Brentano aussi bien contre le scepticisme que contre le

⁶⁷¹ cf. Hans SLUGA, « Frege and the rise of analytic philosophy, *Inquiry* », 18, 1975, p.471-87; *Frege as rationalist*, in M. Sehn (éd) *Studies on Frege*, 1976, p.27-47; *Frege's alleged Realism*, *Inquiry* 80, 1977, p.227-42; et dans sa monographie, Id., *Gottlob Frege*, Routledge, 1980.

⁶⁷² DUMMETT a répondu à cette relativisation historique du génie de Frege en plusieurs occasions (« Objectivity and Reality in Lotze and Frege », in *Frege and others philosophers*, et ensuite in Id. *The interpretation of Frege's philosophy*). Selon Dummett l'erreur de Sluga est de comparer la notion d'objectivité chez Frege avec celle de *Wirklichkeit* chez Lotze. En réalité, les deux philosophes visent deux choses différentes. L'usage chez Lotze des termes d'*objektiv* et *wirklich* souvent se superpose : par l'adjectif *wirklich*, on comprend, en allemand, les objets physiques (que Dummett traduit en anglais par « actual » ou « real »). Au contraire, Frege maintient la distinction entre les deux notions, attribuant au premier (objektiv-objectif) une fonction entièrement neuve. L'usage de la notion d'objectivité ne peut pas être détaché de celle de sens (*Sinn*), qui permet à la *Bedeutung* d'être la référence d'un nom plutôt que d'un autre. De façon générale, ce qui permet à un concept d'être le concept de telle chose est justement le *Sinn*.

subjectivisme. Ce qui m'intéresse plus particulièrement, c'est la question de savoir comment quelque chose de subjectif comme une pensée, peut avoir une objectivité et par conséquent ce qui, dans la connexion entre les pensées, fait d'une inférence un quelque chose qui se réfère au monde ou à des parties du monde, d'une façon qui détermine la validité de l'inférence même.

§2. *La validité logique*

Le fait que Brentano ait engagé un mouvement de retour à un modèle de philosophie rigoureuse n'est absolument pas négligeable, c'est au contraire le nœud autour duquel s'articulent tous ses efforts pour élever la philosophie au rang de savoir rigoureux et objectif et sur lesquels le soupçon de psychologisme jette injustement une ombre. D'abord, il sera utile d'observer qu'un des premiers à avoir attribué indûment cette faute à Brentano a été Friedrich Ueberweg (1826-1871), qui affirme, dans le second volume de son ouvrage *Geschichte der Philosophie* (1897) que Brentano est le fondateur du psychologisme – idée reprise et développée ensuite par Theodor Lipps (1851-1914), toujours selon Ueberweg. Toutefois Carl Stumpf (1848-1936), dans son article intitulé "Psychologie et théorie de la connaissance" (1892)⁶⁷³, nous informe que Johan Eduard Erdmann (1805-1892) fut en réalité le premier à introduire le terme en philosophie, et c'est dans ce sens que Husserl le reprend dans ses *Prolégomènes à la logique pure*. Il renvoie précisément dans sa note à l'article de Stumpf pour l'emploi de ce terme⁶⁷⁴.

En outre, il faut ajouter que cette interprétation erronée s'explique en partie par une note de Husserl au sujet du sommeil psychologue dans lequel était encore plongée sa *Philosophie de l'arithmétique* – sommeil psychologue dont l'aurait réveillé la recension critique de Frege. L'objet de notre intervention n'est pas d'établir si la *Philosophie de l'arithmétique* est un texte psychologue, ni dans quelle mesure Frege a réveillé Husserl de son sommeil

⁶⁷³ Carl Stumpf, « Psychologie und Erkenntnistheorie », *Abhandlungen der k. bayer. Akad. d. Wiss.*, München, volume XIX, pp.465-516.

⁶⁷⁴ LU, *Prolégomènes* § 18; tr. fr. p.57 n.1. J. E. Erdmann utilise ce terme dans son ouvrage *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1870) pour définir la philosophie de F. E. Beneke. Le psychologisme est un mouvement né en Allemagne suite à la relecture de la première critique de Kant par Beneke et Jakob Friedrich Fries (1773-1843) et qui, avant Husserl et Frege, avait trouvé déjà en Johann Friedrich Herbart (1776-1841) son premier critique. Une autre source remarquable du psychologisme allemand est l'ouvrage « A System of Logic » de Mill. Sur l'héritage de la philosophie kantienne par rapport au problème de la fondation d'une psychologie scientifique, voir l'ouvrage de Stefano Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, op. cit.; pour une reconstruction du débat sur le psychologisme depuis Frege et Husserl, voir Martin. Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London/New York, Routledge, 1995.

psychologiste. Le fait est que beaucoup ont vu dans cette assertion une accusation indirecte dirigée contre Brentano, dont la première philosophie de Husserl s'était fortement inspirée. On laissera de côté la tentation de rapprocher la position de Frege et Husserl et celle de Brentano. On doit, au contraire, se concentrer sur la signification de la « relation logique » dans l'œuvre même de Brentano.

L'analyse de la structure du jugement ainsi que la distinction entre *contenu* et *objet* devraient nous permettre de clarifier comment il faut entendre l'anti-psychologisme de Brentano et de quelle façon cette question implique le problème de la validité logique d'une pensée. Brentano soutient également l'autonomie de la logique par rapport à la psychologie génétique, mais son anti-psychologisme est bien distinct de celui de Husserl ou de Frege. Brentano a développé sa philosophie de l'esprit et sa théorie de la connaissance parallèlement à sa logique, mais en évitant tout autant l'apriorisme husserlien des formes de pensée en général, que le platonisme de Frege. Par contre, si on peut dire que l'anti-psychologisme du premier Brentano s'appuie sur l'indépendance du contenu du jugement (*Urteilsinhalt*) par rapport au sujet, (il est donc une chose en tant qu'objet), dans la dernière phase de son travail philosophique, il refuse de considérer ces contenus en tant que choses, et il les rejette de sa théorie de la connaissance. En revanche, il reprend une notion de sujet (*Urteilenden*) assez problématique et controversée. Dès lors, on peut se demander si une pensée correcte est quelque chose de valide indépendamment de celui qui la pense. En d'autres termes, si celui qui juge n'existait pas dans le monde, un jugement vrai existerait-il en soi? Je n'ai pas une réponse nette à cette question, je me contenterai de montrer dans ma contribution qu'une philosophie du sujet n'est pas nécessairement synonyme de subjectivisme ni de psychologisme.

Brentano clarifie ouvertement sa position vis-à-vis du psychologisme à trois moments : dans sa correspondance avec Husserl dans sa lettre du 9 janvier 1905 et celle du 30 avril de la même année⁶⁷⁵, dans la dictée « *Du psychologisme* » et celle posthume du 20 novembre 1914 intitulée « Le problème de l'existence des contenus et l'*adequatio rei et intellectus* », texte central pour nous puisqu'il associe le problème de la validité objective de la connaissance avec sa dernière théorie de la vérité⁶⁷⁶. Dans « *Du psychologisme* », Brentano distingue trois acceptions différentes de ce terme : dans un premier sens, le psychologisme est synonyme de subjectivisme. Cette position conteste la validité universelle de la connaissance. Elle est

⁶⁷⁵ Les lettres à Husserl ont été publiées comme appendice I dans WE Sur le problème de la validité objective de la connaissance on peut voir aussi la lettre de Brentano à Hugo Bergmann du 30 juillet 1907, in « Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann », *Philosophy and Phenomenological Research*, 7, 1946, p.96.

⁶⁷⁶ WE, 152-159

entièrement rejetée par Brentano.

Dans un deuxième sens, le psychologisme doit être entendu comme la théorie selon laquelle il n'y a de connaissance que là où il y a un jugement, et si le jugement est un phénomène psychique, alors la psychologie vaut comme théorie de la connaissance. Cette deuxième définition est toutefois trop vaste : des philosophies très différentes peuvent relever de cette acception. Comment la phénoménologie elle-même pourrait-elle manquer de tomber sous cette deuxième définition? Si le jugement n'est pas un phénomène mental, que peut-il bien être? En réalité cette définition laisse de côté la distinction entre le jugement et son contenu, entre l'acte et son objet. Le véritable psychologue est celui qui ne distingue pas entre un jugement et son contenu puisqu'il les traite tous deux comme des phénomènes mentaux. Dans ce sens, Brentano n'est pas un psychologue.

La troisième définition, qui vient avant la deuxième dans le texte de Brentano, est une de ses prémisses. Elle est plus complexe et nécessite une analyse plus fine. Un psychologue serait celui qui soutiendrait que la réalisation concrète de chaque jugement dépend des conditions empiriques du sujet qui juge. Or, étant donné telles ou telles conditions, même si la validité du jugement n'en dépend pas, il reste, quoi qu'il en soit, le fait qu'elles doivent être prises en considération. Il faut noter toutefois que quand Brentano se réfère aux conditions empiriques du sujet, ce ne sont jamais celles du sujet contingent, mais celles d'un sujet entendu sur un mode universel. C'est le sujet universel qui juge et qui connaît, et non pas le sujet empirique contingent.

En effet, il écrit à Husserl dans sa lettre du 9 janvier 1905 qu'il s'accorde avec lui pour réfuter toute théorie qui détruirait le concept de connaissance ou de vérité. Brentano estime toutefois que Husserl commet une erreur en pensant que la psychologie ne peut pas défendre cette position, comme si la psychologie ne nous permettait d'atteindre aucune vérité, aucune connaissance fondée.

Selon Brentano un jugement évident, qu'il soit logique ou psychologique, est un jugement vrai, et la certitude de cette vérité est acquise quand ce jugement est immédiatement évident. Le contenu de celui qui juge, c'est-à-dire de celui qui exprime un jugement, est indépendant de l'organisation cérébrale particulière qu'il peut avoir au moment où il formule ce jugement. C'est-à-dire qu'il est indépendant des conditions empiriques du sujet. Dans la même lettre, Brentano exprime quelques observations critiques au sujet de l'idée husserlienne de logique pure. La logique s'occupe des objets de la raison et de leur combinaison. Selon Husserl, ceux-ci appartiennent à la philosophie et ne reposent en aucune

manière sur notre connaissance psychologique.

La logique pure d'Husserl, celle que Brentano appelle la « logique théorique » concerne l'évidence de la vérité en soi, non pas l'évidence pour nous. Sur ce point, Brentano reconnaît l'enseignement de Bolzano et son influence sur son ancien élève. Il n'est aucunement nécessaire, selon Brentano, d'introduire une entité telle que la « vérité en soi », pas plus que des « propositions en soi ». Brentano réaffirme ainsi son nominalisme strict : il n'y a que des individus particuliers qui jugent, et ces individus ne jugent que sur le mode de l'évidence⁶⁷⁷.

Brentano identifie clairement ici les vérités et les propositions en soi à des *entia rationis*. Toutefois, il faut rappeler que pour Bolzano ces entités ne se trouvent ni dans l'esprit, ni à l'extérieur de l'esprit. Il est important de souligner cependant que sur ce point Brentano se démarque de Bolzano de manière assez nette. On les confond trop souvent sous la dénomination commune de pères de la philosophie autrichienne. Il faut en réalité bien distinguer la perspective bolzanienne, qui sera aussi celle de Twardowski, de Husserl et de Meinong, de celle de Brentano, du moins en ce qui concerne la métaphysique des objets. Il faut par ailleurs ajouter que pour Bolzano, comme pour Brentano, et comme déjà pour Aristote, seules les choses existent au sens propre du mot. Bolzano n'est pas moins nominaliste que Brentano. Le problème de Bolzano ne porte pas sur l'existence des choses, mais sur le type de choses que nous sommes susceptibles de penser. C'est la réponse à cette question qui distingue Brentano de Bolzano : chez Brentano le domaine du pensable est régulé par le principe de non-contradiction, de telle sorte que les objets contradictoires sont impensables, tandis que le champ du pensable de Bolzano est plus large et embrasse aussi le contradictoire. Brentano est, comme Leibniz, un admirateur de Suárez. Il en accentue la posture nominaliste et tend, sur le plan ontologique, à pulvériser la réalité en un ensemble d'individus et d'agrégats, et à considérer les entités abstraites comme de pures *entia rationis*. Si les deux philosophes s'accordent sur ce point, Bolzano, pour sa part, adopte un point de vue platonisant au sujet des représentations, des propositions et des vérités en soi : tandis que les représentations et les propositions simples sont ce qui est pensé actuellement et relèvent de ce fait de la psychologie, le règne de l'en soi possède une réalité indépendante du temps et de l'acte de la pensée, de sorte que sa validité repose sur quelque chose d'éternel, idée qui a fasciné Husserl le mathématicien. Ce cadre platonisant est radicalement inacceptable pour Brentano. On trouve clairement exprimé ce rejet dans la dictée sur le psychologisme.

⁶⁷⁷ Il faut remarquer que l'idée d'évidence chez Brentano s'articule entre la réfutation de la position représentée par l'axe Bolzano-Husserl, c'est-à-dire l'évidence de la logique pure ou de réalisme logique, et la réfutation de l'évidence comme un fait subjectif, par exemple chez Sigwart.

Brentano écrit:

« 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 correspond hors de l'esprit à une 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 vérité »⁶⁷⁸

À quoi se réfère exactement Brentano? Pourquoi l'abolition des *irrealia* abolirait-elle l'unité de la vérité? Et, on pourrait retourner la question, et se demander pourquoi l'existence des *entia rationis* devrait être nécessaire pour garantir la vérité ?

Parce que l'unité du jugement subsiste dans la mesure où le jugement vrai correspond à quelque chose d'extérieur à l'esprit. On le rappelle, dans le cas d'un jugement qui porte sur quelque chose qui n'existe pas, par exemple un centaure, il n'est pas nécessaire pour que le jugement soit vrai, que le centaure existe dans le monde, mais il est nécessaire qu'il existe un fait négatif, c'est-à-dire le non-être du centaure. Le jugement « le centaure n'est pas » est vrai parce que *de fait*, le non-être du centaure est effectivement réel. Ce qu'il faut observer, c'est que ce qui est nié, ce n'est pas l'objet centaure mais l'existence du centaure, c'est-à-dire le contenu du jugement. Dans ce cas, souligne Brentano, on commet l'erreur d'assimiler des contenus (c'est-à-dire l'existence ou la non-existence d'une représentation) à des objets: l'objet et le contenu d'une représentation sont deux choses distinguées. La vérité, affirme Brentano, n'a pas besoin de faits extérieurs au jugement, qu'il soit positifs ou négatifs. Elle est dans l'esprit, et n'a donc pas besoin de sortir du jugement pour chercher des faits positifs susceptibles de correspondre au jugement parce que, au sens strict, les faits n'existent pas. Ceux qui ont soutenu cette idée – la critique s'adresse avant tout à Meinong – ont cru que s'il est vrai qu'il y a un arbre, alors la validité du jugement dépend du fait qu'existe non pas l'arbre, c'est-à-dire l'objet, mais l'être de l'arbre, étant donné que le non-être de l'arbre n'existe pas. Mais en réalité le non-être du centaure n'existe pas plus que l'être de l'arbre.

La question n'est donc pas de savoir si tel ou tel objet existe ou pas – le centaure, la licorne, le carré rond – mais l'existence du contenu du jugement. Dans ce cas on parlera de représentation sans contenu, plutôt que de représentation sans objet. Quand Brentano présente l'hypothèse d'existence d'actes sans objet, c'est-à-dire d'actes non-intentionnels, il

⁶⁷⁸ PS2, 180/317.

ne le fait pas dans le but de distinguer les représentations vides des représentations pleines, comme si les représentations vides étaient un cas singulier de représentation. Brentano rejette tout court la possibilité d'existence des actes sans contenu car de telles représentations ne sont pas de véritables représentations. Tous les actes sont toujours intentionnels, ils ont toujours un contenu, sans exception. Il y a donc seulement des représentations avec un contenu, même si elles sont privées d'objet de référence⁶⁷⁹.

On affirme ou on nie un contenu, et non pas l'objet de la représentation. Je pourrais en réalité, bien sûr, imaginer un centaure. Brentano n'a jamais nié que l'on puisse se représenter des objets inexistantes.

Mais que se passe-t-il quand ces contenus sont des *irrealia*, des *possibilia* ou des *impossibilia*? De tels contenus sont-ils eux aussi indépendants? Dans la mesure où Brentano semble soutenir dans ses écrits sur la métaphysique de la dernière période, que seules existent les *realia* et que ces objets sont les seuls objets de pensée, il est légitime de se demander comment nous pouvons être certains de la validité d'un jugement, puisque celle-ci ne semble dépendre que de celui qui pense, en reconnaissant sa propre existence et celle des objets, sur un mode oblique. Et s'il n'existe aucun être pensant, n'existe-t-il pas non plus aucun jugement vrai? S'il en est ainsi, alors le sujet sera quand même universel mais non nécessaire, et les vérités que celui qui pense pourrait atteindre seront toujours contingentes. Dans ce sens le psychologisme apparaît comme une conséquence de la position du dernier Brentano, et le sujet brentanien peut au mieux garantir l'universalité, mais non la nécessité de ses jugements. Si nous acceptons cette idée, c'est-à-dire le fait que nous pouvons constituer une pensée sans sujet qui pense, nous sommes obligés d'admettre quelque chose de similaire dans le cas d'un saut sans personne qui saute, un savoir sans personne qui sait⁶⁸⁰.

Si d'un côté, le subjectivisme physicaliste est réfuté, d'un autre côté Brentano semble accepter la dépendance ontologique des pensées vis-à-vis du sujet qui pense, une nouvelle version de la loi de dépendance du jugement par rapport à la représentation. Mais ce faisant Brentano réintroduit une notion de *subjectum* assez forte, car si la pensée est un acte, alors il n'y a pas d'acte sans *subjecta*. Pour avancer dans notre réflexion, rappelons ici rapidement l'argument de Kant contre la permanence de la substance : le critère de la substantialité est la permanence, or il ne se trouve aucune permanence dans les phénomènes du sens interne, mais

⁶⁷⁹ Sur la possibilité d'actes représentatifs vides, Husserl et les représentations sans objets on renvoi encore une fois à Benoist, *La représentation vide*, Paris, P.U.F., 2003.

⁶⁸⁰ C'est le même type d'objection que Hobbes avait adressé à Descartes. Hobbes observe : « Qu'y a-t-il donc qui soit distingué de ma pensée ? Qu'y a-t-il que l'on puisse dire être séparé de moi-même ? ». Cf. *Méditations métaphysiques*, Troisièmes objections ; objection troisième à la seconde méditation.

au contraire seulement une succession subjective. Donc, selon Kant, la matière est la seule substance admissible, et la permanence est purement et simplement le schéma de la substance. Ce qui m'intéresse ici n'est pas de critiquer Kant, mais d'utiliser cette critique kantienne pour introduire le problème de l'unité de la conscience que j'appellerai le « continu psychologique ». En effet, si nous concevons les actes, ou les pensées, comme des événements internes contingents, il nous manque l'unité qui en fait quelque chose d'objectif, ce qui nous fait retomber dans le subjectivisme. Rappelons que pour Brentano, la représentation, les jugements et les mouvements affectifs sont des actes qui se réfèrent sur un mode différent au même objet, sans que cela implique que l'esprit soit quelque chose de différent d'instant en instant. Mais qu'est-ce que cette unité que nous donne la validité d'une pensée ? Je crois que la réponse à cette question est à chercher encore une fois dans la notion de continu.

Il faut diviser le problème en deux parties. La première partie est une réponse à une série de questions strictement liées: quel type de relation constitue une relation de validité logique ? quand Brentano parle du fait de « penser correctement », qu'entend-il précisément par cette expression ? Par rapport à quoi une pensée est-elle correcte ? Dans quelle mesure la notion de vérité dans le sens d'évidence est-elle impliquée dans la notion de validité ?

La seconde partie est consacrée à l'analyse du continu dans le champ psychologique et répond à la question : qu'est-ce qu'un jugement ? Quel type d'entités est impliqué dans la formation du jugement ? Quel type de relation y a-t-il entre le jugement et la représentation ? Il faut détacher d'une part, un problème épistémologique de la justification d'une croyance ou d'un jugement correct et d'autre part, le problème de l'origine du jugement.

En ce qui concerne la première question sur la nature de la relation logique, on peut trouver une première précision dans une note de la dictée sur le psychologisme, dans laquelle Brentano ajoute que selon lui la validité logique d'un jugement ne doit pas être confondue avec sa nécessité causale, c'est-à-dire que les lois de la logique ne sont pas les lois de la nature, et que les relations entre les concepts ne sont pas des relations causales. Il faut distinguer donc entre causes et raisons.

Voici en effet ce qu'écrit Brentano:

« Il se trouve encore aujourd'hui des psychologues pour méconnaître le caractère propre de l'évidence, et pour confondre la validité logique et la nécessité génétique d'une pensée, soit chez l'individu, soit pour l'ensemble du genre humain. (*Die logische Gültigkeit mit der genetischen Notwendigkeit eines Gedenkens*) Pour ma part, du moins, dans mes cours aussi bien que dans mes écrits, j'ai toujours distingué de la façon la plus catégorique entre la légitimité au sens de la nécessité naturelle et au sens

de la correction logique. Ni avant moi, ni après moi, personne, même Husserl, n'a affirmé cette distinction avec plus d'énergie »(*Gesetzmässigkeit im Sinne der natürlichen Notwendigkeit und im Sinne der Korrektheit einer Betätigung immer aufs Bestimmteste unterschieden.*)⁶⁸¹

Gesetzmässigkeit est ici traduit par légitimité, je proposerais de traduire par « conformité à la loi ». Il faut distinguer deux acceptions de la conformité à la loi : (1) la conformité à la loi comme nécessité naturelle et (2) la conformité à la loi entendue comme la validité d'une activité mentale. Le premier sens retombe dans le psychologisme, dans une forme de naturalisme largement critiqué par Husserl, mais pas le deuxième sens. Dans ce deuxième sens, la "*Korrektheit*" est identique au "*richtigen Urteil*", au jugement correct, qui est le critère de la validité d'une pensée.

Dans le premier sens, la relation logique est confondue avec la relation de cause à effet, dans laquelle P implique Q est identifié à P cause Q. Brentano réfute cette idée à plusieurs reprises. Par exemple dans la première dictée en appendice à l'édition de 1911 de la *Psychologie* où il distingue entre la relation proprement dite et le rapport psychique. On sait que la référence mentale n'est pas une relation mais une quasi-relation dans laquelle se manifeste quelque chose de quasi-relatif (*relativlich*). Toute activité psychique apparaît comme un rapport.

Brentano, écrit :

« Ce qui vaut pour les rapports de similitude et de dissemblance vaut aussi pour tout rapport de cause et d'effet. Pour constituer un tel rapport il faut poser la double existence de la cause et de l'effet. La cause efficiente n'opère qu'aussi longtemps que l'effet opéré en subit l'action. Toute opération effective suppose un contact dans le temps. [...] Il en va tout autrement dans le cas du rapport psychique. Pour qu'il y ait pensée, il faut qu'il y ait un sujet pensant : mais il n'est pas nécessaire le moins du monde, que l'objet pensé existe réellement⁶⁸².

La relation de cause à effets est donc une relation au sens propre, mais non la relation entre les pensées et les choses. Par conséquent, cette dernière ne peut être associée ou réduite à la première. Brentano revient sur cette analyse de la relation de causalité dans une série de dictées de janvier 1914 dans sa *Théorie des catégories*, dans la partie dédiée aux relations: « Sur le concept de cause efficiente », « La relation temporelle entre la cause et l'effet », et dans « La relation temporelle dans la cause et l'autoconservation »⁶⁸³.

Il faut établir un premier point : la validité logique d'une pensée ne relève donc pas d'une

⁶⁸¹ PS3, 181, n./317, n.

⁶⁸² PS3, 133-134 / 285-286.

⁶⁸³ *Kat.* : « Vom Begriff der wirkenden Ursache », « Das zeitliche Verhältnis von Wirkendem und Gewirktem » (23.I.1914), « Vom Zeitverhältnis beim Wirken und von der Selbsterhaltung » (25.I.1914).

nécessité naturelle, mais idéale. Brentano ne semble aucunement vouloir renoncer pour autant à la validité universelle et nécessaire des jugements, puisqu'il soutient que cette idéalité logique repose sur "la particularité de l'évidence" Mais comment faut-il comprendre cette "validité de l'activité psychique"? Quand un jugement est-il valide?

Certainement pas quand tel ou tel croit qu'il est vrai, ni quand il en est intimement convaincu ou persuadé, car ce serait donner à la proposition un sens subjectif, ce qui n'est pas la volonté de Brentano. Une pensée valide, qu'elle soit logique ou psychologique, a une validité indépendante de l'acte de celui qui juge, même si son existence dépend de lui. D'ailleurs, l'idée d'une psychologie descriptive, c'est-à-dire non psychologue, découle précisément de la possibilité de décrire des lois immuables de l'activité psychique qui fassent abstraction de l'analyse des événements mentaux singuliers mais dessinent au contraire une *characteristica universalis* de la sphère mentale destinée à fonder la psychologie scientifique de Brentano. Brentano explicite cette idée dans la lettre à Kraus citée dans l'introduction de l'éditeur à la *Psychologie* de 1874⁶⁸⁴, mais aussi dans les leçons viennoises de psychologie descriptive, où il affirme que « la psychologie détermine les éléments de la conscience humaine et la façon dont nous les connaissons », en accord avec l'idée selon laquelle la conscience est entièrement constituée de parties⁶⁸⁵.

Pour répondre à notre question, il faut maintenant nous pencher sur la nature du jugement et son rapport avec la représentation, en prenant l'exemple du caractère négatif des jugements universels, car ceux-ci sont indépendants du sujet. Les jugements universels négatifs délimitent le champ de toute représentation possible. Rappelons que le rôle de la représentation est de donner au jugement sa propre matière. D'un côté, l'évidence du jugement assertorique dépend totalement de l'existence, qui constitue la prise de position affirmative vis-à-vis de la représentation (A est). D'un autre côté, l'évidence du jugement apodictique est le tribunal de l'imagination, si l'on peut dire: cette évidence sanctionne l'impossibilité de l'existence de certaines représentations noétiques, ou connexions attributives. La connaissance apodictique repose sur la forme de l'intuition interne, ou dans le vocabulaire de Brentano, de la perception interne (*innere Wahrnehmung*). La caractéristique de la connaissance apodictique est d'être a priori, et ces vérités, comme le rappelle Kraus dans l'introduction à la *Psychologie*, sont des *vérités de raison*. La caractéristique de ce type de jugement est qu'ils sont des jugements négatifs et, comme tels, ils ne postulent aucun être. Or, comme on sait, la négation pour Brentano ne se manifeste qu'au niveau du jugement, car

⁶⁸⁴ PS 1, p. XVII.

⁶⁸⁵ DP, 1..

les représentations ne sont ni positives ni négatives. Pour Brentano, contrairement à Frege, les valeurs de vérité doivent trouver leur propre raison dans notre capacité à formuler des jugements opposés. Le fait d'affirmer ou de nier fait partie de la nature même du jugement.

Toutefois, cela pose un problème: si les *abstracta*, comme par exemple l'état de choses P, sont toutes des non-choses, comme vient de l'affirmer Brentano, alors leur négation se manifeste au niveau de la représentation et non du jugement. Autrement dit, il semble que, pour pouvoir refuser la représentation négative de P dans l'acte de juger, il faut d'abord admettre la possibilité de se représenter un non-P. La thèse de la simplicité de la représentation ne permet pas de rendre compte de ce genre de cas de figure. C'est ce qui arrive d'un point de vue psychologique quand on affirme, par exemple, qu'il est impossible qu'existe quelque chose comme des non-P.

On peut exprimer ceci sous la forme d'une proposition universelle affirmative:

a) Tout ce qui existe sont des choses

Ce qui à travers la réforme brentanienne des formes catégoriques devient: b) Il n'existe pas quelque chose comme des non-choses

Ce type de jugement assertorique négatif peut être converti en jugement apodictique sous la forme:

c) Il n'est pas possible que quelque chose soit une non-chose

On voit clairement dans le point (c) que le concept de non-chose n'est pas un jugement, mais une représentation négative qui est réfutée de manière apodictique dans le jugement. Dans ce cas le contenu du jugement apodictique est négatif. Mais d'où provient l'intuition d'une non-chose? Quelle est l'origine de ce concept? L'évidence peut-elle vraiment se fonder sur le refus de quelque chose de négatif? Le jugement peut-il porter sur une matière négative? Si oui, alors il faut accepter que la négation se manifeste déjà au niveau de la représentation, ce que la théorie brentanienne de la représentation refuse. En outre, dans plusieurs écrits, Brentano refuse que les *negativa* puissent avoir une intuition correspondante, y compris sur le plan noétique. Ce problème se pose tout particulièrement dans la théorie du jugement double, exposée dans l'appendice IX au second volume de la *Psychologie*, et qui est censée clarifier ce que Brentano entend par « pensée correcte », c'est-à-dire ce qu'il entend par « penser correctement »⁶⁸⁶. Sur ce point, Brentano veut mettre en cause la théorie des objectifs de Meinong. Il considère la distinction entre l'objet (*Objekt*) et le contenu du jugement

⁶⁸⁶ « Von den wahren und fiktiven Objekten », in *PS* 3, 158-172/302-312.

(*Urteilsinhalt*) comme erronée, comme on l'a vu. Il considère qu'il est impossible de traiter les contenus comme des objets, a fortiori s'il s'agit de contenus négatifs. Celui qui prend le contenu du jugement comme le non-être de A fait, selon Brentano, un usage impropre du mot « exister ». Brentano écrit : « Il ne peut s'agir d'accord positif avec une chose proprement dite que dans le cas de jugement affirmatifs au mode présent [*modus praesens*], tandis qu'il suffit, pour le jugement négatif au mode présent [*modus praesens*] qu'il n'y ait pas de désaccord, comme ce serait par exemple le cas si l'on niait l'existence du centaure, et que le centaure existât effectivement et proprement ». Les contenus n'existent pas au sens strict, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas devenir des objets, et inversement, aucun objet ne peut constituer le tout d'un contenu. Selon Brentano, quand nous nions l'existence d'un contenu, nous ne le nions pas au sens propre, comme si c'était une chose. Ce qui nous doit intéresser ici c'est la question suivante: celui qui nie l'existence d'une non-chose juge-t-il sur un mode correct?

Si, comme le remarque Chisholm, l'existence est chez Brentano le critère de la validité, non seulement dans la théorie du jugement mais aussi dans son éthique en ce qui concerne les émotions, alors nous devons accepter le non-être de A comme quelque chose d'effectivement réel, c'est-à-dire son non-être comme vrai et son être comme faux⁶⁸⁷. Nous avons vu que la théorie du jugement double trouve une première résolution de ce problème par la distinction entre une première partie du jugement où l'on reconnaît affirmativement le sujet, et une seconde partie où celui qui juge attribue, ou n'attribue pas, une propriété au sujet. Dans ce cas, donc, nous n'avons plus de représentations négatives, mais la négation de l'attribution d'un prédicat au sujet. La négation reste donc toujours une propriété du jugement. (C'est une chose que de nier A, c'en est une autre que d'affirmer non-A).

En réalité, écrit Brentano, pour être précis, « il faudrait dire que nous nions l'existence de la chose que désigne le mot contenu, de la même façon que des mots comme “de” ou “mais” ne désignent aucune chose ». Quand donc, nous nions l'existence du centaure, nous sommes en réalité entraîné de nier que le mot « centaure » ait quelque référence que ce soit.

Nous avons établi le second point: l'évidence est le premier critère de la validité, non pas l'existence. Les jugements évidents sont des jugements apodictiques négatifs, et donc l'évidence est liée au phénomène de la négation. Mais il y a une différence entre l'acte de nier et la chose négative.

Dès lors, pour éviter la thèse selon laquelle il pourrait y avoir des représentations vraies

⁶⁸⁷ Cf. par exemple, CHISHOLM, *Brentano and Meinong Studies*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1982; *Brentano and Intrinsic Value*, op. cit.

ou fausses, selon qu'elles représentent une chose ou une non-chose, la stratégie de Brentano consiste à traiter les représentations des non-choses comme de simples fonctions linguistiques. Ce faisant, Brentano tend à fragiliser sa thèse de la polarité du jugement, et avec elle le critère de distinction entre le champ de la représentation et celui du jugement. De la même façon la représentation brentanienne de la conscience selon trois modes de référence mentale, que nous avons déjà évoqués, est mise en cause. Il est possible de démêler ce nœud en donnant une autre interprétation de la relation entre les niveaux de la représentation et celui du jugement, qui se réfère de diverses façons à l'objet. En réalité, le critère de distinction entre les deux modes de référence intentionnelle n'est pas le fait de nier ou d'affirmer, d'accepter ou de réfuter. Cela était sans doute vrai au moment de la publication du premier volume de la *Psychologie*, mais, comme il l'écrit plus tard en 1903 dans sa dictée « *Sur la nature de la représentation* » :

Sous le concept de *nous* j'ai trouvé unifiés la représentation et le jugement, sans avoir soumis le concept de représentation en soi et pour soi à une critique approfondie, je l'ai laissé de côté comme quelque chose qui ne participe en aucune manière de l'acte de reconnaître, ni de celui de refuser⁶⁸⁸

Brentano ressent donc le besoin de concentrer son analyse sur le concept de représentation. Cela le conduira à remanier sa notion de référence intentionnelle pour la restreindre aux *realia*. La solution en ce qui concerne la représentation des non-choses est trouvée dans la différence entre *privativa* et *negativa* à l'intérieur de la sphère des *entia rationis*. Cette distinction est exposée de façon plus claire dans l'essai sur *l'Ens rationis* du 6 janvier 1917, où Brentano établit le rapport entre les *irrealia* et le continu⁶⁸⁹. Le problème de la négation a conduit Brentano à réformer sa notion de la représentation, en la déclinant sur des modes temporels. Notamment sur le mode du continu temporel. L'être en tant que vrai n'"est" que dans la mesure où est réel ce qui ne naît ni ne meurt, n'a ni commencement ni fin. Le temporel, selon Brentano, c'est le réel en tant que tel, et celui-ci ne peut être pensé sans relation de continuité. Pour comprendre ce passage, il faut souligner que de ce point de vue la négation est liée au problème des représentations vides et, en général, au rapport entre l'esprit et le monde extérieur. Ce point met en cause l'empirisme de Brentano et sa théorie de la connaissance: le paradoxe des objets inexistantes consiste à dire que, lorsque nous percevons, ou nous affirmons, l'existence de quelque chose dans le monde qui n'existe pas, il y a un paradoxe qui concerne le rapport de la représentation en général au réel et qui concerne le problème de l'illusion. Le paradoxe peut être ainsi formulé : je me représente bien quelque

⁶⁸⁸ « Von der Natur der Vorstellung », J. Brandl (éd.), in *Conceptus*, Volume 21, 53/54, 1987, pp. 25-31.

⁶⁸⁹ « Vom ens rationis », Appendice XVII, *PS3*, 238-277/357-382.

chose lorsque je me représente que cette chose n'existe pas⁶⁹⁰. Pour proposer une théorie qui développe des conséquences cohérentes à partir de ce paradoxe-là, dans lequel je vois un x qui n'est pas un x , ou je vois un x que n'est pas, Brentano part d'une théorie de la négation. Par conséquent, l'acte de percevoir et l'acte de juger sont respectivement distincts et les actes de percevoir et de sentir appartiennent au niveau de la représentation. A la différence de Kant, qui considère que, pour percevoir, il faut juger, Brentano soutient l'idée que le jugement a exactement, le même contenu que la perception puisque il s'appuie sur une représentation. Mais la perception ne s'exprime pas complètement dans le jugement. L'idée de Brentano est que le sujet est soumis à une genèse de ses représentations et que la perception précède la forme des inférences. Toutefois, nos inférences ne sont pas subjectives car il y a des lois a priori qui gouvernent nos connaissances, soit internes soit externes : par exemple les lois de la continuité temporelle⁶⁹¹. Si l'on substitue au mot "temporel" le mot "chose", il s'ensuit que la pensée se réfère toujours à ce qui est temporel, c'est-à-dire à ce qui subsiste maintenant. Si pour le premier Brentano une représentation n'est ni vraie ni fausse, car elle est neutre quant à l'existence, le dernier Brentano, au contraire, soutient que seules les choses réelles sont représentables, c'est-à-dire les choses qui sont ici et maintenant. L'existence temporelle *modus praesens* devient alors le critère de la pensabilité de l'objet.

La véritable nouveauté, à mon avis, tient dans le fait que le rôle premier dans la théorie de la connaissance est désormais largement assigné à la représentation, laquelle se présente comme unité minimale cognitive, par opposition à la ligne kantienne qui ne reconnaît cette unité qu'au jugement. Ceci introduit la différence temporelle comme différence modale de l'acte, et avec elle le problème du contenu psychologique. Mais que signifie cette réforme du champ de la représentation? Tout d'abord, que la représentation ne se donne pas de façon neutre, comme quelque chose d'inerte, mais contient des différences modales. En ce qui concerne les sensations, il admet avoir commis une erreur, car dans les sensations intervient le caractère de la reconnaissance. Elles n'appartiennent donc plus au champ de la représentation, mais à celui du jugement. En ce qui concerne les représentations conceptuelles, Brentano distingue entre représentations conceptuelles intuitives et représentations conceptuelles attributives⁶⁹².

⁶⁹⁰ C'est un problème classique dans la littérature de théorie de la connaissance qui remonte au problème de la différence entre l'être et l'apparence. Par exemple, cf. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1989.

⁶⁹¹ Les recherches sur la continuité et le temps sont contenues dans son ouvrage posthume RZK (*Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, S. Körner et R.M. Chisholm édés. Hamburg, Meiner verlag, 1976.)

⁶⁹² On trouve encore cette même définition dans la dernière dictée du 9 mars 1917, « Anschauung und

Le premier cas présente la conception non correspondantiste de la vérité et fait intervenir directement la représentation dans la perception. Cette conception peut être assimilée à une version ontologico-matérielle de la vérité qui se manifeste au niveau de la représentation. Il n'est pas difficile de voir dans cette distinction la célèbre distinction aristotélicienne entre la vérité à propos des composés et la vérité à propos des non-composés dans le livre Θ de *la Métaphysique* où Aristote aborde le problème de l'être en tant que vrai et du non-être en tant que faux en rapport avec l'analyse des notions d'acte et de puissance. Le premier cas, dans lequel Aristote conçoit la vérité comme composition et la fausseté comme disjonction, relève du champ du jugement, alors que vérité et fausseté, dans la dictée de Brentano en 1903, sont réévaluées comme des actes prédicatifs – du moins, la prédication est-elle acceptée comme un mode du jugement. Plus tard, il refusera la prédication et il parlera de représentation attributive.

La seconde définition appartient au champ noétique de la vérité et, plutôt que de la logique, elle relève de la psychologie. Ce type de relation élimine la relation de type causal à l'objet caractéristique du psychologisme. Contrairement à la relation causale qui retombe dans le champ génétique, la relation logique n'est pas une relation naturelle.

Il n'y a aucune altération mécanique entre l'objet et l'acte. Cette relation est une relation de modification qualitative, dans laquelle ce qui est dissemblable, c'est-à-dire celui qui pense, devient semblable à ce qui est pensé, de sorte qu'ils sont assimilables l'un à l'autre. On rencontre cette modification dans la relation que Brentano appelle "harmonie". La caractéristique de cette modification est de se manifester d'une façon unitaire, et non discrète. C'est-à-dire, en dernière analyse, en mode continu. Autrement dit, la pensée est en harmonie avec la chose pour autant que l'intuition est donnée sur un mode continu, c'est-à-dire *modus praesens*.

Le modèle de Brentano, semble-t-il, relève encore du modèle médiéval qui combine *modi essendi*, *modi intelligendi* et *modi significandi*. Car, d'une façon générale, l'analyse de la structure du jugement chez Brentano se développe d'un point de vue logico-grammatical, comme il semble lui-même le suggérer, par rapport à la structure de la réalité.

Toutefois, j'adopte un point de vue métaphysique, et comme je l'ai déjà suggéré, pour Brentano une pensée correcte est vraie dans la mesure où elle est évidente par rapport au continu temporel. Bien sûr, ce type de solution implique une connexion entre la logique et la métaphysique, mais par ailleurs elle est largement présente dans les écrits de Brentano qui

abstrakte Vorstellung », (Intuition et représentation abstraite), Appendice XIV, *PS3*, 204-212 /334-340.

témoignent de son intérêt croissant pour l'analyse ontologique au détriment de l'analyse psychologique, et de sa définition du réel comme de ce qu'est temporel.

Dans un passage bien connu de la conférence de 1889 sur le concept de vérité, Brentano écrit:

« La concordance, dont il a été tant question entre jugement vrai et objet, ne consiste en rien d'autre que ce que je viens de dire. Concorder ne signifie pas ici être identique ou semblable, mais correspondre, être approprié, être pertinent, s'harmoniser avec, ou tout autre expression équivalente qu'on pourrait ici appliquer »⁶⁹³

Quand Brentano observe « que pour le jugement négatif *modus praesens* », il suffit qu'il n'y ait pas de disharmonie entre le jugement et l'objet représenté, comment faut-il entendre cette « disharmonie »?

Une pensée est en harmonie ou en disharmonie avec son objet, selon que ce-dernier lui est approprié ou non, et non pas selon qu'il lui est identique ou non.

Dans la lettre à Kraus de 1909, Brentano affirme que l'être en tant que vrai n'existe pas en dehors de l'esprit, de façon à éviter les multiplicités infinies. La vérité est dans l'esprit. Ce qui veut dire qu'un jugement correct est un jugement évident, et cette propriété du jugement doit être interprétée à mon avis comme une forme de continuité de l'espace logique à la représentation.

En ce qui concerne la représentation d'unité intuitive, c'est-à-dire ce qui pour Aristote sont des vérités à propos des non-composés, si quelqu'un juge correctement, il est impossible qu'il ait une représentation de l'objet identique à celle de quelqu'un d'autre. Ce type d'évidence n'admet aucune intuition contraire. En ce sens, les jugements évidents sont toujours vrais, et ceux qui jugent différemment ne pensent pas le même objet.

La couche de la représentation passe alors au premier plan. Se représenter quelque chose implique déjà le connaître. La connaissance est présente là où elle est donnée sur un mode immédiat, dans une perception simple et évidente – contre l'idée du schéma médiateur kantien. Dans la *Psychologie*, Brentano avait suggéré une image ambiguë, que les derniers écrits nous aident à clarifier. On ne commence pas par penser quelque chose, pour, dans un deuxième temps, lui attribuer l'existence; selon le dernier Brentano, celui qui pense ne peut penser que parce qu'il se réfère déjà à quelque chose qui est. On pourrait objecter que nous sommes capables de penser beaucoup de choses qui n'existent pas. Mais à cette objection, on peut répondre qu'il faut clarifier le sens que l'on donne au mot "penser". Attribuer un nom à une entité imaginaire ne signifie pas "penser". La validité ne dépend donc pas de celui qui

⁶⁹³

pense, car elle ne dépend pas de l'être de la pensée, c'est-à-dire du contenu, mais de son harmonie ou disharmonie avec la chose même. Mais si la vérité est dans l'esprit, comme le soutient Brentano, que signifie l'harmonie ou la disharmonie avec la chose? L'harmonie signifie simplement penser ou ne pas penser la chose, la percevoir ou ne pas la percevoir. Cette acception de la vérité exclut la polarité vrai/faux. Ces pensées sont toujours vraies, comme Aristote l'avait déjà observé. Il est impossible de penser une pensée fausse. Une pensée fausse ne se pense pas et c'est tout. La proposition "le centaure existe" n'est pas une pensée, mais seulement une phrase dénuée de sens. L'erreur n'existe pas, seules existent des choses qui ne sont pas perçues sur un mode correct. Tout cela est très proche de ce que dit Wittgenstein des propositions mal formées: elles n'existent pas, autrement dit une proposition est bien formée ou elle n'est pas une proposition. Pour conclure cette partie de notre discours, je rappellerai brièvement les points importants:

- La validité logique d'une pensée n'est pas une nécessité naturelle mais idéale.
- L'évidence est le critère de la validité
- Les jugements évidents de type immédiat sont des jugements apodictiques
- La caractéristique des jugements apodictiques est d'être négatifs – ce qui ne suppose aucun être. Il y a une différence entre l'acte de nier et une chose négative. C'est à partir de là que Brentano repense la relation entre la représentation et le jugement. La représentation joue un rôle primordial, et elle se manifeste comme une unité minimale cognitive, par opposition à la perspective kantienne qui ne reconnaît cette unité qu'au jugement. Ce faisant, Brentano introduit le mode temporel de l'acte. Ceci pose le problème de la relation de continuité de l'acte *modo praesens*. La vérité se manifeste au niveau de la représentation comme intuition directe de la chose. Le XXème siècle a retenu que la validité de la logique des argumentations s'appuie sur la signification des termes qu'elle utilise, sur les concepts qui figurent dans les prémisses et dans les conclusions. S'il existe un doute sur la signification des pensées, ce doute se reportera sur les prémisses et les conclusions qui s'ensuivent. On ne trouve chez Brentano aucune théorie de la signification telle qu'on l'entend aujourd'hui. Mais si on substitue le terme d' « existence » à celui de « signification », on obtient un point de vue très proche de celui de Brentano: la validité logique d'une pensée se fonde sur l'existence ou la non-existence des termes qu'elle utilise, sur les concepts qui figurent dans les prémisses et les conclusions. S'il existe un doute quant à l'existence des pensées et des termes, il y aura un doute si les conclusions suivent les prémisses. Le critère de la validité d'une pensée dépend de la présence de quelque chose dans l'esprit, quelque chose que

l'esprit capture dans le monde. L'idée de logique chez Brentano est indissociable de celle d'une théorie de la connaissance et d'une métaphysique. Il y a trois points qui se croisent: une ontologie réaliste, une théorie de la perception directe, une théorie de la représentation liée au langage. Contre l'idée de réduire la doctrine des formes de l'être à une analytique a priori de l'entendement humain, la théorie de l'expérience de Brentano soutient que ce qui passe dans l'esprit est directement lié au monde, et donc que la perception est un acte de l'esprit par lequel les formes (genres, espèces, catégories) de l'être réel se transmettent à l'esprit même. C'est pourquoi les *irrealia* posent un problème pour le modèle de connaissance brentanien, parce que pour justifier la perception d'un *irrealia*, il faut introduire une idée de spontanéité de l'entendement, idée contraire à Brentano selon lequel l'esprit est seulement réceptif.

Une pensée qui se réfère à des noms privés de référence n'est pas une pensée, par conséquent les inférences qui contiennent des termes correspondant à des choses qui n'existent pas ne seront ni vraies ni fausses, mais simplement inconsistantes. Celui qui utilise ces termes croit dire quelque chose à propos de quelque chose, c'est-à-dire formuler un jugement, mais en réalité il ne dit rien. Pour Brentano, à la différence de Husserl, la sphère de l'existant précède celle du sens et, d'une certaine façon, il le conditionne. Par « exister », Brentano entend « être quelque chose ici et maintenant ». C'est pour cette raison, comme j'ai tenté de démontrer, que cette question est liée à celle du continu. Faire référence à des choses signifie faire référence à ce qui est ici et maintenant, même si ce point est la limite d'un continu qui n'existe pas. Comment cette limite réelle peut dépendre d'un irréel est un problème métaphysique, ni psychologique ni logique. Brentano déplace ainsi l'axe de la logique de la psychologie vers la métaphysique, et ne nous donne aucune solution mais seulement une description du phénomène, phénomène qu'on peut appelé *continu psychologique*.

BRENTANO, HUSSERL ET L'ANALYTICITÉ DE L'EXPÉRIENCE

§1. *La normativité de l'esprit*

La neutralisation de la priorité de la dimension représentationnelle en faveur du jugement concerne, à nos yeux, le véritable enjeu dont le traitement départage Brentano et Husserl. En effet, il y a un accord général sur l'idée d'une neutralité métaphysique dans les *Recherches logiques*. La différence entre la phénoménologie des *Recherches logiques* et celle de Brentano tient dans le rapport entre concept et intuition, ou dans la façon d'introduire le sujet comme relation entre l'entendement et la sensibilité dans la *Recherche VI*. Cette question s'appuie sur la notion de *justification*. Pour Brentano un jugement vrai est justifié par rapport à son objet, tandis que pour Husserl il est justifié par rapport à une norme. En présentant la théorie husserlienne de l'abstraction et de l'intuition, je voudrais montrer comment elles sont pensables à travers le problème classique du *Théétète* qui présente une enquête philosophique générale sur la nature et les limites de la connaissance humaine et de sa méthode. Je voudrais mettre en lumière quelques points qui sont à la base de cette théorie :

(1) Husserl suppose qu' on peut tracer une distinction valide entre les propriétés et les choses singulières concrètes, autrement dites « substances » ;

(2) Il assume que nous pouvons savoir qu'il y a des relations par l'intuition, un genre d'intuition très particulier qu'il définit comme « intuition catégoriale » (nous pouvons avoir l'intuition des relations entre les propriétés, mais aussi entre les états de choses).

(3) Il assume que de telles relations sont nécessaires et, ce qui est le plus important, que nous pouvons connaître par les vérités de la raison, directement a priori.

(4) Enfin, ceci implique que ces vérités constituent pour Husserl l'objet même de la logique.

Les problèmes sont de deux ordres différents qu'Husserl traite ensemble mais qu'on doit tenir bien divisés. (A) le premier problème répond à la question : que connaissons-nous? ; (B) le deuxième répond à la question : comment savons-nous que nous le connaissons? (A) est une question sur l'objet de la connaissance, (B) est une question sur la justification de notre connaissance. Selon Husserl, nous pouvons connaître les individus, les états de choses, et les relations entre ceux-ci par l'intuition, sensible ou catégorielle. Ces relations sont exprimées par des propositions vraies justifiables a priori. Il y a une classe de vérités a priori, divisée en propositions analytiques et propositions synthétiques. Les vérités analytiques justifiables a priori sont dites *a priori formelles*, les vérités synthétiques justifiables a priori sont dit *a priori matérielles*.

1. On a quatre passages pour la connaissance : La perception des choses individuelles par l'intuition sensible (par exemple le fait de voir une chose rouge)

2. Le processus d'abstraction. (nous remarquons le rouge de la chose comme une espèce idéale)

3. L'apprentissage intuitif de ces relations parmi les propriétés. (c'est l'intuition de l'état de choses, par exemple, qui nous permet d'apprendre que l'espèce rouge inclut l'espèce de la couleur ou exclut l'espèce bleu)

4. Cette connaissance intuitive, qui est une connaissance catégorielle, justifie une généralisation universelle concernant les choses particulières. (On dit qu'il est nécessaire que, si l'état de choses A est tel que x, alors il n'est pas y; ou s'il est tel que X, alors il est y. Ce processus nous met dans la capacité de reconnaître quelles sont les vérités sur l'état des choses qui constitueront l'objet de la logique). J'essaierai de faire une analyse de ces passages des *Recherches Logiques*.

§2. La signification comme objet. La première recherche logique

L'idée qui m'intéresse de présenter consiste à configurer l'intentionnalité chez Husserl par le schéma de la première recherche et, substantiellement, à la fonder à partir de la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung* et du concept d'"actes de remplissement". L'idée est que la question de l'intentionnalité est traitée à partir de l'analyse de la théorie de la signification. Husserl affirme, dans l'introduction à la première recherche, ce que je crois être le noyau de l'ensemble du travail du philosophe :

« Car le fait que toute activité de pensée et de connaissance porte sur des *objets*, ou encore sur des *états de choses*, et est censée les atteindre de telle manière que leur "être-en-soi" doit se manifester comme une unité identifiable dans des multiplicités d'actes de pensée, ou de significations, réels ou possibles; le fait également qu'à toute activité de pensée est immanente une *forme de pensée* soumise à des lois idéales, c'est-à-dire à des lois qui circonscrivent l'objectivité ou l'idéalité de la connaissance en général, ces faits, dis-je, suscitent toujours à nouveau les *questions* suivantes : comment faut-il *comprendre* que « l'en soi » de l'objectivité parvienne à la « représentation » et même à l' « appréhension » dans la connaissance, donc finisse pourtant par redevenir subjectif. »⁶⁹⁴.

Nous avons trois couches du signe : 1. le phénomène physique de l'expression (la voix ou l'écriture) 2. L'acte de signification (phénomène mental) ; 3. l'acte de remplissement (phénomène mental)⁶⁹⁵. Nous devons distinguer l'expression même (c'est-à-dire l'acte), de ce qu'une expression énonce comme vraiment signifié (l'objet), en vertu des actes, à supposer qu'il existe une « objectité ». Cette objectité est présente en mode actuel ou par présentification (c'est à dire imaginée dans la fantaisie). La référence à l'objectivité est réalisée lorsque il y a un remplissement intuitif. Mais cette référence peut rester dépourvue d'intuition. La distinction entre des intentions signifiantes, intuitivement vides et pleines, reste alors fondamentale. Sur cette base il faut distinguer deux genres d'actes : a) des actes essentiels à l'expression, et b) des actes de remplissement de signification. En ce qui concerne Husserl, il parle aussi d'actes donateurs de sens ou d'intentions signifiantes. Lorsque les trois éléments sont présents, nous avons une unité de sens. Or, et il s'agit d'un des points les plus difficiles, par cette intention nous pouvons parler d'idéalité de signifié. Nous devons passer de la relation réelle des actes à la relation idéale de leurs contenus ou de leurs objets⁶⁹⁶ ; c'est-

⁶⁹⁴ RL II., *Introduction*, p.9

⁶⁹⁵ Il est intéressant de remarquer que, alors que pour Husserl, le phénomène physique, le porteur de la signification, a un rôle marginal par rapport aux actes mentaux, ce rapport est renversé chez Derrida, qui donnera toujours la majeure importance au phénomènes de la voix et de l'écriture, en rendant marginaux les actes mentaux des expressions..

⁶⁹⁶ RL.I, §11

à-dire à l'idéalité du rapport entre expression et signifié. Chaque expression ne dit pas quelque chose à elle seule, mais elle dit quelque chose sur quelque chose, c'est-à-dire qu'elle a un signifié et qu'elle se réfère à des objets. Nous avons une distinction analogue entre la *Vorstellung* et l'*Ausdruck* : comme les représentations qui ont un contenu et un objet, ainsi l'expression a une signification et une référence. Et nous arrivons maintenant au rapport idéal entre *Sinn* et *Bedeutung* (§13). On ne peut pas parler de deux aspects de l'expression, parce que l'essence de l'expression réside exclusivement dans le signifié, la référence n'est donc pas essentielle à l'expression. Par exemple, « le vainqueur de Jena » et « le vaincu de Waterloo », sont deux expressions qui ont la même référence mais des signifiés différents. On peut parler alors d'une coïncidence entre le signifié et le remplissement. Cependant dans les actes de remplissement aussi, il est nécessaire de distinguer entre contenu et objet. On peut en faire le schéma suivant:

Acte	Contenu	Objet
Actes d'expression	<i>Sinn</i>	<i>Bedeutung</i>
L'acte de remplissement	Sens remplissant	Objet perçu

La structure idéale de l'acte confère un signifié, auquel cas nous avons un signifié remplissant, ou elle invente un signifié nouveau. Nous cueillons l'essence du signifié dans son « contenu », qui représente une unité intentionnelle. Husserl introduit à ce moment-ci, la notion d'identité de l'espèce, et il le fait par analogie. Le signifié se trouve, par rapport aux actes individuels de signification, comme l'espèce rouge par rapport aux individus rouges d'un même rouge. L'espèce peut, comme unité idéale, embrasser la multiplicité disparate de la singularité individuelle. Les intentions signifiantes, comme les individus rouges, sont des moments d'acte. Chaque individu rouge, combiné avec d'autres moments (particuliers abstraits) appartient à un objet, alors que le rouge dans l'espèce n'existe pas dans l'objet ni, moins que jamais, dans notre pensée. Alors les significations forment une classe de concepts entendus comme « objets généraux ». L'idéalité des significations est un cas particulier de l'idéalité de l'espèce en général. Nous avons même dans ce cas un redoublement : le signifié

présente une espèce et est à son tour une espèce. Nous avons donc la signification comme acte (qui représente une espèce) et la signification comme objet (l'espèce même). Il existe des significations « en soi » et des significations exprimées (§35). Les significations en soi n'ont pas de relation nécessaire avec les signes qui les expriment. Par exemple, entre le signe "2" et la signification idéale que le signe désigne, par exemple le premier nombre pair de la série des nombres, il n'existe pas de relation nécessaire. Et toutes les significations ne sont pas données une fois pour toutes, car nous pouvons avoir de nouveaux concepts. Les concepts, les propositions et les vérités sont des significations logiques. « Elles forment une totalité idéalement fermée d'objets généraux »⁶⁹⁷.

§3. *L'abstraction chez Husserl*

La seconde recherche logique, résultat de la première recherche, éclaire le fait que les significations ne sont pas seulement des objets mais qu'elles sont comme des « objets généraux ». Elle est dirigée vers la clarification de l'abstraction en général pour comprendre comment fonctionnent les idéalizations des signifiés en particulier. L'intention de cette recherche est de montrer comment nous obtenons, à partir de l'expérience, ces 'étant donnés' idéaux que sont les significations. Ce travail est évidemment d'une grande importance dans ce cadre ; si la phénoménologie se caractérise vraiment par cette notion - *l'étant donné* -, entre l'objet entendu (c'est-à-dire "intentionnel" - l'objet visé) sur le plan du signifié et l'objet en tant qu'il est donné sur le plan de l'objet réel, alors la notion d'idéalité est la grande affaire de la phénoménologie. C'est sur le fait que cette idéalité soit remplie ou pas, c'est-à-dire ait un acte d'intuition de remplissement ou non, que se joue la question cognitive posée dans la recherche de Husserl et basée sur la notion d'intuition catégorielle. La question à laquelle Husserl veut donner une réponse sûre est la suivante : pouvons-nous avoir une intuition remplissante pour un objet noétique pensé comme un objet général ? La structure de la référence, présentée dans les *Recherches*, traverse soit la structure de l'objet – c'est le sujet de la troisième et de la quatrième Recherche – soit la structure de l'acte – c'est le sujet de la cinquième – pour se stratifier en fusion, dans la complexité de la sixième Recherche, dans la notion d'acte objectivant. La seconde recherche est consacrée au sujet de l'unité idéale de l'espèce et aux théories modernes de l'abstraction. En détail, elle tend à la clarification des objets généraux, à l'abstraction et aux idéalizations afin de rendre compte de l'idéalité de la signification. Je voudrais montrer que la question philosophique à laquelle la seconde

⁶⁹⁷ RLII, §35, p.121

recherche répond est celle d'une justification a priori des énoncés qui expriment des relations que nous trouvons entre l'espèce et les genres, par exemple, entre le rouge et la couleur ou entre la triangularité et la forme – relations qui seront définies dans la troisième recherche, comme ramassées sous la forme d'*a priori* matériel. Cette capacité discursive n'est pas reconnue dans la question de l'intuition, ou non, de la subsistance d'états de choses abstraits auxquels font référence les énoncés en question. Selon Schérer : « dans cette recherche, la phénoménologie va donc au-devant d'une détermination apriorique de l'être , en tant que l'être est posé comme corrélatif d'une conscience qui ne se contente pas de le signifier, mais l'affirme »⁶⁹⁸. Et il ajoute : « Le passage de l'expression à la connaissance n'est possible que parce que les diverses ontologies du monde réel se constituent dans l'idéalité de leurs propres objets. »⁶⁹⁹. Selon Schérer à la distinction entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques se substitue celle entre le *réel* et l'*idéal*. Abstraire signifie décomposer. En général, j'ai un concept abstrait lorsque j'ai un concept d'une partie séparée de l'entier. Nous pouvons avoir deux types d'abstraction : l'abstraction totale, lorsque l'universel est abstrait du détail, et l'abstraction formelle, lorsque la forme est abstraite de la matière. Cette dernière est celle qui intéresse et peut être considérée, par Husserl, comme le vrai sens de l'abstraction. Grâce à l'abstraction formelle, nous pouvons avoir même des idéalizations ou abstractions idéantes, comme les appelle Husserl, c'est-à-dire un processus de construction d'étant donnés idéaux. Nous allons voir comment. L'abstraction fait émerger du fond le signifié comme espèce. L'acte d'abstraction est un « mode de conscience nouveau, par lequel c'est précisément l'espèce, au lieu de l'individuel, qui devient objet pour nous »⁷⁰⁰. Mais, en quel sens devons-nous entendre le concept d'abstraction ? Selon Aristote, les individus sont les éléments du monde à proprement parler; les espèces n'existent pas ailleurs que dans les individus , mais leur réalité est fondée en nature. L'abstrait ou conceptuel est lié à une opération de la pensée. On a donc les *concreta*, les substances, et les *abstracta*, les propriétés. Du point de vue logique de la prédication, le partage se fait entre les universaux et les singuliers. Nous avons alors : les substances singulières, c'est à dire les individus, et les substances universelles ou deuxièmes, les espèces, les genres, les différences ; les propriétés universelles, les généralités abstraites, et les propriétés singulières, les particuliers abstraits.

⁶⁹⁸ Scherer, (1967) p.187

⁶⁹⁹ Ibid..

⁷⁰⁰ RL.II, Introduction, p.125

Aristote	Universel	Singulier
<i>Abstracta</i> (propriété)	Généralités abstraites	Particularités abstraites
<i>Concreta</i> (substance)	Espèces, genres, différences	Individus

Le type d'abstraction soutenu par Husserl s'oppose nettement aussi bien au modèle aristotélicien qu'à celui de la psychologie empiriste, qui ne serait pas "en grade de cueillir le spécifique". Le type d'abstraction qu' Husserl présente est donc de type rationaliste. Son devoir est d'assurer "le fondement principal de la logique pure et de la théorie de la connaissance"⁷⁰¹. Le schéma suivant tente d'en rendre compte :

Champ des actes Champ des objets	Jugements singuliers	Jugements universaux
Individus (substances premières)	Socrate est un homme	Tout homme est mortel
Espèce (substances secondes)	2 est un numéro premier	Toutes les propositions purement logiques sont a priori

Selon Husserl, les individus sont toutes les choses matérielles. Les singularités spécifiques sont les numéros, les vérités, les présentations, les jugements de la logique pure, les concepts et les propositions. Dès lors, l'objet est ce qui peut être sujet. « Socrate » et le numéro « 2 » sont présentés par un nom singulier individuel et par un nom singulier

⁷⁰¹ op. cit. p.126

spécifique. Au contraire, la matière de l'acte de jugement universel est générale, comme le montre le quantificateur universel « tout/es ».

En ce qui concerne les jugements singuliers, que le sujet soit singulier ou universel, le problème c'est la nature logique de la prédication entre substances. En effet, les prédicats « un homme » et « un numéro premier » sont substances. Je peux juger « un homme », et dire « un homme est blessé », et je peux dire « un numéro premier est un numéro divisible seulement par soi-même ». Tous les deux peuvent être sujets du jugement. Selon Husserl, en ce qui concerne l'espèce « sont possibles des jugements de même forme logique qu'en ce qui concerne des objets individuels. »⁷⁰². Il faut être prudent sur le platonisme de Husserl. Une espèce n'est pas un ensemble d'individus (c'est-à-dire un *bundle*) et les espèces ne sont pas des *Idées*, puisqu'elles ne sont pas séparées du sensible, il faut au contraire les considérer comme des formations logiques-conceptuelles; elles sont des formes spécifiques aux substances individuelles. Mais elles ne sont pas des objets immanents. D'un côté, la position de Husserl est une forme d'anti-platonisme, d'un autre côté elle n'est pas assez proche du péripatétisme. C'est une forme de néo-réalisme des universaux. Un réalisme phénoménologique. Abstraction et idéalisation servent donc à éclairer les significations générales et les significations individuelles (formations conceptuelles). Nous pouvons considérer les objets généraux comme cas d'idéalisation. Au terme de la première recherche logique, pour mieux décrire le rapport entre signifié et expression, Husserl trace une analogie et affirme que leur rapport est le même que celui qui existe entre le rouge en tant qu'espèce et l'objet rouge de l'intuition ou le moment rouge qui apparaît sur l'objet rouge. Les relations entre les espèces et les genres (le rouge et la couleur ou la triangularité et la forme) exhibent une capacité qui n'est pas argumentative, mais qui a l'intuition de la subsistance des états de choses (abstraits) des expressions des énoncés en question. Lorsque nous voulons dire le rouge comme espèce, ce n'est pas le rouge individuel de l'intuition qui devient pour nous objectif, mais l'espèce rouge qui n'est pas, pour nous, tous les rouges et qui n'est pas rouge. Maintenant, et c'est le problème, cette forme, nous la comprenons selon un nouveau genre de modalité de conscience appelée « abstraction », qui fait émerger sur le fond, le signifié comme une espèce. Ainsi nous pouvons dire qu'un objet comme espèce est un objet idéal. Toutefois, par abstraction nous ne devons pas en comprendre sa version empiriste, qui, comme chez Meinong, ne rend pas vraiment compte de l'espèce comme objet. L'abstraction interprétée empiriquement est dite en un sens impropre. Nous avons donc des objets généraux

⁷⁰² op.cit p.131

et des objets individuels. Cette différence nous est donnée comme différence des présentations. Pour Husserl, les présentations individuelles et les représentations spécifiques ont un remplissement intuitif, et ceci garantit leur évidence. L'acte par lequel nous nous référons à l'objet général est substantiellement différent de l'acte par lequel nous nous référons à l'objet individuel, qu'il soit entier ou fractionnel. En ce qui concerne le mode, Husserl précise que : « lorsqu'on présente dans un acte, une chose rouge, je me présente directement et simplement, vraiment ce qui se manifeste [...], cette caractéristique de la chose ». C'est-à-dire on présente l'instant rouge par *modo recto*, comme dirait Brentano. Lorsque, par contre, nous n'entendons pas dans ce rouge la propriété qui le détermine spatialement et temporellement, *hic et nunc*, mais son idée, alors nous entendons « le rouge » (*Röte*), et notre façon d'entendre sera sur le mode oblique. L'idée de Husserl est que le rouge comme espèce est fondé sur le rouge intuitionné individuellement, mais que l'intuition du rouge ne suffit pas à nous donner l'espèce rouge, qui est un nouvel étant donné qui demande une nouvelle forme d'appréhension. Le problème est qu'il y a un rapport de fondation entre une représentation intuitive et une représentation non-intuitive, mais la façon dont se constitue cet étant donné idéal n'est pas claire. La façon dont nous appréhendons l'espèce comme objet, se réfère au problème de la conscience de la généralité, c'est-à-dire de la généralité comme vécue. Si nous nous tournons vers les philosophes qui ont nié la conscience des généralités, nous trouvons, selon l'auteur, trois fausses interprétations qui ont mené à l'exclusion des objets généraux de la conscience. Les deux premières sont le réalisme platonicien, c'est à dire l'hypostatisation métaphysique, qui a interprété l'espèce comme existant en dehors de l'esprit, et l'empirisme qui, par une hypostatisation psychologique, a assumé l'existence réelle de l'espèce dans l'esprit. Elles trouvent toutes deux une réfutation dans le nominalisme serré, qui rejette tant l'existence que le pouvoir de penser des objets généraux. À partir de Berkeley, qui entame une critique contre le réalisme psychologique, se dessine la théorie moderne de l'abstraction. L'argument de Husserl, qu'il reprend de Meinong, est que cette position ignore la différence entre l'intuition générale, à laquelle appartient la classe des idées abstraites, et les significations générales, en repoussant ainsi les présentations conceptuelles et en les substituant par des présentations individuelles singulières. Husserl affirme : « la conception empiriste, qui veut se dispenser d'admettre les objets spécifiques en recourant à leur domaine d'extension, est donc inapplicable. Elle ne peut pas nous dire ce qui donne son unité à l'extension. [...] La conception que nous contestons opère avec des « sphères de ressemblances » (*Aehnlichkeitskreisen*), mais traite un

peu trop légèrement cette difficulté que tout objet fait partie d'une pluralité de sphères de ressemblances »⁷⁰³. Mais, qu'est-ce qui distingue ces « sphères de ressemblances » les unes des autres? C'est la question à laquelle il faut répondre. Si donc on veut parler d'objets généraux, Husserl le reconnaît, il faut avant tout éclairer la question de savoir « comment ils peuvent être présentés comme des objets de ce genre. » La thèse de Husserl, à ce propos, est que nous sommes conscients, soit des objets individuels, soit des objets généraux. Sur ceci il est en accord avec Kant, mais en désaccord avec Brentano. En excluant le platonisme, qui est peu plausible, il reste le problème des interprétations du réalisme psychologique, qui est mal compris, et qui mène au nominalisme de Berkeley.⁷⁰⁴ La position du réaliste psychologique est illustrée par des exemples de Locke, qui commet l'erreur, selon Husserl, de ne pas avoir reconnu la différence entre triangle général et triangle générique. Il fait coïncider un problème général de théorie de la connaissance avec des questions d'inférence entre des jugements généraux et des jugements singuliers.

Le problème Locke-Berkeley est formulable de la façon suivante: dans une démonstration d'un théorème sur les propriétés du triangle, quel rôle a le triangle individuel dessiné par rapport à celui auquel se réfère la démonstration?⁷⁰⁵ Or, le triangle est quelque chose qui a la triangularité, mais celle-ci n'est pas elle-même triangulaire. Quel rapport y a-t-il entre l'objet du premier ordre et celui du deuxième ordre?⁷⁰⁶ L'idée générale de triangle n'est pas l'idée de triangle, elle est l'idée de ce qui est possédé par chaque triangle. Donnons un exemple. Husserl distingue trois formes de généralité : a) un rouge ; b) tous les rouges ; c) le rouge en général. Dans le premier cas, nous avons une généralité singulière, le concept rouge, dont la fonction logique est celle de prédicat et qui est l'unique type de généralité que le nominalisme reconnaît dans le sens d'extension d'un nom général. Cette forme n'appartient pas directement à l'acte. b et c appartiennent directement à l'acte, même s'ils ne présentent pas quelque chose de rouge par eux-mêmes. Mais, alors que b est une généralité universelle, dont la fonction logique est illustrée par des exemples de la quantification, c est la généralité comme espèce, ou universel abstrait, c'est-à-dire la « rougeur », la triangularité, etc. Ces concepts généraux sont obtenus par idéalisation. De la même façon, la proposition

⁷⁰³ op. cit. p.136

⁷⁰⁴ Brentano a une position semblable, il repousse aussi bien le réalisme psychologique que le nominalisme. La critique du réalisme psychologique peut être trouvée dans la dictée du 7 Mars 1915 titrée « Contre les réalistes en psychologie » que Kraus insère en partie, en note.

⁷⁰⁵ D'un point de vue contemporain, un des meilleurs travaux sur ce problème est celui de Kit Fine, *Reasoning with Arbitrary Objects*. B. Blackwell, 1985, qui défend sérieusement Locke contre Berkeley.

⁷⁰⁶ La question est étroitement connexe à celle des objets incomplets de Meinong et des objets d'ordre supérieur.

comparative « ce rouge est plus rouge que cela », où chacun des deux termes doit se référer, sur un mode oblique, à un objet unitaire dans le genre auquel les deux rouges appartiennent, est elle aussi obtenue par idéalisation. L'idéalisation est le procès fondamental pour arriver à comprendre la genèse des signifiés et des concepts formels. La classe des vérités a priori regroupe en elle aussi bien des énoncés analytiques que des énoncés synthétiques, qui sont superposés par dichotomie au couple formel/matériel. Toutes les vérités analytiques justifiables a priori se font en vertu d'un a priori formel. Toutes les vérités synthétiques justifiables a priori se font en vertu d'un a priori matériel. Les relations qu'il y a entre des genres et espèces formels, d'une part, et celles qu'il y a entre des genres et espèces matériels, d'autre part, sont toutes, des relations a priori. C'est la thèse rationaliste de Husserl, à laquelle on associe un fort contre-nominalisme. Cette position est exposée dans la III^{ème} Recherche. Il y a un point sur lequel il faut faire de la lumière. Il existe deux théories de l'abstraction : la théorie de l'attention et la théorie de la *distinctio rationis* chez Hume. Dans la première, les contenus ont une différence qui correspond à celle entre l'abstrait et le concret, thèse que la deuxième rejette. Selon la théorie de l'attention il y a seulement deux types de parties : les fractions, qui sont des parties indépendantes ou *concreta*, et les parties non-indépendantes ou *abstracta*. Husserl précise:

« Les représentations abstraites [...] sont des représentativités dont l'intention se porte sur des espèce et non sur ce contenus dépendants ou abstraits. Une fois que ces intentions sont remplies intuitivement, elles ont pour base des intuitions concrètes avec contenus partiels abstraits sur lesquels on met en quelque sort l'accent, mais les espèce visées *ne sont pas* ces contenus partiels eux-mêmes, qui, quel que soit l'accent que nous mettons sur eux, ne deviennent pas eux-mêmes, dans la conscience de généralité, des contenus visés ni les objets d'actes propres d'attention». ⁷⁰⁷

Une représentation générale a pour objet une espèce, elle n'a pas une propriété. Mais selon l'empirisme (chez Locke), les représentations générales sont des contenus concrets de la sensation, elles se dégagent des intuitions concrètes. La différence entre *concreta* et *abstracta* est fondée sur la différence d'objet entre *l'en soi* et *l'en autre* : « En un mot, cette distinction porte dans une universalité sans limites sur les objets individuels en général, et rentre, comme telle, dans le cadre de l'ontologie formelle *a priori* » ⁷⁰⁸.

Dans « *Etudes psychologiques pour la logique élémentaire* (1894) », Husserl avait déjà dessiné le partage entre les deux notions. Or, dans les recherches logiques, il arrive à la

⁷⁰⁷ *RL*, II, §40, p.249

⁷⁰⁸ *Ibidem* §41, p.252

formulation d'un questionnement propre et dérivé d'une théorie a priori de l'objet, à partir de cette distinction.

§4. *La troisième recherche et les lois a priori des objets*

Les concepts de *a priori* et *a posteriori* sont des concepts de domaine épistémique. Ils ne concernent pas les propriétés que les énoncés possèdent en eux-mêmes, mais ils expriment plutôt la possibilité ou l'impossibilité des choses ou des faits à être justifiés par les croyances auxquelles ils se réfèrent comme vrais. La distinction entre contenus abstraits et concrets s'inscrit dans l'ensemble plus vaste d'une théorie a priori des objets comme tels. La catégorie "objet" comprend en soi: l'entier, la partie, le sujet, la détermination, l'individu, l'espèce, le genre, la relation, la collection, l'unité, le nombre cardinal, la série, le nombre ordinal, la grandeur et les vérités a priori qui sont relatives à ces idées. Tous les rapports "entier/partie" et "partie/partie" sont a priori et ils sont fondés sur l'idée même d'objet. Les membres sont les parties non-indépendantes d'un entier et ils ne peuvent pas être représentés séparément, alors que les fractions sont les parties indépendantes et peuvent être représentées séparément. Il est clair que ce qui est en question c'est la possibilité ou l'impossibilité de la pensée. « Ce que nous ne pouvons pas penser ne peut pas exister, et ce qui ne peut pas exister, nous ne pouvons pas le penser »⁷⁰⁹. Pouvoir penser ne signifie pas pouvoir avoir ou non des représentations, ce qui est une nécessité subjective, mais s'entend comme une *nécessité idéale objective* de ne-pas-pouvoir-être-autrement⁷¹⁰. Nous avons ici toute l'importance de la troisième recherche : une conversion ontologique de l'idée d'évidence en celle d'une loi pure d'essence, déjà réalisée dans les articles de l'année 1894, *Compte rendu des ouvrages allemands de logique*⁷¹¹. C'est le passage du cartésianisme de Brentano au kantisme. L'*évidence apodictique* de cette nécessité n'est plus l'évidence interne de Brentano, mais elle est l'essence d'une nécessité, c'est à dire d'une légalité pure (*Gesetzlichkeit*), une légalité non pas empirique mais de validité absolument universelle. Husserl traite des lois pures dans les paragraphes 10, 11 et 12, où il affirme qu'à la non-indépendance « s'applique toujours une loi a priori, qui trouve ses bases conceptuelles dans le caractère général du tout et de la partie correspondants »⁷¹². Nous pouvons maintenant schématiser : les concepts et les

⁷⁰⁹ IIIRL. §6, p.21

⁷¹⁰ Ibidem. §7,

⁷¹¹ Husserl, *Husserliana* xxn, Den Haag/Boston/London, p. 206, (trad. Fra. J. English: «*Compte rendu des ouvrages allemands de logique* des années 1895-1899 , p.168-201), en particulier voir la partie sur Cornelius

⁷¹² RL III. §10, p.32

propositions, qui étaient classifiés comme des significations idéaux, se divisent en matériels et formels. Les concepts matériels ou factuels (*sachheltig*) sont à la base des catégories ontologiques matérielles, qui forment une discipline fondée sur des lois synthétiques a priori. Les concepts formels sont à la base tant des catégories logiques-formelles que des catégories ontologiques-formelles, qui sont toutes deux réglées par des lois analytiques a priori. Les concepts matériels sont : la maison, l'arbre, la couleur, le son, une sensation, le sentiment etc. Les concepts formels sont : le quelque chose, l'un, l'objet, la qualité, la relation, la connexion, la pluralité, le nombre cardinal, l'ordre, l'entier, la partie, la grandeur, etc. Toutes les lois, ou toutes les nécessités, se rapportant aux différentes espèces de non-indépendance entrent dans la sphère de l'a priori *synthétique*, c'est à dire de l'*a priori matériel*. Or, l'être de ces objets en implique la justification.

	Propositions analytiques	Propositions synthétiques
Classes des Vérités justifiables a priori	Vérités analytiques (a priori analytique)	Vérités synthétiques (a priori matériel)

Husserl évite la question posée par Quine qui soutient l'existence d'énoncés synthétiques a priori dont la justification ne dépend pas du résultat de la perception et qui propose une théorie satisfaisante de la façon dont cela est possible. En effet, tous les cas de connaissance a priori ne peuvent pas être expliqués par l'analyticité.

« Si nous mettons en regard n'importe quelle proposition déterminée du groupe opposé [au groupe analytique] par exemple : *une couleur ne peut exister sans une chose qui ait cette couleur*, ou bien : *une couleur ne peut exister sans une certaine étendue qu'elle soit recouverte par elle*, etc., la différence saute aux yeux. Couleur n'est pas une expression relative, dont la signification impliquerait la représentation d'une relation avec une autre chose. Bien que la couleur ne soit pas « concevable » sans une chose colorée l'existence d'une chose colorée quelconque, plus précisément d'une étendue, n'est pas incluse cependant « analytiquement » dans le concept de couleur. »⁷¹³

C'est précisément le cas d'un a priori matériel. Mais, comme l'a bien montré J. Benoit dans *L'a priori conceptuel*, il ne faut pas le lire trop naïvement. Nous devons départager entre

⁷¹³*Ibidem* §11 p.37.

la question de l'a priori (analytique et synthétique) et celle de l'analyticité. La notion d'analyticité, dont Husserl fait usage, est héritée de Bolzano, et non de Kant. Lorsqu'on parle d'un kantisme husserlien, il faudrait toujours tenir ceci à l'esprit.

Chapitre

SUBSTANCE , ACCIDENT, SOI

Qu'est-ce que le silence des vents?
Aristote, Métaph. H, 2, 1043 23

La métaphysique de la substance de Brentano sera l'objet essentiel de ce chapitre. Elle s'encadre et elle est compréhensible seulement dans son rapport à l'aristotélisme dont Brentano vise une transformation. Mais elle n'est pas seulement une théorie de ce qu'il y a, mais elle est aussi une théorie de notre façon de penser l'être. La question est de savoir comment on connaît ce qu'il y a dans le monde. Chisholm note : « Pour comprendre la théorie de l'être de Brentano, il faut se rendre compte qu'il fait appel à ce qu'il désigne comme la perception intérieure, pour les usages paradigmatiques qu'il fait du mot 'être'. Car la perception intérieure, selon Brentano, est la source de notre connaissance de la nature de l'être, comme elle est la source de notre connaissance de la nature du vrai et de la nature du bon et du mal. Ce qui peut être dit de l'être des choses qui ne sont pas appréhendées par la perception intérieure peut seulement être compris par analogie avec ce que l'on peut dire de nous-mêmes en tant que sujets pensants. ».⁷¹⁴

Or, comme on le sait, dans le livre Γ de la *Métaphysique* Aristote affirme qu'« il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels »⁷¹⁵, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui *ontologie*. Si la nature de l'ontologie aujourd'hui se présente comme vidée de problématiques épistémiques, au contraire pour Brentano, comme pour Aristote, la science est bien la connaissance de quelque chose. Pour le réalisme de Brentano le geste d'établir ce qu'il y a dans le monde ne peut pas être détaché du problème de sa connaissance. L'ontologie de Brentano a pour objets deux types des phénomènes : les phénomènes de la

⁷¹⁴ CHISHOLM, « Introduction to the theory of categories », in Franz Brentano, *Theory of category*, p.1

⁷¹⁵ Mét. Γ 1, 1003 a 21

perception interne et les phénomènes de la perception externe. L'élément qui caractérise les premiers est leur être immédiatement évident. Les conséquences métaphysiques de l'analyse du contenu de la représentation et du jugement, sont que les pensées expriment toujours un contenu réel, mais à la différence de sa première réflexion sur la réalité de ce contenu, dans la phase la plus tardive, il identifie le contenu comme une modification du sujet.

« Aussi variées que peuvent être nos idées des choses, les différences entre elles ne sont pas seulement une fonction des choses comme objets de la pensée ; mais bien aussi de l'objet (*Objekt*) en tant que pensé *comme* quelque chose. Il est bien possible que les choses diffèrent entre eux mais que ce soit une et même idée qui serve à présenter l'une ou l'autre d'entre eux. Et à l'inverse : la même chose (*Sache*) peut être présentée par deux idées qui sont différentes par rapport à l'objet de la pensée (*Objekt*). Le premier cas consiste en quelqu'un qui pense à un homme : l'homme pourrait être aussi bien Platon que Socrate vu que tous deux tombent sous l'universel homme. Le second cas, c'est quand je pense à Socrate en tant qu'homme et en tant que créature vivante. ».⁷¹⁶

Penser un homme en tant que Socrate (un homme est Socrate) et penser que Socrate est un homme sont deux pensées distinguées, mais ces pensées n'expriment pas deux objets distingués. On pense de manière différente le même objet, une fois selon une prédication impropre, une autre selon une prédication propre. La question ontologique chez Brentano est toujours liée au rapport entre l'objet et sa représentation car le but de la philosophie brentanienne n'est jamais une théorie abstraite de la réalité, mais une métaphysique qui devient un outil capable de décrire comment nous pensons les choses.

§ 2. *La phénoménognosie ou la métaphysique de l'expérience*

Si l'histoire de l'ontologie a toujours été marquée par des zones de lumière et d'obscurité et a connu, dans le siècle passé, une période de silence sous l'égide du néopositivisme, en revanche aujourd'hui parmi les philosophes contemporains, elle suscite un intérêt renouvelé, notamment dans la philosophie analytique anglo-américaine. Ce n'est pas ici le lieu pour la reconstruction de ce *retour à l'ontologie* dans la philosophie contemporaine⁷¹⁷, mais on pourra

⁷¹⁶ *Kat.*, 41-42.: « Wie immer mannigfaltig die Vorstellungen von den Dingen sind, so sind sie doch nicht eigentlich nach den Unterschieden der Dinge schlechthin, sondern nach den Dingen als Objekten, nach dem, was Objekt ist, als solchem, spezifisch verschieden. Die Sachen können verschieden sein, und doch stellt oft eine und dieselbe Vorstellung die eine so gut wie die andere vor. Aber auch umgekehrt: die Sache kann identisch sein und durch zwei Vorstellungen, die dem Objekte nach verschieden sind, vorgestellt werden. Ein Fall der ersten Art liegt vor, wenn einer einen Menschen denkend ebenso wahrscheinlich den Sokrates wie den Platon denkt, weil beide unter den Begriff Mensch als Universale fallen: ein Fall der zweiten Art, wenn ich den Sokrates als Menschen und als Lebewesen denke ».

⁷¹⁷ Le détour métaphysique a vu comme protagoniste, l'école australienne avec les travaux de David M. ARMSTRONG (1927-) et du philosophe américain David K. LEWIS (1941-2001). En outre, Quine aussi a contribué d'une certaine façon à ce détour d'après la publication de son article « On What There Is ? », (*Review of*

noter que l'approche phénoménologique, auquel nous faisons référence dans notre travail, si d'une part, elle plonge ses racines historiques dans l'œuvre de l'école de Brentano, a été, d'autre part, développé grâce aux recherches de Chisholm, Bergmann, ses élèves Rainhardt Grossmann et E. Tegtmeier, ou de Peter Simons, notamment en ce qui concerne le rapport entre l'école de Brentano et la logique polonaise, et de Barry Smith sur le rapport entre la tradition autrichienne, Husserl et l'ontologie contemporaine.⁷¹⁸ Dans un article consacré à la notion de substance chez Brentano, Barry Smith affirmait que, pour comprendre Brentano dans la perspective la plus correcte, il faut insérer son nom avec ceux de Leibniz, Descartes, Spinoza et Lord Kelvin, à savoir parmi les grands métaphysiciens visionnaires de l'âge moderne. Sans cette mise en perspective, le lecteur qui s'approche de la philosophie de Brentano ne sera pas capable de comprendre la grande influence exercée sur ses élèves.⁷¹⁹ La première impression de quiconque lira ses écrits sur la métaphysique, sera précisément celle d'une vision générale de la réalité à travers des notions élémentaires et structurelles comme celle de substance et accident, mais aussi de relation, d'identité, d'esprit, de corps, de substance divine, etc. On ne peut donc qu'être en accord avec Smith: Brentano ne connaît pas la neutralité métaphysique de la phénoménologie des *Recherches logiques* ; il était et il est resté sa vie durant un métaphysicien , peut-être le dernier véritable métaphysiciens de l'âge moderne.

Mais, qu'est-ce que la métaphysique dans l'horizon brentanien? quel type de métaphysicien était Brentano?

Dans le manuscrit M 12 de 16/11/1915 publié dans le troisième volume de la *Psychologie*, Brentano esquisse une sorte d'introduction à la théorie de la sagesse ou

Metaphysics 2, 5,1948, p.21-38). En France, ce débat est rappelé dans l'ouvrage collectif dirigé par J.-M. Monnoyer (dir.) *La structure du monde, objets, propriétés, états de choses : renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*, Paris, Vrin, 2004 ; et voir aussi E. Garcia, F. Nef (dir.), *Métaphysique contemporaine*, op. cit.

⁷¹⁸ En ce que concerne cette orientation phénoménologique dans la métaphysique contemporaine, il est utile de souligner la reconstruction faite dans l'ouvrage d'introduction à des thèmes d'ontologie contemporaine par Edmund Runggaldier, Christian Kanzian, *Grundprobleme der analytischen Ontologie*, Paderborn, Verlag F. Schöningh, 1998, orientation déjà évoquée d'ailleurs dans l'*Handbook of Metaphysics and Ontology*, sous la direction de B. Smith, op. cit. L'œuvre entière de Chisholm est un effort interprétatif originel dans le langage contemporain de la philosophie de Brentano et Meinong., Sur l'importance de la différence catégorielle pour cette tradition : cf. BERGMANN, *Realism. A Critique of Brentano and Meinong*, op.cit.; R. GROSSMANN, *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, London, New York 1992; Ernst TEGTMEIER, *Grundzüge einer kategorialen Ontologie, Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte*, Freiburg i. Br., Alber, 1992. Mais il faudra aussi rappeler ici deux ouvrages, Guido KÜNG, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache : eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universalien Diskussion (1963)*, tr. an. *Ontology and the Logistic Analysis of Language*, Dordrecht, Reidel, 1967; et Ignacio ANGELELLI, *Studies on Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1967; trad. fr. par J.-F. Courtine. *A. de Libera, J.-B. Rauzy, J. Schmutz, Études sur Frege et la philosophie traditionnelle*, Paris Vrin, 2007.

⁷¹⁹ Cf. SMITH, « The Substance of Brentano's ontology », in *Topoi*, 6/1, 1987, p.39-49.

métaphysique. Brentano n'affirme jamais que la métaphysique est la science de la réalité en général. Sa stratégie est différente. Il oppose la théorie de la sagesse au scepticisme épistémique et il souligne que, comme « la connaissance du *pourquoi* va plus loin que la simple connaissance du *que* », dès lors « celui qui dépasse les causes prochaines pour atteindre jusqu'à des causes plus lointaines s'élève à un plus haut rang », à savoir il arrive à connaître la Cause première, - sauf que l'on doute souvent de la possibilité de connaître, non seulement la Cause première, mais même les causes prochaines. C'est pourquoi « il faut donc commencer toute théorie de la sagesse par l'examen du scepticisme ». ⁷²⁰ Mais le scepticisme n'est pas un sujet de pertinence de la métaphysique, il est plutôt une question qui concerne la possibilité de la connaissance et donc les fondements de l'épistémologie. ⁷²¹ Si on jette un coup d'œil sur les quatre volumes qui composent l'ouvrage de référence *Metaphysics. Critical Concepts in Philosophy*, un recueil assemblé sous la direction de M. C. Rea ⁷²², des plus remarquables articles au sujet de métaphysique contemporaine en langue anglaise, apparus entre 1908 et 2007, le scepticisme n'y est jamais abordé. Pourquoi, selon Brentano, scepticisme et métaphysique sont-ils reliés de façon nécessaire? Il est évident que l'idée de métaphysique chez Brentano ne ressemble pas à l'idée contemporaine qu'on en a. Pour Brentano, le concept central est celui de *acte*. Un tel concept est à la limite entre psychologie et métaphysique. En effet, ce type d'introduction avait le but même d'introduire à la psychologie ⁷²³, d'autant plus que, en poursuivant son analyse, Brentano ne s'occupe pas de substances, accidents et autres notions classiques de la métaphysique, mais plutôt de perception interne et externe, conscience et conscience de soi, d'actes sensibles et noétiques, de localisation sensible, des couleurs, etc. En somme, il est clair qu'il s'agit ici d'une métaphysique de type post-cartésienne, qu'il appelle par un néologisme: *Psycognosie*. Malheureusement, de cette phénoménologie brentanienne il ne nous reste que des éléments et des réflexions éparpillés. En tout cas, ce qu'il avait nommé « *Transcendentalphilosophie* » dans ses cours de Würzburg, trouve ici son développement plus achevé. Son idée même de philosophie transcendantale n'était rien d'autre qu'une réponse au scepticisme de Hume et Kant. Chez Kant, il n'acceptera jamais l'idée qu'il y a quelque chose qui cependant ne peut

⁷²⁰ PS3, 1/385, n.1.

⁷²¹ Chaque introduction à l'épistémologie contemporaine place le scepticisme parmi les questions fondamentales de la théorie de la connaissance. D'ailleurs, chaque théorie de la connaissance est, au fond, une réponse sensée au scepticisme. cf. Par exemple Peter KLEIN, « Skepticism », in Paul K. Moser (dir.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, OUP, Oxford, 2002, p. 336-361; voir aussi J. Dutant-P. Engel (dir.) *Philosophie de la connaissance, . Croyance, connaissance, justification*, Paris Vrin, 2006.

⁷²² Michel C. Rea (dir.), *Metaphysics. Critical Concepts in Philosophy*, 4 vols., London-New York, Routledge, 2008.

⁷²³ PS3, 1, note de Kraus.

pas être connu. Pour Brentano les conditions de la connaissance d'un objet et la nature de l'objet même sont indissolubles. Les deux auteurs que Brentano prend pour modèle sont Aristote et Leibniz. Toutefois, si on revient à la célèbre distinction faite par Strawson entre une métaphysique descriptive et une métaphysique révisionniste, où faudra-t-il placé le nom de Brentano ? A côté de ceux d'Aristote et de Kant, parmi les descriptivistes? Ou bien après les noms de Descartes, Leibniz et Berkeley, les révisionnistes?

Rappelons la distinction dans les mots du philosophe britannique: « La métaphysique a souvent fait œuvre de révision et moins souvent de description. La métaphysique de description se contente de décrire la structure effective de notre pensée au sujet du monde, tandis que la métaphysique de révision vise à produire une meilleure structure »⁷²⁴

Selon Strawson, la métaphysique de révision est une métaphysique normative, tandis que la métaphysique descriptive exprime une forme de minimalisme envers la réalité. La normativité est l'autre face de l'esprit du système, c'est l'expression de toute philosophie rationnelle de Descartes à Hegel. La vérité des propositions est justifiée par et dans le système même. En revanche, l'absence d'un système chez Brentano, et surtout son attention à l'accord entre l'analyse de concepts métaphysiques et le sens commun, entre nos croyances pré-philosophiques et une structure fixe du monde au dehors de l'esprit, ce mode opératoire confirme Brentano dans la tradition descriptiviste. Au contraire, la métaphysique rationnelle de Descartes, Spinoza, Leibniz et Wolff, s'accomplit dans un système spéculatif qui ne tient plus compte de nos croyances et intuitions du monde. L'expérience sensible est considérée comme obscure et source d'erreur. C'est pourquoi la métaphysique devient abstraite par rapport au réel, parce que le réel ne se manifeste pas dans l'expérience du monde ; il est dans notre esprit. Ainsi, connaissance métaphysique et connaissance mathématique sont reliées selon la nouvelle perspective de la science moderne qui veut que les mathématiques soient une véritable langue de la nature. Revenons à notre question: Quelle métaphysique donc trouve-t-on chez Brentano? Normative ou descriptive? Nous devons modifier notre définition de la métaphysique brentanienne en tant que métaphysique descriptive, car elle a comme sources d'inspiration, un auteur sensible au sens commun et au rôle de l'intuition en métaphysique (Aristote) et le sommet de l'esprit rationaliste moderne (Leibniz). On peut dire que, dès lors, pour une première mise au point de la question, sa métaphysique n'est ni descriptive, ni révisionniste, mais « *syncrétique* ». ⁷²⁵ Mais, comment peut-on concilier, d'un

⁷²⁴ P. F. STRAWSON, *Les individus, Essai de métaphysique descriptive*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p.9 .

⁷²⁵ Car même autant la métaphysique de Chisholm que de Armstrong ne sont pas ni descriptives, ni normatives non plus, Nef utilise pour les définir la notion de « intermédiaire ». (cf. Frédéric NEE, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Folio, ...). Toutefois, puisque l'idée d'une métaphysique intermédiaire nous semble

coté, l'attention à l'intuition sensible et aux données du sens commun et, d'un autre, l'abstraction métaphysique la plus intellectuelle de l'âge moderne, à savoir celle leibnizienne? En réalité, c'est la distinction entre ces deux genres de métaphysiques qui fait problème. Hamlyn note: « La distinction que [Strawson] fait est une distinction entre, en ses propres termes, une métaphysique descriptive et une métaphysique révisionniste. Il voit Aristote et Kant comme deux importants précurseurs d'une si faite métaphysique. Ceux que Kant appelait des métaphysiciens spéculatifs sont dits avoir pratiqué une métaphysique révisionniste. Exprimés de cette manière, chaque branche de la distinction prête à erreur. »⁷²⁶ En fait, Kant décrit la réalité comme elle se manifeste par des schèmes conceptuels, alors que chez Aristote les catégories ne sont pas des concepts de l'entendement. Brentano s'intéresse à notre façon d'appréhender les choses, mais par une perspective différente par rapport à celle de Kant. Son type de recherche, à notre avis, se développe dans le moule de la métaphysique lockéenne.

§ *La connaissance métaphysique en tant que psychologie: une ligne historique possible.*

Cette relation stricte entre métaphysique et psychologie a une source : la redécouverte de Platon par la Renaissance qui permet l'affranchissement de la théorie de la connaissance, de la dictature du principe d'isomorphisme entre l'acte et l'objet, une stratégie, qui, au contraire, est chère à la scolastique. C'est cela à notre avis la piste qu'il faudrait suivre pour comprendre l'ambiguïté qui demeure chez Brentano. Et il y a une conséquence : il permet les prodromes conceptuels à la naissance de la psychologie en tant que science, car pour que la description de l'âme humaine soit une science, il faut isoler l'esprit du monde, au contraire d'Aristote pour qui l'âme n'est pas quelque chose de détachée du monde (tous ceux que parlent de « *mind* » chez Aristote prennent le risque de chercher dans Aristote ce qui n'y est pas) mais elle la forme d'un corps vivant. Une fois que la philosophie moderne isole la notion d'esprit, elle peut bien fabriquer une science pour décrire ce nouvel objet. Une science empirique, dans le cas de Locke, ou une science rationnelle, dans le cas du cartésianisme. En tout cas, la fracture avec l'aristotélisme arrive lorsque le principe de similitude selon lequel le similaire connaît le similaire, et donc l'âme connaît directement les choses car elle devient, en acte, toute chose, est remis en question. Bien sûr, ce changement de paradigme ne concerne pas

réductive, nous avons préféré donc l'adjectif de « synchrétique ».

⁷²⁶ HAMLYN, *Metaphysics*, Cambridge, CUP, 1984, p.4.: « The distinction which he [Strawson] makes is one between, in his terms, descriptive and revisionary metaphysics, and he sees Aristotle and Kant as two important forerunners of such a metaphysics. Those whom Kant called speculative metaphysicians are said to have practised revisionary metaphysics. As expressed in these terms each arm of distinction is misleading ».

seulement la récupération de Platon dans la tradition de la Renaissance italienne - il faudrait citer aussi le tout nouvel intérêt surgi pour la philosophie stoïcienne et sceptique. Toutes deux sont unies précisément dans la critique de la connaissance par l'actualisation de la forme.⁷²⁷ En outre, à ce mouvement contre le péripatétisme, s'ajoute l'augustinisme, plongé dans le paulinisme, selon lequel notre connaissance du monde n'est qu'indirecte - « l'âme connaît comme dans un miroir »-, c'est-à-dire par *représentation*.⁷²⁸ Certes, il s'agit d'un mouvement culturel assez vaste et qui concerne aussi bien l'histoire des idées que l'histoire de la philosophie⁷²⁹, mais il faudrait le tenir en compte pour avoir un tableau clair de notre cadre

⁷²⁷ Sur le stoïcisme dans la Renaissance et son influence voir Léontine ZANTA, *La renaissance du stoïcisme au XVI siècle* (1914), Genève, Slatkine Reprints, 1975; *Le Stoïcisme aux XVI et XVII siècles*, Actes du Colloque CERPHI (4-5 juin 1993), publiés sous la direction de J. Lagrée, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994; sur le scepticisme voir Richard H. Popkin, Charles B. Schmitt (dir.), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, In Kommission bei Otto Harrassowitz, 1987; et Gianni Paganini (dir.), *The return of scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Proceedings of the Vercelli conference, 18-20 mai 2000, Dordrecht, Kluwer, 2003.

⁷²⁸ La réception du platonisme par l'intermédiaire de l'augustinisme est un topos en ce qui concerne la philosophie de Descartes.

⁷²⁹ Évidemment, la question est complexe et son élucidation est hors de notre sujet et de nos compétences. Elle ne peut pas être ici ni résumée, ni développée. On peut juste remarquer qu'avant l'apparition de l'ouvrage de Jakob BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), les philosophes avaient l'idée que les figures de Descartes, de Bacon, de Galilée, étaient sorties presque comme un miracle d'un âge sombre par un saut historique, si bien que les historiens de la philosophie ont placés la pensée de la renaissance dans l'Age Moyen. Heureusement, aujourd'hui nous disposons d'un cadre moins imprécis de la situation culturelle au début de l'âge moderne qui a mis en lumière le rapport entre le nouvel esprit scientifique et la culture humanistique de la Renaissance (cf. par exemple, James HANKINS « Galileo, Ficino and Renaissance Platonism », in J. Kraye, M. W. F. Stone (dir.) *Humanism and Early Modern Philosophy*, Routledge, London, 2000, p.209-237). Or, il va de soi que pour comprendre, par exemple, le sous-titre d'un ouvrage comme le *Novum Organum: De interpretatione naturae sive de regno hominis* (1620) de Francis Bacon, il faut comprendre avant tout, une révolution culturelle qui a été sa condition de possibilité historique. La véritable influence du platonisme dans le changement de ce paradigme dans ce qu'on a appelé « *philosophia naturalis* » est une question délicate qui demande une certaine prudence. Étant donné qu'il n'est pas encore disponible, à notre connaissance, un ouvrage synthétique sur la réception et l'influence de Platon dans le XVIIe siècle, même si la diffusion du platonisme dans la culture intellectuelle de l'époque est un fait reconnu, il reste difficile de faire une évaluation générale de cette influence. Si, par exemple, chez Giordano Bruno (1548-1600) et Johannes Kepler (1571-1630) le platonisme devient un élan pour le copernicanisme, dans d'autres cas plusieurs philosophes platoniciens rejettent la nouvelle théorie cosmologique pour se réfugier dans l'hermétisme, la magie et l'occultisme (cf. Ann BLAIR, « Natural Philosophy », in Katharine Park, Lorraine Daston (dir.), *The Cambridge History of Science: Early modern Science*, Cambridge, CUP, 2006, p.; cf aussi Id. « Humanist Methods in Natural Philosophy: The Commonplace Book », *Journal of the History of Ideas*, 53, IV, 1992, p. 541-551). On a seulement à disposition des études cas par cas. Voir par exemple Christia MERCER, « Humanist Platonism in 17th Century Germany » in *Humanism and The Early Modern Philosophy*, op. cit. 238-349, où elle observe par ailleurs que: « Les historiens ont récemment commencé à reconnaître que l'histoire de la pensée Aristotélicienne moderne est à la fois plus compliquée et plus intéressante qu'on ne le pensait précédemment. Grâce aux travaux fondamentaux de Charles Lohr, Edward Cranz et en particulier Charles Schmitt, on a commencé à distinguer entre divers 'aristotélismes' du 17^{ème} siècle. Il est possible maintenant de re-évaluer les usages et les abus de la philosophie d'Aristote dans cette période. La façon subtile mais importante avec laquelle nos héros philosophiques faisaient usage des idées Aristotéliciennes a été attestée. On a commencé à comprendre, par exemple, que des philosophes progressistes, comme Descartes, Galilée et Leibniz critiquaient les scolastiques tout en faisant un usage non négligeable d'idées aristotéliciennes. En d'autres mots, nous commençons lentement à rendre compte de l'histoire compliquée de l'aristotélisme du 17^{ème} et d'évaluer correctement les contributions originales aux aspects les plus innovateurs de la pensée moderne. Ceci n'est pas le cas pour le platonisme du 17^{ème}. Tandis qu'il y a « bon nombre de travaux écrits sur le platonisme de la renaissance, ses qualités et ses influences » le platonisme du 17^{ème}, surtout en Europe continentale, n'a pas encore été bien exploré. »). Voir aussi James

discursif. Notre hypothèse générale c'est qu'à la base de la naissance de la science psychologique, en réalité, il n'y a pas de texte comme le *De anima* d'Aristote, mais plutôt un ensemble de causes, conceptuelles et culturelles, qui sont ancrés, paradoxalement, dans une révolte contre l'aristotélisme des écoles. Ce serait une erreur, en tout cas, de sous-estimer en général l'importance de l'aristotélisme de la renaissance⁷³⁰, mais en ce qui concerne l'idée de l'âme comme faculté détachée et disponible à la description scientifique, il nous semble que la racine de cette idée se rattache plutôt au terrain platonicien – celui qui passe de l'augustinisme et du Scotisme jusqu'à Descartes et la réception du cartésianisme dans l'Allemagne réformée. Si nous ne pouvons pas démontrer ici notre hypothèse, on peut remarquer néanmoins que la psychologie en tant que science de l'esprit humain n'existe pas durant le Moyen Age bien que l'ouvrage d'Aristote soit disponible. Plutôt nous avons des commentaires au *De anima* où la question la plus importante et disputée n'est que le problème de l'abstraction des universaux par les individus; une question de connaissance, non de psychologie⁷³¹. En outre, on y trouve discutée la question de l'immortalité, qui est un problème plus métaphysique que psychologique. Si Locke fonde la connaissance psychologique dans la philosophie moderne, il le fait seulement à travers ce passage contre la philosophie des Écoles, mais pas contre Aristote. En effet, il pose le concept de représentation (*idea*) au centre de la nouvelle interrogation philosophique. Brentano combine les deux : la question des origines des idées et le rapport entre une idée et l'objet qu'elle représente.

§ *La paronymie et connaissance indirecte*

Le concept nodal de sa recherche de la certitude (la connaissance en tant que sagesse) est celui d'*évidence*. Il évoque le principe des *Analytiques seconds* – la connaissance du pourquoi - pour introduire son idée de métaphysique, donc une idée de métaphysique déjà fort orientée vers l'épistémologie. Le thème central dans ces pages n'est pas la réalité en général, mais la réalité de la pensée. Toutefois, à la différence de la métaphysique classique, c'est-à-dire scolastique-thomiste (puisque, comme on sait, on ne peut affirmer qu'il y a chez Aristote une théorie métaphysique achevée, mais plutôt des questions de type métaphysique),

Hankins (dir.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, CUP, 2007.

⁷³⁰Cf. l'ouvrage classique de Charles B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (Mass)-London, Harvard University Press, 1983 (voir aussi la présentation. « Charles Schmitt et l'histoire de la Renaissance savante » par L. Giard à la trad. fr., *Aristote et la Renaissance*, Paris, PUF, 1992); et l'ouvrage, avec plusieurs contributions, consacré au travail de Schmitt sous la direction de E. Kessler, Ch. H. Lohr, *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, W. Sparr, Wiesbaden 1988

⁷³¹ Wilhelm RISSE, *Bibliographia philosophica vetus–Repertorium generale systematicum operum philosophicorum usque ad annum MDCCC typis impressorum* (=Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie ; 45), 11 volumes, Pars 5. *De anima*, Hildesheim, Olms, 1998.

malgré la dépendance sur le vocabulaire scolastique, due à sa formation intellectuelle, la métaphysique de Brentano n'est pas une science -et donc une connaissance- au-delà de l'expérience, mais une connaissance des structures fixes de l'expérience même. Il ne s'agit pas non plus ici de décrire les *conditions* de l'expérience possible, mais ce qui *de facto* est déjà contenu dans l'expérience même, chaque fois qu'on fait l'expérience de quelque chose. Dès lors, des notions comme celles de substance et accidents ne sont pas prises simplement comme des réalités en soi (ce qu'il y a de factuel dans le monde), mais comme des concepts impliqués chaque fois dans l'expérience. En effet, le premier principe que nous trouvons dans la théorie de la substance chez Brentano ne concerne pas la nature de la réalité, mais de la pensée; Brentano pense la nature de la substance comme *corrélative*: chaque fois qu'on pense en terme de substance, on pense aussi les accidents et vice-versa. Cette principe de corrélation est un principe de notre pensée lorsqu'elle se réfère aux choses. Par conséquent, une théorie de la substance est impossible sans une théorie des accidents. On les pense toujours ensemble, même si parfois on pense la substance directement (*modus rectus*) et les accidents indirectement (*modus obliquus*), par exemple lorsqu'on exprime une pensée à travers l'énoncé prédicatif catégorique tel que : « Socrate est blanc ». Socrate est pensé *modo recto*, la blancheur de Socrate *modo obliquo*. En revanche. quand nous disons, « la blancheur est une couleur », nous prenons un accident de la substance et, par abstraction, nous le nominalisons comme s'il était une substance. Il devient ainsi un *particulier abstrait* ou un *substantif abstrait* : la blancheur. En réalité, chaque fois que nous opérons à travers une action de l'esprit, ceci est une interprétation du réel ; nous impliquons aussi bien la notion de substance que celle d'accident. Cette opération de nominalisation a été décrite par Aristote dans le premier chapitre des *Catégories* lorsqu'il introduit la distinction entre choses homonymes, choses synonymes et choses paronymes. Le cas de la « blancheur » est un cas de paronymie, nom qui vient de « blanc » et formé par un changement. Rappelons le passage aristotélicien: « Enfin, on appelle paronymes les choses qui, différant d'une autre par le « cas », reçoivent leur appellation d'après son nom: ainsi de grammairien vient grammairien, et de courage, homme courageux. (Trad, J. Tricot) ». ⁷³² Mais, qu'est-ce que la grammaire? Et qu'est-ce que le courage? Leur statut ontologique est similaire à celle de la santé. Le courage n'existe que dans l'homme courageux et la grammaire n'existe que dans les règles que nous utilisons lorsqu'on parle une langue. Comme on a déjà rappelé, l'usage du *παρώνυμος* est au

⁷³² *Cat*, 1, 1a 12-15 : « τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει. παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τίνος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος »

centre de la stratégie interprétative de la dissertation de 1862 pour reconduire le sens de l'être à une univocité analogique par, justement, paronymie (une homonymie non accidentelle). Mais la blancheur en tant que substantif abstrait, se réfère-t-elle à une chose, un concept ou est-elle tout simplement un nom? Voilà le point d'ancrage qui va lier le premier Brentano au dernier: la question des universaux, ou des noms abstraits. Pour Brentano le rapport entre le réel et l'irréel est similaire à un rapport entre le plein et le vide. En continuité, durant vingt ans, Brentano récupère ces questions qu'il avait laissées sans réponse et concentre son regard sur une question focale: Qu'est-ce qui *est* au sens authentique un *étant*?

Il avait abordé cette question d'abord seulement en tant qu'exégète d'Aristote. Mais cette exégèse, il l'avait prise aussi comme fondements de sa philosophie de la psychologie, jusqu'à dans ses cours à Vienne. Nous avons retracé comment cette question, à partir de l'interprétation d'Aristote, a joué un rôle dans toute la première formation de son école. Or, il faut comprendre sa dernière reformulation de la métaphysique d'Aristote pour comprendre le cadre de sa dernière philosophie de manière unitaire.

La figure de la paronymie en tant que *denominatio*, nous aide à saisir la théorie de la *denominatio extrinseca* chez le dernier Brentano - du moins, elle illumine le contexte du discours sur la grammaire /ontologique qui est aussi remarquable dans son école. Nous avons affirmé qu'il y a une trace néoplatonicienne qui demeure dans la philosophie de Brentano, laissée en héritage aussi bien à la phénoménologie de Husserl qu'à la théorie de l'objet de Meinong à travers la question de l'immanence. Cette héritage, on l'a montré, tient au fait que, s'il n'a pas initialement chez Aristote de rôle métaphysique, le terme en acquiert un, prépondérant, dans la tradition interprétative chez ses commentateurs. Cet usage du paronyme (le *denominativum* comme le traduit Boèce⁷³³) entrelace divers niveaux: le langage, les choses, les concepts. Comme nous avons montré dans la première partie de notre enquête, il y a une ambiguïté d'origine: lorsqu'Aristote décrit la paronymie, il semble décrire un rapport entre des choses, et non entre des termes. La sens de l'univocité recherchée de l'être est la question visible d'un parcours plus caché qui a son point d'origine dans la division de la table des catégories, la possibilité d'une déduction grâce à l'analogie et, enfin, la figure de la paronyme qui devient chez le dernier Brentano récupérée par la distinction entre signification « directe » (*in recto*) et signification « oblique » (*in obliquo*). Si nous prenons sa dernière théorie des catégories (1916), on verra l'attention donnée au langage, à la prédication

⁷³³ *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, *Categoriae vel Praedicamenta*: translatio Boethii, L. Minio-Paluello (éd.), Bruges-Paris, 1961, p.5.

et à la grammaire⁷³⁴, mais le résultat est négatif: la grammaire ne peut pas être le fil conducteur de l'ontologie : « les grammairiens s'occupent du langage ordinaire qui ne reflète pas les choses de manière claire mais qui reflète la pensée ordinaire avec tous ses zones d'ombres et ses erreurs. Il est donc clair, qu'ils peuvent nous fournir que de très peu d'information, au mieux imparfaite, sur les différences de signification que les mots ont pour les choses. Et ce qui est vrai des mots est aussi vrai des formes syntaxiques »⁷³⁵

Pour le dernier Brentano ce qu'il y a à la place du prédicat signifie directement ce qui a cette propriété même si la référence n'est pas déterminée (l'individuation n'est jamais achevée), tandis qu'elle ne signifie qu'indirectement la propriété.

C'est bien la question qui est à la base de l'inversion du rapport entre substance et accident chez Brentano. Si l'accident est devenu maintenant le tout et la substance sa partie, ce rapport concerne encore la relation entre le sujet et le prédicat, sauf que cette fois Brentano ne voit plus l'accident comme une « flexion de la substance », mais il pense la substance comme le noyau de l'accident. Mais elle intervient de manière décisive pour le principe de la théorie logique de la signification et de la référence. Brentano, en effet, cherche, semble-t-il, une nouvelle théorie de la *suppositio*. On voit bien que Brentano veut dans la prédication un rapport entre deux choses. Si on oppose au nom « homme », le nom « musicien », il arrive que ce dernier n'est pas un nom au sens véritable du mot selon Brentano. Qu'est-ce que signifie « musicien »? L'erreur qu'il avait commis d'abord, à son avis, était de chercher le référant en croyant que ce mot serait un véritable nom. Mais si « homme » est un appellatif d'une substance qui est nommée et signifiée directement, avec « musiciens », la substance est seulement nommée (Brentano transformera la formule avec l'expression « un homme musicien » tout comme « rouge » signifie toujours « une chose rouge », qui est évoquée par le nom) mais elle n'est pas signifiée « proprement ». L'opposition « *echt* »/ « *unecht* » est encore centrale dans sa dernière métaphysique et au-delà des théories de type onto-méréologique qu'on peut tirer de ses derniers écrits, y compris une théorie des tropes, il faudrait toujours souligner ce mécanisme de la paronymie qui régule le rapport entre substance et accident qui est un mécanisme de conditions de signification. Dans le cas de la prédication impropre, la substance est signifiée *per accidens* et non pas *per se*. C'est exactement cela le point qui attire l'attention et l'intérêt de Brentano : si la substance est dite

⁷³⁴ Kat. p.203-264, particulièrement sur l'ambiguïté des mots et des structures syntactiques (*Von der Vieldeutigkeit der Worte und syntaktischen Fügungen*, p. 203-210); l'analyse des types de prédications et la distinction entre une prédication propre et une prédication impropre (*Von der Arten der Prädikation*, p.210-213)

⁷³⁵ Kat. p.234 : « Psychognostische Unzulänglichkeit der Vorarbeiten der Grammatiker » (*La non-fiabilité de la grammaire en tant que guide à la psychologie descriptive*).

de manière impropre, en revanche, la propriété proprement signifiée n'est pas nommée. On notera que l'explication ici fournie pour le rapport entre l'acte de nommer (la *Bennennung*) est donnée dans un sens aristotélicien d'acte de dénomination. Aussi bien l'intentionnalité que la théorie de la représentation chez Brentano dépend, en dernière analyse, de la structure de la dénomination aristotélicienne. Au contraire, il échappe ici sens de nommer comme « se référer à », c'est-à-dire la *Bedeutung* de Frege. Pourtant, la question n'est pas non moins remarquable sur le plan de la philosophie du langage: un adjectif nomme la chose qu'il signifie *per accidens* (indirectement) et il signifie *per se* (directement) un accident qu'il ne nomme pas. Toutefois, si l'adjectif « blanc » a pour *suppositum* le sujet de l'accident, il semble que « la blancheur » a pour *suppositum* l'accident lui-même. Mais un accident peut-il être le supposant de quelque chose? C'est pourquoi Brentano donnera enfin une théorie métaphysique de l'accident. Dans ce cas la perspective d'orientation ne pourrait être plus éloignée de celle de Husserl. Mais c'est dommage que Brentano n'ait guère apprécié les *Recherches logiques* de Husserl, du moins la *Recherche I*, car la question du renvoi présence/absence dans la théorie de la signification, sans l'ancrage métaphysique, insiste sur cet enjeu. Cette analyse qui passe par la grammaire doit nous rappeler que si Brentano est intéressé par langage, c'est parce qu'il est intéressé par ce que le langage exprime: la pensée. Nous avons l'habitude de parler des choses et nous avons tendance à penser les choses par des mots. Mais l'analyse des mots ne reflète pas de manière complète la pensée. C'est pourquoi la ressemblance entre penser et parler ne doit pas nous tromper: notre but doit être la représentation de la chose, à savoir comment nous pensons le monde. Dans le cas de l'accident, par exemple, le langage naturel ne nous donne pas de familiarité avec la relation entre accidents. Pourtant, la dernière métaphysique de Brentano se développe encore une fois autour d'un axe central : le rapport entre noms, choses et leur représentabilité. C'est pourquoi on retrouve les noms d'Aristote et de Locke liés à la théorie de la substance comme substratum.

§ *Substance, substratum, inhérence*

Lorsque Brentano tire une liste de ce qu'il y a dans le monde, les choses qui existent en tant qu'éléments du réel, dans le sens strict de l'expression « il existe », il cite les substances, l'ensemble des substances, et les parties des substances.⁷³⁶ Brentano utilise souvent le mot

⁷³⁶ cf. *Kat.* p.32-48

Substanz dans ses dictées des années 1912-1917 consacrées à la théorie des catégories. Pourtant, il utilise aussi la notion de *Wesen* comme synonyme. On peut donc dire que « substance » = *Wesen*. Or, il va de soi qu'on est tenté de penser que Brentano traduit *Wesen* par *essentia* et il identifie la substance à l'essence de l'objet. Cette stratégie n'est pas neutre. Évidemment, cette notion a bien une histoire, une parmi les plus complexes dans l'histoire de la philosophie occidentale.⁷³⁷ A notre avis, Brentano utilise le terme substance au sens du latin *substantia*, de *substare*, être dessous; et il revient au grec *hypokeimenon*.

Le terme allemand de *Substanz* est un calque du latin *substantia* et désigne généralement, « ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent, en tant que ce permanent est considéré comme un *sujet* qui est modifié par le changement, tout en demeurant « le même » et en servant de *support* commun à ses qualités successives ». ⁷³⁸ La substance est ce qui est constitutif d'une chose au sens primaire, élément sans lequel telle chose n'est plus elle-même car elle est identifié par ses accidents : ce rouge devient le rouge de ce chat-ci, ce sourire devient le sourire de Socrate qui est substantiellement différent du sourire de Platon. On peut dire aussi que la substance en tant que sujet est le *Kern* (noyau) d'une chose.

Le problème de l'individuation et de la définition de ce noyau est au centre de l'intérêt d'Aristote dans la *Métaphysique*, où il se pose la question « Qu'est-ce que l'*ousia* »? La notion de « *ousia* » est la notion nodale dans cette histoire et ses traductions en constituent la matière. Le mot « *ousia* », comme on sait, est le participe substantivé au neutre pluriel du verbe *ειναι, einai* (être). Parfois, Brentano traduit la notion aristotélicienne d'*ousia* par *Ding*, la chose.⁷³⁹

Le terme latin « *substantia* » est un mot technique de la philosophie et est fabriqué à partir de deux notions grecs: les vocables *hupostasis* et *hypokeimenon*. Tout les deux, disons pour l'instant, désignent « ce qui est sous-jacent » (le fondement), en laissant de côté les nuances de signification lorsque la langue latin utilise les mots *sub-stratum*, *sub-stantia*, *sub-iectum*, *sub-positum*, qui, d'un point de vue étymologique, ont la même racine, mais dont la signification subit une variation par l'usage. La littérature chrétienne des origines a rapproché la notion grecque de *ousia* à celle de *hupostasis* et *hypokeimenon*.

Parfois, il cite aussi « les accidents ». Or, comme on sait, l'accident n'est pas quelque

⁷³⁷Pour une histoire du concept de substance cf. Régis JOLIVET, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, 1929

⁷³⁸ LALANDE, « Substance », in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit.. p.1048. (Nous soulignons)

⁷³⁹ Cf. Kat, « *Philosophische Meinungen über die Substanz* », (1912/13), p. 131: « Dieses Ding nannte er [Aristote] *ousia* und sagte von ihm, dass es, wenn Bestimmungen anderer Gattungen sich mit ihm verbunden zeigten, ihnen als Zukömmlichkeiten (*sumbekota*) unterliege (*upokeistai*) ».

chose qui existe, d'après la définition d'Aristote. Quel est donc l'usage que fait Brentano de ce concept? L'idée fondamentale de Brentano est que lorsqu'il parle de propriétés et de relations, il ne parle pas d'universaux mais de particuliers. En effet, il parle d'accidents des accidents⁷⁴⁰, c'est-à-dire qu'il suppose que des accidents dépendent d'autres accidents. Peter Simons nous donne un résumé historique de cette idée liée plus au contexte moderne qu'à l'aristotélicien⁷⁴¹. Selon Simons, l'ontologie brentanienne de l'accident est une version de cette théorie moderne des accidents individuels ou tropes. Mais pour Brentano le monde n'est pas simplement composé par des faisceaux de tropes, mais plutôt il y a un *substratum* qui n'est pas un trope et qui est le support des accidents et des accidentses des accidents. Ce *substratum* est un individu primaire (*ein Wesen*) que nous pourrions traduire par « particulier nu ». Or, revenons à la notion de οὐσία sans passer par la traduction latine de Boèce qui, dans sa traduction des *Catégories*, traduit « *ousia* » par *substantia*, revenons au concept de la *prôté ousia* correspondant à l'idée singulière, l'individu, « ce qui n'est ni dans un sujet, ni ne se dit d'un sujet ». On peut dès lors, échapper à la tentation de penser que par *ousia* Aristote veut dire les choses matérielles et on peut essayer de traduire par « être primaire » ou « entités de base »⁷⁴². L'idée de *Wesen* chez Brentano est proche de ce schème conceptuel de la substance en tant que « particulier nu » ou « être primaire », même s'il l'appelle souvent « substance ». En outre, cette théorie de la substance en tant que *substratum* dernier, dans le cadre du brentanisme, met en accord Aristote avec Locke. En effet, des philosophes comme Locke (et il semble aussi Descartes⁷⁴³) ont interprété la théorie de la substance en tant que *substratum* où des propriétés subsistent ou lui sont inhérents. Selon cette théorie, une substance est un individu sans propriétés, ou nu, qui donne son unité aux propriétés par inhérence.

Locke écrit:

« Not imagining how these simple ideas can subsist by themselves, we accustom

⁷⁴⁰ *Ibid.* p.37 : « Was eben gesagt wurde, gilt analog für *Akzidentien von Akzidentien*. Wie die Erweiterung der Substanz zu einem Akzidens, so ergibt auch die Erweiterung eines Akzidens zu einem Akzidens des Akzidens keine eigentliche Vielheit von Dingen ». (notre soulignement).

⁷⁴¹ SIMONS, « *Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance* », *Philosophy and Phenomenological Research*, 54.3, 1994, p.553-575; trad. fr. « Des particuliers dans leurs habits particuliers : trois théories tropistes de la substance » p.58-59, in *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*, textes réunis par E. Garcia et F. Nef, Paris Vrin, 2007, p. 55-84.

⁷⁴² Nous suivons ici la suggestion de traduction de Richard Hope de la *Métaphysique* d'Aristote (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1968) qui traduit *ousia* par « primary being » et « fundamental entity ».

⁷⁴³ Cf. pour Locke David J. O'CONNOR, *John Locke*, New York, Dover, 1967 et surtout Charles B. MARTIN, *Locke and Berkeley: a Collection of Critical Essays*, Louis LOEB, *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1981, notamment ch. 2; et Roger S. WOOLHOUSE, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London-New York, Routledge, 1993, ch. 2.

ourselves to suppose some *substratum* wherein they do subsist and from which they do result, which therefore we call *substance* ». ⁷⁴⁴

En effet, la question n'est pas simplement de définir la substance (Qu'est-ce qu'une substance en général?), mais plutôt de l'individualiser (Qu'est-ce qui est substance ?). A notre avis il y a deux possibles théories du substratum chez Brentano. La première retient qu'une substance individuelle doit être identifiée avec le substrat lui-même ; la seconde, qu'une substance individuelle est un complexe, ou l'ensemble d'un substrat avec les propriétés qui subsistent, ou sont inhérentes, dans le substrat.

§ *Le relations et les universaux.*

La partie de la philosophie qui s'occupe des relations de ces éléments entre eux et en particulier de leurs rapports de dépendance, prend le nom d' « ontologie catégorielle ». L'ontologie catégorielle prend le nom chez Brentano de *Kategorienlehre*, théorie des catégories. A la base de la phénoménologie de Brentano, il y a une ontologie de type déflationniste qui refuse la possibilité d'existence des états de choses en tant qu'éléments du réel et, en général, de toute chose qui ne manifeste pas un principe d'individuation. Au contraire, par exemple, chez Wittgenstein le monde est l'ensemble des faits, non des objets (*Tractatus* : « 1.1. Le monde est la totalité des faits, non des choses »; « 1.2. Le monde se décompose en faits. »). « Faits », ici, ressemble à la notion de « états de choses », même si Wittgenstein est tout à fait conscient de la différence qui passe entre *Tatsache* (fait) et *Sachverhalt* (état de choses) ⁷⁴⁵. Au contraire, chez Brentano le monde est la totalité des choses. Il se rattache ainsi à la tradition aristotélicienne en tant que métaphysique de la substance, même s'il en donnera une définition non strictement aristotélicienne. *Pour Brentano c'est ce qui est une chose, et non un fait, qui est l'élément logique fondamental du monde.* Cette position brentanienne place son ontologie bien loin de celle de Wittgenstein et de Husserl. Si pour eux, on peut introduire des états de chose et des situations dans le monde, Brentano, au contraire, met en question leur existence et prend partie pour leur élimination de la fourniture du monde. *La question ne concerne pas simplement ce qui existe dans le monde,*

⁷⁴⁴ LOCKE, *Essay*, I, ch.23, op. cit. p.245. Selon Bennett ces passages où Locke s'exprime sur le substratum ne sont pas en faveur de la théorie de la substance. Cf. BENNETT, *Locke, Berkeley, Hume*, op. cit.

⁷⁴⁵ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Carnets 1914-1916*, trad. Gilles-Gaston Granger, Gallimard, Paris, 1971, Appendice III : Extraits de lettres de Wittgenstein à Russell, 1912-1920, p.233: « Quelle est la différence entre *Tatsache* [=fait] et *Sachverhalt* [=état de choses] ? ». Un *Sachverhalt* est ce qui correspond à un *Elementarsatz* [=proposition atomique], si elle est vraie. Une *Tatsache* est ce qui correspond au produit logique de propositions élémentaires quand ce produit est vrai. La raison pour laquelle j'introduis la *Tatsache* avant le *Sachverhalt* exigerait une longue explication. »

mais le geste de déterminer ce qui existe, dans une perspective réaliste, détermine à la fois l'élément logique fondamental du monde et donc l'objet de la pensée, si on assume l'idée que penser, c'est penser une chose. La question est simple et, en même temps, la plus complexe qu'il soit. Elle détermine la relation entre parler et penser : Brentano cherche à déterminer les limites de ce qui peut se dire de façon sensée. Son but est de différencier donc les représentations sensées, des représentations qui ne le sont pas. Pour Brentano on a, ou bien des représentations sensées, ou pourvues de sens, ou bien des représentations insensées, ou dépourvues de sens (la montagne d'or). Il ne voit pas de différence entre ces dernières, et les représentations hors du sens, ou vides de sens (comme *abracadabra*). Il rate la question de la signification et de la référence, à savoir la question des conditions de possibilité du sens. Mais il est vrai aussi que pour Brentano, à la différence de Frege, Wittgenstein et Husserl, l'élément logique ultime est déterminé par la structure du réel. Les critères que pose Brentano pour dire qu'une expression a un sens sont très stricts. Une expression possède un sens si ses composants possèdent non pas une signification, mais s'ils sont représentables, à savoir pensables. Et comme ce qui est pensable est seulement ce qui est réel, la structure du réel devient la condition et le critère pour le sens des noms et des propositions. Dans la perspective brentanienne, il faut établir d'abord ce qu'il y a dans le monde et ses relations pour affirmer si une pensée est correcte ou pas, pour la narration qui s'ouvrira après lui, le sens est complètement détaché de la référence et donc la logique n'a aucun besoin d'une ontologie à sa base. Mais ici s'ouvre aussi la question de l'idéalité du sens, ce qui au fond reste le signe de la différence entre Brentano et Husserl.

Or, d'un point de vue classique, à savoir aristotélicien, le traitement spécifique de la structure de la réalité montre toute sa puissance grâce à la simplicité de son schéma qui se réduit à un rapport avec deux termes : la substance et l'accident. Seule la substance existe au sens strict du mot.

Si le point de départ de Brentano et de Husserl est donc le même, tous deux s'engagent dans une réforme de ce schéma. Déjà dans la période de Würzburg (1870-1871), Brentano avait reformulé en termes méréologiques toute la problématique de l'opposition substance/accident, par rapport à la question de l'existence ou non de la relation entre eux ; un point sur lequel malheureusement Aristote est muet. Dans la tradition aristotélicienne, les relations sont des propriétés monadiques des choses ; dans ce cas, les relations sont réduites

au schéma classique en tant que propriétés.⁷⁴⁶

Il reste que, si nous avons les deux énonces suivants:

1. X est plus grand que Y
2. X est fait 1,70 cm et Y fait 1,60 cm

La taille de X et celle de Y sont des propriétés de X et Y, mais le fait d'être plus ou moins grand l'un par rapport à l'autre n'est pas réductible à une propriété entre X et Y. La proposition (2) s'attache à la catégorie de la quantité, par contre (1) n'appartient pas à cette catégorie. Les deux propositions disent ou affirment quelque chose de différent, le contenu du (1) n'est pas le même de (2). (1) dit quelque chose de plus. De cette façon, le schéma substance/accident, ou chose/propriété montre une limite par rapport à sa volonté de concevoir les relations en tant que propriétés non-relationnelles. Donc les relations sont quelque chose dans le monde, mais elles ne sont ni substance, ni accident. Elles doivent être introduites comme nouveaux éléments de la structure de l'être, et voilà que notre alphabet commence à s'enrichir. Le concept de « relation » se présente donc comme plus problématique et Brentano lui consacra un certain nombre d'essais.⁷⁴⁷ L'argumentation pour l'introduction des états de choses retient que le schéma S/A est inadéquat pour interpréter les relations. Il y a une autre argumentation à sa faveur que l'on doit à Armstrong⁷⁴⁸ Prenons par exemple la proposition:

(1) La table est marron

Si la proposition est vraie, alors la table, ainsi que la propriété « marron » existent. Cependant, le fait de l'existence de la table et de la propriété marron n'implique pas la nécessité que cette table soit marron. Elle pourrait être verte. Il y a donc quelque chose qui rend la table marron. Qu'est ce qui rend notre jugement vrai ? Ce n'est ni la substance, ni la propriété.

La réponse de Armstrong est que c'est l'être-marron de la table qui fait que notre jugement est vrai. Un état de choses qui n'est ni la table, ni le marron, mais quelque chose

⁷⁴⁶ cf. Daniel Schultess, *Relation I*, in *Handbook of Meth. And ontology*, vol II, op. cit. pp.776-779. Sur la théorie des relations, voir J. Heil, "Relations," in R. Le Poidevin and R. Cameron, eds. *Routledge Companion to Metaphysics*, London: Routledge, 2009, p.310-321; M.Henninger, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press, 1989; K.Mulligan, "Relations—Through Thick and Thin," *Erkenntnis* 48, 1998, p. 325-353.

⁷⁴⁷ Cf. *Kat.* p. 166-201.

⁷⁴⁸ (Universals, 1989)

qui émerge de la relation entre la table et la propriété « marron » ; ce n'est pas la somme de la chose avec sa propriété. C'est, pour utiliser un mot de Husserl, un *moment* de la chose. Armstrong parle de *Truth-maker principle*, le principe vérificateur : dans le monde, pour chaque vérité, il faut y avoir quelque chose qui la rend vraie. On passe ainsi de la question des relations à celle des universaux. Le statut des universaux semble aujourd'hui un problème saturé. Toutefois cette querelle a eu, non seulement « une durée longue » au cours de la philosophie du Moyen Age, mais aussi un écho dans toute la philosophie moderne.⁷⁴⁹ Il ne faut pas oublier la formation aristotélicienne-thomiste de Brentano. Nous savons que la querelle est tripartite: les réalistes, les conceptualistes et les nominalistes. Le conflit, à la base, concerne l'existence d'une entité particulière dans le royaume de l'être: l'universel. L'universel est-il une chose, un concept ou un nom? La question remonte, on le sait bien, aux *Catégories* d'Aristote. En ce qui concerne Brentano, on dira tout de suite sa position: il avait adopté dans sa jeunesse une position conceptualiste, qu'il modifiera en une position nominaliste stricte de manière cohérente avec son ontologie. Dans les dernières dictées, il refuse d'admettre toute entité autre qu'individuelle. *Chose* ou substance coïncide avec le concept de chose singulière. L'universel peut être seulement pensé. Or, la question des universaux chez Brentano ne présente pas un cas exemplaire. Elle est la conséquence sur le plan épistémique de sa position métaphysique. Toutefois, les réseaux conceptuels qui ont conduit Brentano à cette position strictement nominaliste marquent encore une fois le travail à l'origine de la phénoménologie d'une réappropriation de l'aristotélisme qui cache, *volens nolens*, plusieurs éléments de platonisme. Notre tâche est donc de définir ces plis dans le discours brentanien. Reprenons l'exemple de paronymie blanc/blancheur. Lorsqu'Aristote présente la différence entre les homonymes et les synonymes, il parle de « choses ». Les choses qui ont une communauté de nom, mais pas une communauté d'essence, et les choses qui ont à la fois communauté de nom et d'essence. Quand il introduit les paronymes, comme le remarque justement de Libera, il y a une « distorsion » qui va fracturer le « balancement harmonieux » jusqu'ici configuré. « Aristote avait défini des choses, mais comment les « paronymes » pourraient-ils être des *choses* ayant communauté de nom et « différant les unes des autres par le cas »? Un « cas » ou une « détermination » est, en effet, une propriété des mots, non des choses »⁷⁵⁰. Dans la difficulté de ce passage se reflète, comme dans un miroir, le rapport contrasté dans l'école de Brentano, entre sémantique et ontologie, que nous

⁷⁴⁹ « Durée longue » est une expression que nous avons emprunté à DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, op. cit.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

avons esquissé dans la partie consacrée aux concepts. Il s'agit, une fois de plus, d'une confusion entre une distinction linguistique et une distinction ontologique. Mais cette distinction n'est pas sans histoire, c'est-à-dire sans raison. Il s'agit, en somme, d'oublier les conventions interprétatives que Brentano voit comme de simple représentantes de l'*Aristote-Renaissance* allemande, et de regarder le problème avec toutes les difficultés de l'histoire de l'aristotélisme nouées à travers les interprétations d'Aristote. C'est précisément de ce point de vue qu'il faut situer ses interrogations, évaluer la cohérence de ses réponses et comprendre la querelle avec ses élèves. Pour ce faire, nous sommes partis d'une hypothèse précise: *l'importance de la théorie méréologique chez Brentano ne dépend pas directement d'Aristote, mais elle est une reprise et un développement des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote, comme Porphyre, Simplicius et Boèce.* Pourquoi cette question est-elle remarquable? Parce que raisonner en termes de tout/partie est une façon différente d'aborder la question des universaux. Elle ouvre la possibilité d'un rapport ontologique de participation du sujet à une forme ; en d'autres mots, un rapport grammatical devient un rapport entre des choses.⁷⁵¹ C'est pourquoi il y a une relation stricte entre grammaire, psychologie et ontologie chez Brentano : parce que penser une idée singulière, signifie penser une chose. Une fois que nous avons séparé une idée d'une autre, nous avons fait notre travail de psychologues descriptifs.

⁷⁵¹ Alain de Libera nous donne une description de l'évolution historique de la manière où l'*Aristoteles Latinus* s'est fixé .

Conclusion

Le sujet de notre enquête était l'intentionnalité chez Brentano. Au cœur de cette interrogation, nous avons retrouvé un certain nombre de concepts parmi les plus débattus de la philosophie: réalité, langage, esprit, connaissance, certitude. Les controverses en général sur l'intentionnalité ont animé le XXe siècle. Elles ont été un effet de l'importance accordée en philosophie au régime du langage en tant que nouvelle « philosophie première ». En expliquant la pensée humaine par l'usage du langage, on peut ainsi réduire le phénomène de l'intentionnalité à un autre phénomène de la conscience humaine, bien que la question de ce phénomène qu'est le langage ne reste pas moins mystérieuse que la pensée elle-même. Cette opposition entre pensée / langage a conduit la conception du champ de l'esprit à un simple champ psychologique, c'est-à-dire de processus internes. Les philosophes ont eu un sentiment de dédain envers tout ce qui avait simplement l'air psychologique. Ils ont souvent accusé de « mentalisme » ou de « psychologisme » tout ce qui n'était pas réductible à l'analyse du langage, d'abord formel, puis ordinaire. Mais la pensée a bien une structure et une objectivité en soi et la tâche de notre analyse, circonscrite à l'œuvre de Brentano, était de montrer cette « objectivité » sans chercher une solution transcendantale. Certes, si notre démarche était « historiciste », nous pouvions nous débarrasser du champ de la question épineuse de la référence et donc de tout ce qui a suivi Frege. Mais notre propos n'est pas de retracer une histoire de la philosophie brentanienne à travers sa genèse et son développement. Il y a aujourd'hui déjà plusieurs ouvrages très soignés consacrés à ce sujet. Plutôt que cette perspective horizontale, nous avons choisi une perspective « latérale » ou « transversale » par rapport à l'œuvre de Brentano, une perspective « historique » ayant pour but une analyse des problèmes conceptuels à la base du brentanisme, notamment la question de la fondation empirique de la connaissance. Du point de vue brentanien, l'intentionnalité est donc une notion liée à l'expérience. Ce qui oriente l'analyse brentanienne n'est pas l'intentionnalité, mais la possibilité de trouver un fondement pour la connaissance. Ce fondement est enfin trouvé dans la perception interne. L'intentionnalité n'est que l'expression de cette expérience interne où tout concept, pur ou empirique qu'il soit, a sa genèse. Souvent on pense que l'intentionnel s'oppose au physique comme l'interne s'oppose à l'externe, ou la *res cogitans*

s'oppose à la *res extensa*. Mais ce dualisme est une mauvaise description de la question de l'intentionnalité. En réalité, l'intentionnel n'est rien d'autre que le monde physique en tant que pensée. Il n'y pas ici d'opposition, mais plutôt une continuité et une fondation comme celle entre la matière et la forme, ou entre le moment sensible et le moment noétique de la connaissance. Ainsi, l'empirisme de Brentano s'éloigne autant de l'empirisme classique que du rationalisme. Dans la question des rapports entre phénoménologie et psychologie, le problème de la genèse des concepts est sans doute d'abord celui de la nature même de la légalité psychique. À l'encontre d'une psychologie « explicative », qui s'efforce d'insérer systématiquement les phénomènes psychiques dans des chaînes causales ou des « mécanismes » rendant compte de leur genèse, Brentano se donne, avant tout, pour mission de dresser la liste, de décrire et de classer, les phénomènes psychiques sans chercher d'emblée à retrouver en eux des mécanismes et déterminismes naturels comparables à ceux qui régissent les sciences de la matière. Là où les théories associationnistes des empiristes soumettent entièrement l'esprit à un ensemble de forces (en particulier l'habitude) sur lesquelles il n'exerce aucun contrôle, les théories rationalistes ont cru bon de répondre en dotant l'âme de « facultés » qui lui rendent un peu de spontanéité et d'autonomie. Au contraire, la phénoménologie brentanienne veut rendre compte de l'expérience phénoménale quotidienne avant toute explication de sa genèse causale.

Plus profondément, il semble même que ce point de vue incite à remettre en cause la pertinence des modèles explicatifs précités. Car, un des traits les plus marquants de l'expérience, quand on se contente de la décrire sans vouloir immédiatement en produire l'analyse, c'est qu'elle est d'emblée d'une grande complexité et d'une grande richesse, et non d'abord un amas d'atomes sensoriels – les impressions simples – dont la synthèse serait ensuite assurée par les mécanismes associatifs ou les facultés de l'âme. À cet égard, la psychologie descriptive invite sans doute à un nouvel empirisme – plus « radical » que les précédents – en regardant comme déjà donnée, toute une série de formes et relations perceptives, dont des atomes sensoriels peuvent ensuite être extraits que rétrospectivement et par abstraction. Mais il s'agit d'un empirisme de la perception interne et il est fondé sur une métaphysique de l'expérience.

La passivité qui caractérise cette donation phénoménale est donc à la fois plus étendue et plus subtile que celle qui caractérisait l'expérience chez les empiristes associationnistes, car cette passivité n'est pas dénuée de toute « activité » plus ou moins spontanée de l'esprit, dont l'attention est guidée par des « intérêts ». Le travail de Brentano va trouver son prolongement

naturel dans les travaux de Stumpf sur le « fusionnement » sensoriel et, plus généralement, dans la continuité de ses études sur le caractère continu et non « atomiste » de la conscience – c'est tout le champ de ce que Husserl appellera plus tard les « synthèses passives » (mais qui est déjà très présent dans ses premiers travaux), qui s'ouvre ainsi à l'investigation de la phénoménologie. La perception est confirmée comme le début de toute expérience et de toute science.

L'idée que Brentano avait de la pensée est donc largement différente de la description fregéenne. Elle caractérise la démarche phénoménologique. Même si le langage exprime la pensée, il n'est pas fidèle à sa représentation. Le langage est, chez Brentano, seulement une partie de la capacité humaine à la réflexion. Selon Brentano « La logique emprunte une série de propositions à la psychologie (doctrine de la représentation et du jugement, des associations), d'autres du domaine de la grammaire (elle fixe les limites du parallélisme entre parler et penser) et d'autres propositions encore à la mathématique », ⁷⁵² « la langue a pour fin immédiate de permettre la communication des pensées » ⁷⁵³ affirme Brentano. Il y a par conséquent, plusieurs modes de penser. Les philosophes ont toujours faits des remarques sur le mot et l'expression linguistique dans leur traités de logique, dès le *De l'interprétation* d'Aristote, puis chez stoïciens, les scolastiques, Locke, jusqu'à Mill. Brentano appartient à cette tradition. Il est clair que pour lui, l'intentionnalité a un primat sur la structure logique du langage. La révolution de Frege ne pourrait être moins proche de cette démarche, et seulement Husserl dans son école n'en comprendra la portée. Mais, il faut le rappeler, Frege n'avait jamais eu l'idée que sa philosophie de la logique était en réalité une philosophie du langage. Il n'aurait probablement pas compris en quel sens on comprend aujourd'hui son analyse de la pensée, de même qu'il avait des difficultés à comprendre le *Tractatus* de Wittgenstein ; et pourtant, il était une sorte de commentaire génial à son œuvre. En tout cas, nous avons abordé le sujet de l'intentionnalité avec une question qui n'était pas née avec Frege mais à laquelle ce-dernier a donné une nouvelle réponse: Qu'est-ce qui fixe la référence à l'objet de notre discours? Or, on sait que pour Frege, c'est le sens (*Sinn*). Mais dans notre contexte, on ne peut pas répondre, c'est l'intentionnalité, car pour expliquer l'intentionnalité on prend le risque d'une circularité de l'explication : « Qu'est-ce que c'est donc l'intentionnalité? C'est ce qui fixe la référence à l'objet ». Toutefois, il semble que ce qui oppose le modèle fregéen de la philosophie de la pensée au modèle brentanien, c'est précisément le dispositif qui rend possible l'individuation - le « découpage » - du référent

⁷⁵² *LRU*, 188

⁷⁵³ *Ibid.*, 205.

dans le monde. Si, chez Frege, c'est le sens qui est la condition de possibilité d'ancrage de nos pensées dans le monde, chez Brentano cette condition est attribuée à l'intentionnalité comme expérience de la perception interne. Il faudra donc expliquer la référence par l'intentionnalité et non pas l'inverse.

Nous avons pris en compte, au début de notre enquête, la place de l'intentionnalité dans l'œuvre brentanienne. Nous avons montré en quelle mesure cette notion n'est pas une notion strictement aristotélicienne mais elle surgit plutôt d'un contexte discursif platonicien – un platonisme minimal qui demeure secrètement dans toute l'œuvre de Brentano dans sa méréologie, l'univocisme et l'interprétation finale des catégories. Quel est le sens de ce platonisme? Tout d'abord il s'agit ici de considérer le déplacement d'un paradigme : l'accord convenu entre le réalisme, l'intentionnalisme et le courant aristotélico-thomiste. Tout se passe comme si le principe de référence intentionnelle « penser, c'est penser quelque chose » avait le pouvoir de neutraliser la démarche de la philosophie moderne qui a pour objet, non plus l'être en tant qu'être, mais le concept de l'être en général. Si nous avons choisi un autre vocabulaire dans notre enquête, nous aurions parlé probablement d'une inscription de l'intentionnalité brentanienne dans le paradigme de l'ontothéologie, à savoir selon un rapport de prolongement de la métaphysique « aristotélicienne » par l'interprétation latin d'Avicenne, en somme, une forme de Scotisme.⁷⁵⁴ Si le jeune Brentano est un aristotélicien attentif à l'interprétation de Thomas (*Sine Thomas mutus esset Aristoteles*), c'est par les commentaires néoplatoniciens, surtout chez Simplicius, qu'il découvre le principe de subdivision et donc de déduction des catégories : le rapport ontologique entre essence et accident. Sa doctrine de l'objet immanent conduira à une indifférence à l'effectivité de l'objet, où la pensabilité de la chose est antérieure à sa possibilité effective. C'est pourquoi Twardowski pourra ainsi réintroduire la notion de *Gegenstand ueberhaupt*, pour introduire la notion d'objet `a travers la distinction de son contenu, qui est un concept général de l'objet tout à fait absent chez Brentano. Et pourtant, dans ce mélange mal équilibré entre univocité et analogie de l'être chez le jeune Brentano, où il y a plus d'un écho des disputes entre Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Duns Scot, jusqu'à Cajétan et Suárez, il y a, *in nuce*, l'anticipation

⁷⁵⁴ Cf. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, « Que sais-je? », Paris, PUF, 1992, p. 72-73 : « Pour un médiéviste, cette caractérisation <comme onthéologie> de l'essence de la métaphysique « aristotélicienne » vaut en fait principalement pour l'une des interprétations latines d'Avicenne qui s'est imposée dans l'École et qui, par le biais de la néo-scholastique du XIXe siècle, a décisivement imprégné la vision heideggerienne de la métaphysique : le Scotisme. De fait, c'est chez Duns Scot, lecteur d'Avicenne, non chez Aristote lui-même, que la métaphysique est présentée comme une science qui a pour objet universel l'étant et pour objet éminent Dieu, thèse elle-même étayée par un certain nombre de principes d'origine « avicennienne » transposant la théorie de l'« indifférence de l'essence » au niveau de celle du concept d'*ens* », cit. tirée de COURTINE, *Inventio analogiae*, op. cit. 359, n.4.

et la raison même du débat sur la nature des objets de la pensée chez les Brentaniens. C'est là que Meinong pourra concevoir une théorie de l'objet en tant que nouvelle *metaphysica generalis*. C'est là que Husserl élaborera le thème de l'idéalité de l'objet. En fait, l'enjeu est encore une fois, après Kant, le sens de l'objet même, à savoir ce qui est « objet » au sens propre du terme.⁷⁵⁵

Si nous n'avons pas utilisé le lexique de l'ontothéologie, c'est parce que, par ce geste, nous aurions lu Brentano à travers Heidegger qui « tire dès le début, à partir d'une figure très déterminée (avicenzo-scotiste), le paradigme de l'ontothéologie ».⁷⁵⁶ Mais Heidegger même est un lecteur de Brentano, c'aurait été donc un geste imprudent que de lire l'intentionnalité Brentanienne à travers un paradigme heideggérien à la fois partialement moulé sur l'aristotélisme Brentanien. On y risquait une mise en abîme de notre interprétation en forçant les textes dans un cadre de renvoi et de récursivité incessante « comme dans un double miroir ». D'autant que, pour faire un bilan de notre analyse, cette présence avicenzo-scotiste dans l'aristotélisme Brentanien est, pour le moins, contrastée. Mais elle existe, et nous l'avons montrée. C'est une autre chose que d'en déterminer sa portée jusqu'à la *Seinsfrage* heideggérienne. En quelle mesure cette présence néoplatonicienne, dans la dissertation de Brentano, a-t-elle influencé Heidegger et son idée de la métaphysique occidentale?⁷⁵⁷ C'est une question qui reste ouverte.

En ce qui concerne notre enquête, nous avons voulu éviter une solution facile en parlant d'une constitution ontothéologique de l'intentionnalité chez Brentano par une mise en perspective heideggérienne. Le cheminement direct de l'intentionnalité de Brentano jusqu'à Heidegger entre théologie, métaphysique et onto-théo-logie est encore à écrire. Nous espérons avoir posé ici la première pierre.

Mais la question mène aussi à la généralité de la pensée. On rappelle ici l'antinominalisme du dernier Brentano « à l'examen, il s'avère donc que l'universel est en réalité le

⁷⁵⁵ Cf. BENOIST, *Représentations sans objet*, op. cit. p. 216 : « Ce que Husserl nomme “la relation objective” (qui, de fait, peut manquer à la représentation si on la prend en son sens propre) “renvoie à certaines connexions de vérité, corollairement de jugement”. Là tien le sens de l'objet même, de cet objet qui existe ou tout au moins qui est un “étant”, et par là même est objet au sens “propre” du terme. Là se décide l'existence et l'inexistence. Là aussi, en déviation des modes de légitimation normale de l'objet, peut se déployer quelque chose comme une logique de l'inexistence, qui n'est dès lors plus tout à fait de l'ordre de la “fiction” dénoncée en un sens critique par Brentano, mais du jeu possible, de la *distorsion intentionnelle* sur le sens de l'objet. Dans cette idéalité, très éloignée de tout réalisme au sens simple et limitatif du terme (...) est fondé un autre sens de l'intentionnalité, soustrait à toute psychologie et en même temps non réfractaire aux variations modales qui sont celles de la conscience et dans lesquelles son sens tient tout entier. Celui-ci ne définit rien d'autre que l'idée de phénoménologie. »

⁷⁵⁶ COURTINE, *Invention analogie*, op. cit. p.360.

⁷⁵⁷ Pour revenir au sens de notre question cf. Olivier BOULNOIS, « Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue Thomiste*, XCL, 1, 1995, p. 85-108.

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 ». ⁷⁵⁸ Selon Brentano nous pensons selon des degrés différents de généralisation. Le degré le plus bas est l'intuition, qui cependant n'arrive pas à saisir l'essence individuelle de l'objet. C'est une position théorique de la connaissance de type anti-scotiste, mais qui reste dans une tradition franciscaine; parfois ses solutions sont similaires à celles de Pierre d'Auriole. En revanche, il partage avec les nominalistes la thèse qui veut que tout ce qui existe, existe comme individu, *omnis res, eo quod est, singulariter est*. Les concepts n'existent pas, ni dans l'esprit, ni en dehors de lui.

Si on en tire la conclusion qui s'impose, on doit affirmer que la connaissance des choses est impossible. Sinon, il faut reformuler notre idée de connaissance, car il est possible que notre rapport au monde n'est pas seulement épistémique, mais aussi pratique. Peut-être éminemment pratique. Nous n'avons pas ouvert cette perspective, mais elle s'inscrit, sans doute de manière assez paradoxale, dans le brentanisme. En outre, si on affirme que seuls des *realia* sont susceptibles d'être représentés (*Nur realia, nämlich Dinge, sind vorstellbar*), ils ne le seront jamais de manière accomplie et directe. Toute notre connaissance et notre perception seront toujours latérales, *in obliquo*. Ceci est la conclusion de la philosophie de la connaissance du dernier Brentano selon laquelle nous percevons seulement les accidents mais jamais la substance qui reste cachée à l' « intérieur » comme le noyau solide d'un phénomène accidentel. Ce que cherche à éviter sans cesse Brentano, semble-t-il, c'est l'idée que le niveau pré-catégoriel de la représentation coïncide avec un niveau pré-objectif de l'objet. La possibilité d'une appréhension de l'objectivité sans un objet donné, sans un être qui se manifeste, c'est quelque chose qui apparaît impossible. Même cette position est anti-scotiste ⁷⁵⁹ En général, au-delà de Duns Scot, elle s'oppose au présupposé que penser l'être ne signifie rien d'autre que le penser dans sa généralité. Univocité et généralité sont donc disjoints. En outre, Brentano distingue soigneusement entre l'acte prédicatif, l'acte catégoriel et le niveau objectif. Si le jugement est le moment catégoriel de la connaissance, en revanche son essence n'est pas prédicative. Si le rapport entre la représentation et le monde peut être une relation objective, à savoir fondée, la *Vorstellung* n'est pas aussi un acte prédicatif, ni appartient-elle

⁷⁵⁸ PS3, 91/420

⁷⁵⁹ Cf. COURTINE, *Inventio analogiae*, p. 361 : « Duns Scot a mis en évidence en effet ce que l'on pourrait nommer la priorité d'une appréhension pré-catégoriale ou pré-objective de l'objet ou de l'objectivité, quand nous prenons en vue quelque chose d'objectif, sans que son caractère de réalité effective n'ait encore été déterminé plus avant : *aliquid indifferens concipimus*. L'*ens* signifie ainsi prioritairement l'ensemble de la sphère de l'objet en général, et il est comme la catégorie des catégories, ce qui, à titre de *maxime scibile*, ne signifie d'abord rien d'autre que la condition de possibilité de la connaissance objective en général. ».

au seul niveau catégoriel. Mais le catégoriel peut bien se manifester dans la représentation (un rouge chaud vite) par notre façon de percevoir le monde. Catégoriel, prédicatif, objectif sont donc trois concepts disjoints.

La solution à laquelle arrive Brentano c'est que notre connaissance se partage entre ce qui est plus universel et ce qui est moins universel, sans jamais pour autant rejoindre l'individuel selon un schéma de la perception *per accidens* ; il marque ainsi la nouveauté de sa proposition philosophique. Qu'est-ce que nous enseigne la philosophie brentanienne? Elle a cherché, à ses débuts, à faire une analyse correcte du phénomène de l'intentionnalité en terme de notions plus simples, comme celle d'acte, d'objet et de contenu. Brentano lui-même, dans ses cours de Vienne, estimait que la conscience n'était pas un phénomène simple mais « complexe et riche de relations ». La notion d'intentionnalité se présente donc comme décomposable. Nous pensons que cette idée s'appuie sur l'identification erronée entre référence intentionnelle et relation réelle qui est le fil conducteur de notre analyse. Si nous examinons les derniers écrits de Brentano, quand il fait basculer sa théorie en soutenant l'idée que la référence psychique n'est pas du tout une relation, pouvons-nous encore affirmer le caractère structuré de l'intentionnalité ? Les notions d'acte, de contenu et d'objet, telles que la phénoménologie orthodoxe les conçoit, sont-elles véritablement antérieures à l'intentionnalité ? La phénoménologie devait paraître non seulement dans sa neutralité métaphysique, mais aussi dans sa neutralité épistémologique. Au contraire, chez Husserl, elle est une science rigoureuse, mais de quoi est-elle science? Puisque la conscience n'est pas une relation au monde mais une modification de notre mode d'être au monde, on doit remettre en question des concepts familiers comme « réalité », « certitude », « désir », « pensée » - et surtout la relation acte-objet comme relation ultime. Dans cette perspective, nous avons cherché à remettre en question ce présupposé qui nous paraît injustifié.

BIBLIOGRAPHIE

LISTE ANALYTIQUE DES OUVRAGES DE BRENTANO PAR ANNÉE D'ÉDITION

- 1862 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, Herder.
- 1866 *Ad disputationem qua theses gratiosi philosophorum ordinis consensu et auctoritate pro impetranda venia docendi in alma universitate julio-maximiliana defendet ...* Aschaffenburg, J.W. Schipner, 1866.
- 1867a *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*. Mainz, Kirchheim, 1867.
- 1867b « Geschichte der kirchlichen Wissenschaften », in J. A. Möhler, *Kirchengeschichte*. Hrsg. von P. B. Gams, Regensburg, G. J. Manz, 1867, vol. 11, p. 526-584; vol. III, partie 11, p.103-104
- 1869 « Auguste Comte und die positive Philosophie », in *Chilianeum. Blätter für katholische Philosophie, Kunst und Leben*. Neue Folge, 1869, 2, p. 15-37
- 1870 « Thomas von Aquin », Copte rendu de J. Delitzsch, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin*, in *Theologisches Literaturblatt*, 5, n.12, 1870, p. 459-463
- 1871 Compte rendu de F. Kampe, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 59, 1871, p. 219-238.
- 1872 Compte rendu de F. Kampe, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 60, 1872, p. 81-127.
- 1873 « Der Atheismus und die Wissenschaft » in *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, 72,1873, p. 853-872, p. 916-929
- 1874a *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874

- 1874b *Über die Gründe der Entmuthigung auf philosophischen Gebiete*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1874
- 1875 « Herr Horwicz als Rezensent. Ein Beitrag zur Orientierung über unsere wissenschaftlichen Kulturzustände », in *Philosophische Monatshefte*, 4, 11, 1875, p. 180-187
- 1876 *Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht*, Wien-Pest-Leipzig, Hartleben, 1876
- 1879 *Neue Rätsel von Änigmatias*, Wien, C. Gerold's Sohn, 1879
- 1882 « Über den Creatianismus des Aristoteles », in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 100, Wien, C. Gerold's Sohn, 1882, p. 95-126
- 1883a « Miklosich über subjektlose Sätze », *Compte rendu de F. Miklosich, Subjektlose Sätze*, in *Wiener Zeitung* 13.-14. Novembre 1883, p. 261 sq.
- 1883b *Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1883
- 1889 *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1889
- 1892a *Das Genie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892
- 1892b *Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892
- 1892c « Über ein optisches Paradoxon », in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 3, Hamburg-Leipzig, Leopold Voss, 1892, p. 349-358
- 1893a « Über ein optisches Paradoxon », in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 5. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1893, p. 61-82
- 1893b *Über die Zukunft der Philosophie*, Wien, A. Hölder, 1893
- 1893c « Das Genie » in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 5. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1893, p. 94-96
- 1893d Das Recht auf den Selbstmord. In: *Deutsche Zeitung*, Wien 6. September 1893, 4
- 1893e Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung. In: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. Bd. 5. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1893, 367

- 1894a Zur Lehre von den optischen Täuschungen. In: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. 6. Hamburg u. Leipzig: Leopold Voss, 1894, 1-7
- 1894b Meine letzten Wünsche für Österreich. In: Neue Freie Presse, Wien 2., 5. und 8. Dezember 1894
- 1894c Dr. Friedrich Maaßen über das Eherecht des ausgetretenen Geistlichen. Replik auf einen Angriff im "Vaterland". In: Neue Freie Presse, Morgenblatt, Wien 15. Dezember 1894, 1-3
- 1894d Vom Regen in die Traufe. Zweite und letzte Replik auf Angriffe des "Vaterland". In: Neue Freie Presse, Abendblatt, Wien 18. Dezember 1894, 1-2
- 1895a *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Stuttgart, Cotta, 1895
- 1895b *Meine letzten Wünsche für Österreich*, Stuttgart, Cotta, 1895
- 1895c Brentano, Franz: Noch ein Wort über das Eehindernis der höheren Weihen und feierlichen Gelübde. In: Allgemeine Österreichische Gerichtszeitung 1895, 41, Nr. 24
- 1895d Brentano, Franz: Vorwort zu: A. Herzen: Wissenschaft und Sittlichkeit. Lausanne: Payot, 1895
- 1895e Brentano, Franz: Noch ein Wort über das Eehindernis der höheren Weihen und feierlichen Gelübde. Wien: Manz, 1895
- 1896a Brentano, Franz: Zur eherechtlichen Frage in Österreich. Krasnopolski's Rettungsversuch einer verlorenen Sache. Berlin: J. Guttentag, 1896
- 1896b Brentano, Franz: Krasnopolskis letzter Versuch. In: Die Zeit, Wien 17. und 24. Oktober 1896, 45-47 u. 58-60
- 1896c Brentano, Franz: Krasnopolskis letzter Versuch. Leipzig: J. J. Arnd, 1896
- 1897 Brentano, Franz: Zur Lehre von der Empfindung. In: Dritter internationaler Kongreß für Psychologie in München. München: Lehmann 1897, 110-133
- 1899 Brentano, Franz: Dichtung und Weisheit. In: Goethe-Festschrift zum 150. Geburtstage des Dichters. Hrsg. von der Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag. Prag: Lese- und Redehalle, 1899, 15-19
- 1900 Brentano, Franz: Neue Vertheidigung der spanischen Partie. In: Wiener Schachzeitung. Nr. 4/5. April - Mai 1900, 97-104; auch als Separatabdruck: Wien: Verlag der "Wiener Schachzeitung" 1900

- 1901a Brentano, Franz: Neue Vertheidigung der spanischen Partie. Zweiter Artikel. In: Wiener Schachzeitung 1901, 4: 38-45; auch als Separatabdruck: Wien 1901
- 1901b Brentano, Franz: Voraussetzungslose Forschung. In: Münchner Neueste Nachrichten. Nr. 573. 13.12.1901, 1-2
- 1901c Brentano, Franz: Vorwort zu: A. Herzen: Wissenschaft und Sittlichkeit. 2. Aufl. Berlin: Jugendschutz, 1901
- 1903 Brentano, Franz: Neue Verteidigung der spanischen Partie. Dritter Artikel. In: Wiener Schachzeitung. 1903, Nr. 1, 7-14
- 1904 Brentano, Franz: Vorwort zu: A. Herzen: Wissenschaft und Sittlichkeit. 3. Aufl. Berlin: Jugendschutz, 1904
- 1906 Brentano, Franz: Von der psychologischen Analyse der Tonqualitäten in ihre eigentlich ersten Elemente. In: Atti del V Congresso Internazionale di Psicologia, Roma, Forzani, 1906, 157-165
- 1907 Brentano, Franz: Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, Duncker & Humblot, 1907
- 1908 Brentano, Franz: Thomas von Aquin. In: Neue Freie Presse, Morgenblatt, Wien 18. April 1908; auch als Separatdruck: Wien 1908, 1-5
- 1909 Brentano, Franz: Änigmatias. Neue Rätsel. 2. erw. Aufl. München: O. Beck, 1909
- 1910 Brentano, Franz: Untersuchungen zur Sinnespsychologie. X. und 161 S. Leipzig, Duncker & Humblot, 1907. In: Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. 19. Leipzig und Berlin: Wilhelm Engelmann, 1910
- 1911a Brentano, Franz: Aristoteles. In: Aster, E. v.: Grosse Denker. Bd. I. Leipzig: Quelle & Meyer, 1911, 153-207
- 1911b Brentano, Franz: Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig: Quelle & Meyer, 1911
- 1911c Brentano, Franz: Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig: Velt & Comp. 1911
- 1911d Brentano, Franz: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911
- 1915 Brentano, Franz: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911. In: Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. 33. Leipzig und Berlin: Wilhelm Engelmann, 1915
- 1916 Brentano, Franz: Epikur und der Krieg. In: Internationale Rundschau. Zürich

15. Januar 1916, 45-47

Ouvrages publiés posthumes:

- 1919a Brentano, Franz: Änigmatias. Neue Rätsel. 3. Aufl. München: O. Beck 1919
- 1919b Brentano, Franz: Der Sonnengesang des heiligen Franziskus. In: Der Brenner, Oktober 1919, Serie IV, Nr. 1
- 1920a Brentano, Franz: Der Sonnengesang des heiligen Franziskus. Mit 10 Originalradierungen von Alois Kolb. Leipzig: Dehne, 1920
- 1920b Brentano, Franz: Zur Lehre von Raum und Zeit. Hrsg. von Oskar Kraus. In: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Bd. 25. Berlin: Reuther & Reichard, 1920, 1-23
- 1921 Brentano, Franz: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1921
- 1922 Brentano, Franz: Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Mit einem Anhang: Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre. Mit Einleitung hrsg. von A. Kastil. Leipzig: F. Meiner, 1922
- 1924 Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt I. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1924
- 1925a Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt II. (Von der Klassifikation der psychischen Phänomene). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1925
- 1925b Brentano, Franz: Religion und Philosophie. Hrsg. von A. Kastil. In: Philosophie und Leben. Bd. 1. Osterwieck am Harz: Elwin Staude, 1925, Heft 10, 333-339; Heft 11, 370-381; Heft 12, 410-416
- 1925c Brentano, Franz: Versuch über die Erkenntnis. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von A. Kastil. Leipzig: F. Meiner, 1925
- 1926a Brentano, Franz: Der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi. 2. Aufl. Dresden: W. Jess, 1926
- 1926b Brentano, Franz: Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1926
- 1926c Brentano, Franz: Über Prophetie. Hrsg. von O. Kraus. In: Jahrbuch der Charakterologie 1926. Bd. 2-3, 259-264
- 1926d Brentano, Franz: Zur Klassifikation der Künste. In: Hochschulwissen 1926.

- 1928 Brentano, Franz: Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. (Psychologie vom empirischen Standpunkt III). Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1928
- 1929a Brentano, Franz: Gegen entia rationis, sogenannte irreale oder ideale Gegenstände. Hrsg. von O. Kraus. In: Philosophische Hefte 1929. Bd. 2, Nr. 4, 257-273
- 1929b Brentano, Franz: Gegen entia rationis, sogenannte irreale oder ideale, Gegenstände. Briefe Franz Brentano's hrsg. von Oskar Kraus. In: Philosophische Hefte. Heft (3) 1. Berlin: Maximilian Beck, 1929, 257-274
- 1929c Brentano, Franz: Über die Zukunft der Philosophie. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1929
- 1929d Brentano, Franz: Vom Dasein Gottes. Mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von A. Kastil. Leipzig: F. Meiner, 1929
- 1930a Brentano, Franz: Brief an A. Marty (März 1895). In: O. Kraus: Zur Phänomenologie des Zeitbewußtseins. In: Archiv. für die gesamte Psychologie 1930. Bd. 75, 1-22
- 1930b Brentano, Franz: Wahrheit und Evidenz. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1930
- 1933a Brentano, Franz: Änigmatias. Neue Rätsel. 4. Aufl. Wien / Leipzig: Passer 1933
- 1933b Brentano, Franz: Kategorienlehre. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von A. Kastil. Leipzig: F. Meiner, 1933
- 1934 Brentano, Franz: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Hrsg. von O. Kraus. 3. Aufl. Leipzig: F. Meiner, 1934
- 1941 Winter, Eduard: Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht. Nach dem unveröffentlichten Briefwechsel Franz Brentano - H. Schell. Brunn: R. M. Rohrer, 1941
- 1944 Brentano, Franz: Psychologie du point de vue empirique. Traduction et préface de Maurice de Gandillac. Aubier / Paris: Montaigne, 1944
- 1946 Bergmann, Hugo: Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann. In: Philosophy and Phenomenological Research 1946. Bd. 7, 83-158
- 1952 Brentano, Franz: Grundlegung und Aufbau der Ethik. Mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer-Hillebrand. Bern: A. Francke, 1952

- 1954 Brentano, Franz: Religion und Philosophie. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand. Bern: A. Francke, 1954
- 1955a Brentano, Franz: Das Franz Brentano Gutachten über die päpstliche Infallibilität. Hrsg. von L. Lenhart. Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Bd. 7. 1955, 295 334
- 1955b Brentano, Franz: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner, 1955
- 1955c Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt I. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner, 1955
- 1956 Brentano, Franz: Die Lehre vom richtigen Urteil. Mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand. Bern: A. Francke, 1956
- 1959a Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt II. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner, 1959
- 1959b *Grundzüge der Ästhetik*. Mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand. Bern: A. Francke,
- 1959c « *Grundzüge der Ästhetik*. » in *Philosophischer Literaturanzeiger*. Bd. 12, Heft 3. Oktober, p. 289-293
- 1960 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Unveränderter Nachdruck. Hildesheim, Olms,
- 1962a *Änigmatias*. Rätsel. 5. Aufl. Bern / München, A. Francke.
- 1962b *Wahrheit und Evidenz*, Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner,
- 1962c Brentano, Franz: Zwei Briefe an B. Schlüter. In: Christoph Bernhard Schlüter und Franz Brentano. Hrsg. von J. Nettesheim. Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 16. 1962, 287 288, 294 296
- 1963a *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hrsg. und eingeleitet von K. Hedwig. Hamburg: Felix Meiner.
- 1963b « Optimismus; Übereinstimmende Sätze bei Aristoteles und Leibniz. Vom Unendlichen », Hrsg. von H. Bergmann. *Horizons of a Philosopher Essays in Honor of David Baumgardt*, Hrsg. von J. Franck, H. Minkowski u. E. J. Sternglass. Leiden, E. J. Brill, p. 34 49.
- 1963c *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Unveränderter Nachdruck. Hildesheim: Olms.
- 1964 « Zwei Briefe an E. Mach ». in K. P. Heller, *Ernst Mach. Wegbereiter der modernen Physik*,. Wien, Springer, p. 157 159

- 1965a « Sechs Briefe an A. Meinong » in *Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von A. Meinong*. Hrsg. von R. Kindinger. Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt, p. 18-23.
- 1965b « Sprechen und Denken » (1905); « Wahrheit ist eine Art von Übereinstimmung » (1907); « Über den Sinn und die wissenschaftliche Bedeutung des Satzes „veritas est adaequatio rei et intellectus" » (1915); « Kurzer Abriß einer allgemeinen Erkenntnistheorie, Kap. IV: Von der Wahrheit und Evidenz » in J. Szrednicki, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, Den Haag: M. Nijhoff, p. 116-134.
- 1966 *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von F. Mayer Hillebrand. Bern / München: A. Francke.
- 1967a « Brief an E. Mach vom 18. November 1903 » in J. Thiele, « Ein Brief Franz Brentanos über Probleme der Geometrie », *Kant Studien*. Bd. 58, p. 287-293.
- 1967b *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*. Unveränderter Nachdruck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 1968a « Brief an E. Mach » in J. Thiele, *Briefe deutscher Philosophen an Ernst Mach. Synthese*. Bd. 18, p. 285-301, « Brief » p. 294-296.
- 1968b *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Neu eingeleitet von F. Mayer Hillebrand. Hamburg: Felix Meiner.
- 1968c *Über die Zukunft der Philosophie*, Unveränderter Nachdruck. Neu eingeleitet von P. Weingartner. Hamburg: F. Meiner.
- 1968d *Psychologie vom empirischen Standpunkt III (Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein)*. Neu eingeleitet und revidiert von F. Mayer Hillebrand. Hamburg: F. Meiner.
- 1968e *Kategorienlehre*. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner.
- 1968f *Vom Dasein Gottes*, Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner.
- 1969a *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Unveränderter Nachdruck. Hamburg, F. Meiner
- 1969b « Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäss, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren? » (p. 407-437); « Ein Brief vom 14. November 1869 an G. v. Hertling » (p.452-453); « Gesuch an das Staatsministerium... um Ernennung zum a.o. Professor » (p.454-457); « Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts », in Bd. I. Hrsg. von Th. Freudenberger (*Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg*. Hrsg. von O. Volk. Bd. I, 1). Neustadt-

Aisch, Degener.

- 1969c « Korespondece F. Brentano a T.G. Masaryka. » Hrsg. von Josef Jirâsek. Sbornik filosofické fakulty brnenské university Rada filosofickâ. Bd. 18. 1969, B 16, p. 94-103
- 1970 *Versuch über die Erkenntnis*. Hrsg. von F. Mayer Hillebrand. Hamburg, F. Meiner
- 1971a « Auszüge aus Briefen an H. Schell: Der Briefwechsel F. Brentanos mit H. Schell », in E. Winter: *Über die Perfektibilität des Katholizismus. Grundsätzliche Erwägungen in Briefen von Pascal, Bolzano, Brentano und Knoll.*, Berlin, Akademie Verlag, p.143-166
- 1971b « Brief an G. Vailati » in G. Vailati, *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro, introduzione di M. Dal Prà. Torino, Einaudi, 1971, p.268-271.
- 1971c *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: Meiner.
- 1973 *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner,
- 1974a *Psychologie vom empirischen Standpunkt III*. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner.
- 1974b : *Wahrheit und Evidenz*, Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner.
- 1974c *Kategorienlehre*. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner.
- 1975 « Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid. » Hrsg. von R. M. Chisholm u. R. Fabian. Grazer Philosophische Studien. Bd. 1, p.1-18
- 1976 *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Hrsg. u. eingeleitet von S. Körner u. R.M. Chisholm, mit Anmerkungen von A. Kastil. Hamburg, Felix Meiner,
- 1977a *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Eingeleitet von R. M. Chisholm. Hamburg: F. Meiner,
- 1977b *Aristoteles' Lehre vom Guten*, Hrsg. von R. M. Chisholm. Perspektiven der Philosophie. Bd. 3. 1977, p. 135-147.
- 1978a *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Unveränderter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner, 1978
- 1978b *Briefe an H. Schell*. Hermann Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano. Hrsg. eingeleitet und kommentiert von J. Hasenfuss. Paderborn / München u.a.: Schöningh, 1978, 14, p. 104

- 1979 *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Hrsg. von R. M. Chisholm u. R. Fabian. Hamburg, F. Meiner,
- 1980a *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Eingeleitet von R. George. Um eine Einleitung und Register erweiterte Auflage. Hamburg: F. Meiner,
- 1980b *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*. Hrsg. und eingeleitet von K. Hedwig. Hamburg: Felix Meiner,
- 1980c *Vom Dasein Gottes*, Unveränderter Nachdruck. Hamburg, Meiner,
- 1982 *Deskriptive Psychologie*, Hrsg. und eingeleitet von R. M. Chisholm u. W. Baumgartner. Hamburg: Meiner,
- 1984 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Unveränderter Nachdruck. Hildesheim / Zürich / New York, Olms
- 1985 *Kategorienlehre*. Unveränderter Nachdruck. Hamburg: Meiner,
- 1986 *Über Aristoteles*. Nachgelassene Aufsätze. Hrsg. von R. George. Hamburg: Felix Meiner,
- 1987a *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Hrsg. und eingeleitet von K. Hedwig. Hamburg, Meiner,
- 1987b « Von der Natur der Vorstellung », Hrsg. von J. Brandl, in *Conceptus*. Bd. 21, Nr. 53/54. 1987, p. 25-31
- 1988a « Über Ernst Machs 'Erkenntnis u. Irrtum'. Mit zwei Anhängen: « Kleine Schriften über E. Mach » in *Der Brentano Mach Briefwechsel*. Hrsg. von R.M. Chisholm u. J. C. Marek. (Studien zur Österreichischen Philosophie, Bd. 6.) Amsterdam, Rodopi.
- 1988b *Grundzüge der Ästhetik*. Unveränderter Nachdruck. Hamburg, F. Meiner,
- 1988c *Geschichte der griechischen Philosophie*, Verbesserter Nachdruck. Hamburg: F. Meiner,
- 1989 « Briefe an Carl Stumpf 1867-1917 », Hrsg. von Gerhard Oberkofler, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt,
- 1992 « Ein Brief Franz Brentanos an Carl Stumpf vom 10.02.1876 », Hrsg. von Wilhelm Baumgartner., in *Acta Analytica*, 8, p. 33-42
- 1993 « Von der Substanz », Hrsg. von Wilhelm Baumgartner, in *Axiomathes*. No. 1. Aprile p. 25-40
- 1994 « Zur Grundlegung der Tonpsychologie » (1913). Franz Brentano an Geza

LISTE DES TRADUCTIONS EN ANGLAIS

1. *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Berkeley: University of California Press 1975. Edited and translated by Rolf George.
2. *The Psychology of Aristotle. In Particular His Doctrine of the Active Intellect. With an Appendix Concerning the Activity of Aristotle's God*. Berkeley: University of California Press 1977. Edited and translated by Rolf George.
3. *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York: Humanities Press 1973. Edited by Linda L. McAlister; translated by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. Second edition with a new introduction by Peter Simons, London, New York, Routledge 1995.
4. *Sensory and Noetic Consciousness. Psychology from an Empirical Standpoint vol. III*. London: Routledge & Kegan Paul 1981. Edited by Oskar Kraus. English edition edited by Linda L. McAlister; translated by Margarete Schättle and Linda L. McAlister.
5. *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*. Westminster: A. Constable & Co. Ltd 1902. Translated by Cecil Hagu; new translation by Roderick M. Chisholm and Elizabeth H. Schneewind).
6. *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*. London: Routledge & Kegan Paul 1969. Edited by Oskar Kraus; English edition edited by Roderick M. Chisholm. Translated by Roderick M. Chisholm and Elizabeth H. Schneewind., New York, Routledge, 2009.
7. *The Four Phases of Philosophy and its Current State*. Amsterdam: Rodopi 1998. Appendix to: *The Four Phases of Philosophy*, by Balázs M. Mezei and Barry Smith.
8. *Aristotle and His World View*. Berkeley: University of California Press 1978. Edited and translated by Rolf George and Roderick M. Chisholm
9. *On the Existence of God. Lectures given at the Universities of Würzburg and Vienna (1868-1891)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987. Edited and translated by Susan F. Krantz
10. *The True and the Evident*. London: Routledge & Kegan Paul 1966. Edited by Oskar Kraus. English edition edited by Roderick M. Chisholm; translated by Roderick M. Chisholm, Ilse Politzer, and Kurt R. Fischer. Reprint: New York, Routledge, 2009.
11. *The Theory of Categories*. The Hague: Martinus Nijhoff 1981. Translated by Roderick M. Chisholm and Norbert Guterman
12. *The Foundation and Construction of Ethics*. New York: Humanities Press 1973. Compiled from His Lectures on Practical Philosophy by Franziska Mayer-Hillebrand. Edited and translated by Elizabeth Hughes Schneewind. Reprint: New York, Routledge, 2009.

13. *Philosophical Investigations on Space, Time, and the Continuum*. London: Routledge & Kegan Paul 1988. Translated by Barry Smith. Reprint: New York, Routledge, 2009.
14. *Descriptive Psychology*. London, Routledge, 1995. Edited and translated by Benito Müller

LISTE DES TRADUCTIONS EN ITALIEN

1. *La classificazione delle attività psichiche*. Lanciano: Carabba 1913. Con appendice dell'Autore e con prefazione e note del traduttore Mario Puglisi.
2. *Sull'origine della conoscenza morale*. Brescia: La Scuola 1966. Traduzione, introduzione e note di Adriano Bausola.
3. *Psicologia da punto di vista empirico*. Trento : Reverdito 1989. Traduzione del primo volume a cura di Liliana Albertazzi, ristampata nella traduzione completa in *La psicologia dal punto di vista empirico*. Bari: Laterza 1997, cura di Liliana Albertazzi. Vol. I; Vol. II: La classificazione dei fenomeni psichici; Vol. III: Coscienza sensibile e coscienza noetica.
15. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero 1995. Prefazione, introduzione, traduzione dei testi greci, progettazione e impostazione editoriale di Giovanni Reale; traduzione del testo tedesco e indici di Stefano Tognoli.
4. *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos. Con un'appendice sull'operare del Dio aristotelico*. Macerata: Quodlibet 2007. A cura e con un saggio introduttivo di Stefano Besoli. Nuova edizione riveduta e corretta (Prima edizione: Bologna, Pitagora, 1989).

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

- (1) (1990). *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their influence*. Edited by Sorabji Richard. London: Duckworth and Cornell University Press. (1989). *Brentano-Studien: internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung. 1, 1988*. Dettelbach, Röhl.
- (2) (1990). *Brentano-Studien: internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung. 2, 1989*. Dettelbach, Röhl.
- (3) MILL, JOHN STUART, ROBSON, J. M., & MCRAE, R. F. (2006). *Collected Works of John Stuart Mill A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. Liberty Fund.
- (4) (1975). *Grazer philosophische Studien: internationale Zeitschrift für analytische Philosophie*. Amsterdam, Rodopi.
- (5) (2007). *Métaphysique contemporaine: Propriétés, mondes possibles et personnes*. Textes clés. Paris, Vrin
- (6) (1951). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie: Revue... et publ. ... par André Lalande*.
- (7) AARON, R. I. (1971). *John Locke*. Oxford, Clarendon Press.
- (8) ACKRILL, J. L., BRENTANO, F., & GEORGE, R. (1979). Review of The Psychology of Aristotle (In Particular His Doctrine of the Active Intellect). *Classical Review. 29*, 165.
- (9) ALBERTAZZI, L. (1999). *Introduzione a Brentano*. I filosofi, 79. Roma, Laterza.
- (10) ALBERTAZZI, L. (2006). *Immanent realism an introduction to Brentano*. Synthese library, v. 333. Dordrecht, Springer.
- (11) ALBERTAZZI, L., LIBARDI, M., & POLI, R. (1995). *The school of Franz Brentano*. Nijhoff international philosophy series, v. 52. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- (12) ALBERTAZZI, L., & POLI, R. (1993). *Brentano in Italia: une filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*. Milano, A. Guerini.
- (13) ANGELELLI, I. (2007). *Études sur Frege et la philosophie traditionnelle*. Paris, J. Vrin.
- (14) ANTONELLI, M. (2001). *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*. Freiburg (Breisgau) ; München, Alber.
- (15) ANTONELLI, M. (1998). Franz Brentano psicologo. Dalla Psicologia dal punto di vista empirico alla Psicologia descrittiva. *Journal of the History of the Behavioral Sciences. 34*, 290.
- (16) ANTONELLI, M. (1996). *Alle radici del movimento fenomenologico: psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*. Collana di psicologia descrittiva. Bologna, Pitagora.
- (17) AQUILA, R. E. (1977). *Intentionality: a study of mental acts*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- (18) ARISTOTE, & MIGNUCCI, M. (2007). *Analitici secondi: Organon IV*. Roma, Laterza.
- (19) ARISTOTLE, & ACKRILL, J. L. (1971). *Aristotle's Categories and De Interpretatione: translated with notes by J.L.Ackrill*. Oxford, Clarendon Press.
- (20) ARISTOTLE, & BODÉÛS, R. (2001). *Catégories*. Collection des universités de France. Paris, Belles lettres.
- (21) AUROUX, S., DESCHAMPS, J., & DUCHESNEAU, F. (1990). *Les notions philosophiques: dictionnaire*. Encyclopédie philosophique universelle, 2. Paris, Presses Universitaires de France.
- (22) BARDOU, J.-C., FICHANT, M., MARION, J.-L., BOURIAU, C., & DUBOUCLEZ, O. (2006). *Descartes en Kant*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (23) BARNES, J., BRENTANO, F., & GEORGE, R. (1988). Review of: Über Aristoteles-Nachgelassene Aufsätze. *Philosophy and Phenomenological Research. 49*.
- (24) BARNES, J. (1982). *Aristotle. Past masters*. Oxford, Oxford University Press.
- (25) BAUMGARTEN, A. G. (1739). *Metaphysica*. Halae, Hemmerde.
- (26) BAUMGARTEN, A. G., EBERHARD, J. A., & MEIER, G. F. (2004). *Metaphysik*. Jena, Dietrich Scheglmann Reprints.
- (27) BAUMGARTEN, H.-U. (1992). *Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von*

- Vorstellung und Gegenstand*. Stuttgart, M & P.
- (28) BAUMGARTNER, W., & BURKARD, F.-P. (1990). Franz-Brentano-Bibliographie.
- (29) BAYERISCHE JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG, & FRANZ BRENTANO FOUNDATION. (1988). *Brentano Studien: internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung*. Würzburg, Röll.
- (30) BEIERWALTES, W. (2001). *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (31) BENNETT, J. F. (1971). *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes by Johathan Bennett*.
- (32) BENNETT, J. F., COVER, J. A., & KULSTAD, M. (1990). *Central themes in early modern philosophy: essays presented to Jonathan Bennett*. Indianapolis, Hackett Pub.
- (33) BENOIST, J. (1997). *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (34) BENOIST, J. (2001). *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (35) BENOIST, J. (1995). « La subjectivité », in Denis KAMBOUCHNER (éd), *Notions de philosophie*, II, Paris, folio,t. II, p. 501-561,
- (36) BENOIST, J. (1996). *Kant, et les limites de la synthèse: le sujet sensible*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (37) BENOIST, J. (2001). *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (38) BENOIST, J. (2002). *Entre acte et sens: recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*. Problèmes et controverses. Paris, J. Vrin.
- (39) BENOIST, J. (2002). *Un autre XIXe siècle allemand*. Paris, PUF.
- (40) BENOIST, J. (2003). *Brentano et son école*. Les études philosophiques, 2003, no. 1. Paris, PUF.
- (41) BENOIST, J. (2005). *Les limites de l'intentionnalité: recherches phénoménologiques et analytiques*. Problèmes et controverses. Paris, Vrin.
- (42) BENOIST, J., BRISART, R., & ENGLISH, J. (1998). *Liminaires phénoménologiques: recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*. Bruxelles, Fac. Univ. Saint-Louis.
- (43) BENVENISTE, E. (1997). *Problèmes de linguistique générale / Emile Benveniste*. [Paris], Gallimard.
- (44) BERKELEY, G. (.), & TURBAYNE, C. M. (1970). *A treatise concerning the principles of human knowledge - George Berkeley*. Indianapolis [u.a.], Bobbs-Merrill.
- (45) BESOLI, S. (2001). *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*. Discipline filosofiche, 11.2001,2. Macerata, Quodlibet.
- (46) BLACKMORE, J. (1998). Franz Brentano and the University of Vienna Philosophical Society 1888-1938.
- (47) BLAIR, A. (1992). Humanist Methods in Natural Philosophy: The Commonplace Book. *Journal of the History of Ideas*. 53, 541-551.
- (48) BLOOM, A. D. (1987). *The closing of the American mind: how higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*. New York, Simon and Schuster.
- (49) BOCCACCINI, F. (2009). CARL STUMPF, Renaissance de la Philosophie. Quatre articles. *DIALOGUE -KINGSTON ONTARIO AND MONTREAL-*. 48, 211-213.
- (50) BONITZ, H. (1967). *Über die Kategorien des Aristoteles*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. REALE, G. (1995). *Sulle categorie di Aristotele*. Milano, Vita e Pensiero.
- (51) BONJOUR, L., DUTANT, J., & ENGEL, P. (2005). *Philosophie de la connaissance: croyance, connaissance, justification*. Textes clés. Paris, J. Vrin.
- (52) BOSTON AREA COLLOQUIUM IN ANCIENT PHILOSOPHY, CLEARY, J. J., & GURTLER, G. M. (2006). *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy*. Leiden, Brill.
- (53) BOULNOIS O. 1992 « Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot », *Revue de métaphysique et de Morale*, n°1, « Les Universaux », p. 3-34,
- (54) BOULNOIS O 1999; *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à*

l'époque de Duns Scot, Paris, PUF.

- (55) BRENTANO, F., TERRELL, D. B., MCALISTER, L. L., & RANCURELLO, A. (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London, Routledge.
- (56) BRENTANO-KONFERENZ, CHISHOLM, R. M., & HALLER, R. (1978). *Die Philosophie Franz Brentanos: Beiträge zur Brentano-Konferenz Graz, 4.-8. September 1977*. Amsterdam, [Rodopi].
- (57) BURKHARDT, H., & SMITH, B. (1991). *Handbook of metaphysics and ontology*. Munich, Philosophia Verlag.
- (58) BURNYEAT M., « Plato on How Not to Speak of What is Not: *Euthydemus* 283a-288a » in M. Canto-Sperber, P. Pellegrin (dir.), *Le Style de la pensée: Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, p. 40-66, Paris, Les Belles Lettres, 2002
- (59) BUTLER, R. J. (1968). *Analytical philosophy. Second series*. Oxford, B. Blackwell.
- (60) BUZZO MÁARGARI, R. (1995). Konrad Feilchenfeldt / Luciano Zagari (Hgg.), Die Brentano. Eine europäische Familie. *Arbitrium*. 13, 209-211.
- (61) CARR, B. (1987). *Metaphysics: an introduction*. Modern introductions to philosophy. Basingstoke, Macmillan.
- (62) CASARI, E. (2008). Filosofia e psicologia nella Vienna di fine Ottocento: Robert Zimmermann, Franz Brentano e Alexius Meinong. *Atti Dei Convegni Lincei*. 236, 51-64.
- (63) CASSIN, B. (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. [Paris], Le Robert.
- (64) CASTON, V. (1998). Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophical and Phenomenological Research*. 58, 249-298.
- (65) CASTON, V. /plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/
- (66) CAYLA, F., SELLARS, W., & CHISHOLM, R. M. (1991). *Routes et déroutés de l'intentionnalité ; précédé de : Correspondance sur l'intentionnalité de Wilfrid Sellars - Roderick Chisholm*. Tiré à part. Combas (France, Gard), Editions de l'Eclat.
- (67) CHARLES, D. (2000). *Aristotle on meaning and essence*. Oxford Aristotle studies. Oxford, Clarendon Press.
- (68) CHISHOLM, R. M., & HAHN, L. E. (1997). *The philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago, Ill, Open Court
- (69) CHISHOLM, R. M. (1961). *Realism and the background of phenomenology*. Glencoe, Ill, Free Press.
- (70) CHISHOLM, R. M. (1969). On the Observability of the Self. *Philosophy and Phenomenological Research*. 30,.
- (71) CHISHOLM, R. M. (1981). *The first person, an essay on reference and intentionality*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (72) CHISHOLM, R. M. (1957). *Perceiving: a philosophical study*. Ithaca, Cornell University Press.
- (73) CHISHOLM, R. M. (1986). *Brentano and intrinsic value*. Modern European philosophy. Cambridge [Cambridgeshire], Cambridge University Press.
- (74) CHISHOLM, R. M. (1976). *Person and object: a metaphysical study*. Muirhead library of philosophy. La Salle, Ill, Open Court Pub. Co.
- (75) CHISHOLM, R. M., & SWARTZ, R. J. (1973). *Empirical knowledge; readings from contemporary sources*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- (76) CHISHOLM, R. M. (1966). *Theory of knowledge*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- (77) CHISHOLM, R. M. (1982). *Brentano and Meinong studies*. Studien zur österreichischen Philosophie, Bd. 3. Amsterdam, Rodopi
- (78) CHISHOLM, R. M., & LEHRER, K. (1975). *Analysis and metaphysics: essays in honor of R.M. Chisholm*. Philosophical studies series in philosophy, v. 4. Dordrecht, Holland, D. Reidel Pub. Co.
- (79) CHRUDZIMSKI, A. (2001). *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*. Dordrecht [u.a.], Kluwer.
- (80) CHRUDZIMSKI, A., & HUEMER, W. (2004). *Phenomenology and analysis: essays on Central European philosophy*. Phenomenology & mind, Bd. 1. Frankfurt [Main], Ontos.
- (81) CHRUDZIMSKI, A., & ŁUKASIEWICZ, D. (2006). *Actions, products, and things: Brentano*

- and Polish philosophy. Phenomenology & mind*, Bd. 8. Frankfurt, Ontos.
- (82) COBB-STEVENS, R. (1990). *Husserl and analytic philosophy*. *Phaenomenologica*, 116. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- (83) CORTE, M. D. (1934). *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, J. Vrin.
- (84) COURTINE, J.-F. (1996). *Heidegger 1919 - 1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein : actes du colloque ...*, (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994). Paris, Libr. Philos. Vrin.
- (85) COURTINE, J.-F. (1990). *Suarez et le système de la métaphysique*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (86) COURTINE, J.-F. (1976) « La métaphysique de la subjecti(vi)té: situation exemplaire de Schelling », in Rudolf BOEHM, *La Métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'Essential*, Paris, Gallimard,
- (87) COURTINE J.-F., (1998). «L'aristotélisme de Franz Brentano », in *Études phénoménologiques*, p. 3-50.
- (88) COURTINE, J.-F. (2007). *La cause de la phénoménologie*. Paris, Presses universitaires de France.
- (89) COURTINE, J.-F. (2008) « Brentano et l'ontologie », in *Compléments de Substance. Études sur les Propriétés Accidentelles offertes à Alain de Libera*, éditées par C. Erismann, A. Schniewind, Paris, Vrin, p.197-214.
- (90) COURTINE, J.-F. (2005). *Inventio analogiae: métaphysique et ontothéologie*. Paris, Vrin.
- (91) CRANE, T. (2001). *Elements of mind: an introduction to the philosophy of mind*. Oxford, Oxford University Press.
- (92) CUBEDDU, I., & RASPA, V. (2002). *Studi di storia del pensiero moderno: Leibniz, Kant, Hegel, Meinong*. Quaderni dell'Istituto di filosofia di Urbino, 7. Urbino, Montefeltro.
- (93) DE LIBERA A.(1992).*La philosophie médiévale*, Paris, PUF.
DE LIBERA A. (1996).*La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil.
- (94) DE LIBERA A (1999.) *De l'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.
- (95) DESCOMBES, V. (1996). *Les institutions du sens*. Collection "Critique". Paris, Editions de minuit.
- (96) DENYER N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London, Routledge,1991.
- (97) DIELS, H. (1895). *Commentaria in Aristotelem Graeca: Edita consilio et auctoritate Academiæ litterarum regiaebovussicae*. Berolini, Types et impensis Georgii Reimeri.
- (98) DÜRING, I. (1976). *Aristotele edizione italiana aggiornata*. Biblioteca di filosofia, 9. Milano, Mursia.
- (99) DÜRING, I. (1968). *Aristoteles*. Stuttgart, A. Druckenmüller.
- (100) FEILCHENFELDT, K., & ZAGARI, L. (1992). *Die Brentano: eine europäische Familie*. Reihe der Villa Vigoni, Bd. 6. Tübingen, Niemeyer.
- (101) FERRARIN, A. (1995). Construction and Mathematical Schematism Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition. *Kant-Studien*. 86, 131-174.
- (102) FERRARIN, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. Modern European philosophy. Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- (103) FERRARIN, A., 1960-. (2008). *Kant's "Critique of Pure Reason" within the Tradition of Modern Logic (review)*.
- (104) FISETTE, D., & FRÉCHETTE, G. (2007). *À l'école de Brentano: de Würzburg à Vienne*. Paris, J. Vrin.
- (105) GARRONI, E. (1976). *Estetica ed epistemologia: riflessioni sulla "Critica del giudizio"*. Roma, Bulzoni.
- (106) GEYSER, G. J. A. M. (1979). *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*. Aalen, Scientia.
- (107) GILSON E. (1927), *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, suivi de : Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Paris, Vrin.
- (108) GILSON, L. (1955). *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*. Bibliothèque d'histoire

- de la philosophie. Paris, J. Vrin.
- (109) GILSON, L. (1955). *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, J. Vrin.
- (110) GROSSMANN, R. (1992). *The existence of the world: an introduction to ontology*. London, Routledge.
- (111) GUÉROULT, M. (1975). *Danoématique: livre II : philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris, Aubier-Montaigne.
- (112) GUÉROULT, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons. I, L'âme et Dieu*. Paris, Aubier-Montaigne.
- (113) GÜNDEL, K. (1997). *Die Brentanos: eine deutsche Familiengeschichte : mit zahlreichen Abbildungen*. Frankfurt am Main, Insel.
- (114) HALLER, R. (2000). *Skizzen zur österreichischen Philosophie*. Amsterdam, Rodopi.
- (115) HALLER, R. (1979). *Studien zur österreichischen Philosophie: Variationen über ein Thema*. Amsterdam, Rodopi.
- (116) HALLER, R., LEHRER, K., & MAREK, J. C. (1997). *Austrian philosophy past and present: essays in honor of Rudolf Haller*. Boston studies in the philosophy of science, v. 190. Dordrecht, Kluwer Academic.
- (117) HANKINS, J. (2007). *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. Cambridge companions to philosophy. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- (118) HEIDEGGER, M., & JAEGER, P. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs: [Marburger Vorlesung Sommersemester 1925]*. Gesamtausgabe / Martin Heidegger, Abt. 2. Frankfurt am Main, Klostermann. BOUTOT, A. (2006). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Paris, Gallimard.
- (119) HEIDEGGER, M., & HERRMANN, F. W. V. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie: [Marburger Vorlesung Sommersemester 1927]*. Gesamtausgabe / Martin Heidegger, Abt. 2. Frankfurt am Main, Klostermann. COURTINE, J.-F. (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris, Gallimard.
- (120) HEIDEGGER, M., (1961). *Die Metaphysik als Geschichte des Seins, in Nietzsche. Zweiter Band*. Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Frankfurt am Main, V. Klostermann., p.399-458; (1971) trad. fr. *La métaphysique comme histoire de l'être*, in *Nietzsche*, t. II, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard., p. 319-365.
- (121) HEIDEGGER, M., & HERMANN, F.-W. V. (1994). *Holzwege*. Frankfurt am Main, V. Klostermann. BROKMEIER, W. (1997). *Chemins qui ne menent nulle part*. [Paris], Gallimard
- (122) HEIDEGGER, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft: [Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28]*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- (123) HEIDEGGER, M. (1977). *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*. Série: Œuvres de Martin Heidegger. Paris, Gallimard.
- (124) HEINRICH D (1999) *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Reclam, Stuttgart;
- (125) HEINRICH D (2007). *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. fr. par M.Roesner, *Pensée et être-soi, leçons sur la subjectivité*, Parin, Vrin, 2008.
- (126) HOEFLER, A. (1922). *Logik und Erkenntnistheorie. Bd. 1, Höfler: Logik*. Wien, Hölder.
- (127) HUSSERL, E., & JANSSEN, P. (1974). *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft : mit ergänzenden Texten*. Den Haag, M. Nijhoff.
- (128) HUSSERL, E., & BENOIST, J. (2003). *La représentation vide ; suivi de, Les recherches logiques de Husserl: une oeuvre percée*. Paris, PUF.
- (129) JACQUETTE, D. (2004). *The Cambridge companion to Brentano*. Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- (130) JAEGWON, K. (1996). *Philosophy of mind*. Boulder, Westview Press.
- (131) JOHNSTON, W. M. (1991). *L'esprit viennois: une histoire intellectuelle et sociale 1848-1938*. Paris, Presses Universitaires de France.
- (132) JOLIVET, R. (1929). *La notion de substance; essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*. Bibliothèque des Archives de philosophie. Paris,

- G. Beauchesne.
- (133) KAL, V. (1988). *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*. Philosophia antiqua, v. 46. Leiden, E.J. Brill.
- (134) KAMBOUCHNER, D. (1995). *Notions de philosophie*. Paris, Gallimard
- (135) KANT, I., & GUILLERMIT, L. (1970). *Logique: [Logik]*. Paris, J. Vrin.
- (136) KANT, I., FOUCAULT, M., EWALD, F., GROS, F., & DEFERT, D. (2008). *Anthropologie d'un point de vue pragmatique: précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*. Paris, Vrin
- (137) KANT, I. (1965). *Critique de la faculté de juger*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, J. Vrin.
- (138) KANT, I. (1959). *Réponse à Eberhard*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, J. Vrin
- (139) KANT, I., MOUY, P., PHILONENKO, A., & KANT, I. (1976). *La dissertation de 1770*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin.
- (140) KANT, I., & SCHÖNDÖRFFER, O. (1972). *Briefwechsel*. Hamburg, F. Meiner. CHALLIOT, M.-C. (1991). *Correspondance*. Paris, Gallimard.
- (141) KANT, I., & BENOIST, J. (1999). *Réponse à Eberhard*. Paris, J. Vrin.
- (142) KASTIL, A. (1951). *Die Philosophie Franz Brentanos; eine Einführung in seine Lehre*. Bern, A. Francke.
- (143) KIEFER, T. (2007). *Aristotle's theory of knowledge*. Continuum studies in ancient philosophy. London, Continuum.
- (144) KITCHER, P. (1990). *Kant's transcendental psychology*. New York u.a, Oxford Univ. Press.
- (145) KOTARBIŃSKI, T. (1961). *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk. Wydanie II, przejrane. (Kazimierz Ajdukiewicz: "Elementy teorii poznania" Tadeusza Kotarbińskiego.)*
- (146) KOTARBIŃSKI, T. (1966). *Gnology; the scientific approach to the theory of knowledge*. Oxford, Pergamon Press.
- (147) KRAUS, O., STUMPF, C., & HUSSERL, E. (1919). *Franz Brentano; zur kenntnis seines lebens und seiner lehre*. München, Beck.
- (148) KRAYE, J., & STONE, M. W. F. (2000). *Humanism and early modern philosophy*. London studies in the history of philosophy. London, Routledge.
- (149) KUNG, G. (1967). *Ontology and the analysis of language: An enquiry into the contemporary views on universals*. Dordrecht, D. Reidel.
- (150) LANGKAU, J., & NIMTZ, C. (2010). *New perspectives on concepts*. Amsterdam, Rodopi.
- (151) LASK, E. (2003). *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre ; Die Lehre vom Urteil ; Emil Lask*. Jena, Scheglmann.
- (152) LASK, E. (2002). *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories: étude sur la forme logique et sa souveraineté*. Paris, Vrin.
- (153) LEIBNIZ, G. W. (1740). *Gottofredi Guilelmi Leibnizii Meditationes de cognitione, veritate et idels ... commendat Georg. Christ. Stellwag*. Typis Marggrafianis. HERRING, H. (1966). *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik... Übers. und hrsg. von Herbert Herring*. Stuttgart, Ph. Reclam
- (154) LEMBECK, K.-H. (1994). *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- (155) LENTZE, H. (1962). *Die Universitätsreform des Ministers Graf Leo Thun-Hohenstein*. Wien, H. Böhlau Nfg., Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- (156) LEWIS, C. I. (1929) *Mind and The World Order. Outline of a Theory of Knowledge*, Dover Publications, New York.
- (157) LOCKE, J. (1961). *An Essay concerning human understanding (v. 1) / Edited with an introd. by John W. Yolton*. [S.l.], J. M. Dent.
- (158) LONGUENESSE, B. (1993). *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (159) LUKASIEWICZ, J., SIKORA, D., & POUIVET, R. (2000). *Du principe de contradiction chez Aristote*. Combas (Gard), L'Éclat.
- (160) LYONS, W. E. (1995). *Approaches to intentionality*. Oxford, Clarendon Press.

- (161) MARGOLIS, E., & LAURENCE, S. (1999). *Concepts: core readings*. Cambridge, Mass, MIT Press.
- (162) MARIANO, F. G. (1988). *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum: in quo termini, definitiones, distinctiones et effata a Joanne Duns Scoto exponuntur, declarantur*. Hildesheim, G. Olms.
- (163) MARION, J.-L. (2009). *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris, Presses universitaires de France.
- (164) MARRAS, A. (1972). *Intentionality, mind, and language*. Urbana, University of Illinois Press.
- (165) MAYER-HILLEBRAND, F. (1963). Remarks Concerning the Interpretation of the Philosophy of Franz Brentano: A Reply to Dr. Szrednicki. *Philosophy and Phenomenological Research*. 23, 438-444.
- (166) MCALISTER, L. L. (1977). *The Philosophy of Brentano*. Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press.
- (167) MCKEON, R. (1946). *Aristotle's conception of language and the arts of language*. United States, s.n.,].
- (168) MEINONG, A., HALLER, R., KINDINGER, R., & CHISHOLM, R. M. (1973). *Gesamtausgabe*. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- (169) MEISTER, R. (1963). *Entwicklung und Reformen des österreichischen Studienwesens. I. Abhandlung. - 1963. - (... ; 239,1,1)*. Wien, Böhlau.
- (170) MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- (171) MEYER, J. B. (1870). *Kants Psychologie dargestellt und erörtert*.
- (172) MIGNUCCI, M. (1965). *La teoria aristotelica della scienza*. Pubblicazioni della Facoltà di magistero dell'Università di Padova, 7. Firenze, Sansoni.
- (173) MILL, J. S., & PEISSE, L. (1889). *Système de logique déductive et inductive: exposé de la preuve et des méthodes de recherches scientifiques. 1-2*. Paris, Ancienne Lie. Germer Bailliere et Cie
- (174) MODRAK, D. K. W. (2001). *Aristotle's theory of language and meaning*. Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- (175) MODRAK, D. K. W. (1987). *Aristotle: the power of perception*. Chicago, University of Chicago Press.
- (176) MONNOYER, J.-M. (2004). *La structure du monde: objets, propriétés, états de choses ; renouveau de la métaphysique dans l'école australienne*. Paris, J. Vrin.
- (177) MOORE, G. E., & BRENTANO, F. (1903). Review of The Origin of The Knowledge of Right and Wrong. *International Journal of Ethics*. 14, 115-123.
- (178) MOSER, P. K. (2002). *The Oxford handbook of epistemology*. Oxford handbooks in philosophy. Oxford [u.a.], Oxford Univ. Press.
- (179) MULLIGAN, K. (1997). « Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie : de Bolzano et Brentano a Bennett et Barnes », in J.-M. Vienne (dir.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, p.61-104.
- (180) MULLIGAN, K., SIMONS, P., & SMITH, B. (1984). Truth-Makers. *Philosophy and Phenomenological Research*. 44, 287-321
- (181) MULLIGAN, K., SMITH, B., CHISHOLM, R. M., & BAUMGARTNER, W. (1985). Franz Brentano on the Ontology of Mind. *Philosophy and Phenomenological Research*. 45, 627-644.
- (182) MÜNCH, D. (1993). *Intention und Zeichen: Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (183) MURPHY, G. L. (2002). *The big book of concepts*. Cambridge, Mass, MIT Press.
- (184) NATORP, P. (1903). *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus, von Paul Natorp*. Leipzig, Dürr (Druck von Metzger und Wittig). (1999). *Dottrina platonica delle idee: una introduzione all'Idealismo*. Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica, 72. Milano, Vita e Pensiero.
- (185) NICOLE, P., ARNAULD, A., CLAIR, P., & GIRBAL, F. (1965). *Antoine Arnauld et Pierre Nicole. La Logique: ou l'Art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles... Édition critique par Pierre Clair et François Girbal*. Paris, Presses universitaires de France (Vendôme, Impr. des P.U.F.).
- (186) OEHLER, K. (1962). *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles; ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*.

- Zetemata; Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 29. München, Beck.
- (187) OWEN, G. E. L., SCHOFIELD, M., & NUSSBAUM, M. C. (1982). *Language and logos: studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*. Cambridge [Cambridgeshire], Cambridge University Press.
- (188) PARK, K., & DASTON, L. (2006). *Early modern science*. The Cambridge History of Science. Cambridge (GB), Cambridge university press.
- (189) PEACOCKE, C. (1992). *A study of concepts*. Representation and mind. Cambridge, Mass, MIT Press.
- (190) PEARCE, D. A., & WOLEŃSKI, J. (1988). *Logischer Rationalismus: philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule*. Frankfurt am Main, Athenäum.
- (191) PERLER, D. (2001). *Ancient and medieval theories of intentionality*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 76. Leiden, Brill.
- (192) PERLER, D. (2009). *Transformations of the soul*. Leiden, Brill.
- (193) PERLER, D., IMBACH, R., & MICHON, C. (2003). *Théories de l'intentionnalité au Moyen-âge*. Paris, J. Vrin.
- (194) PETTOELLO, R. (1988). *Introduzione a Herbart*. Roma, Ed. Laterza.
- (195) PETTOELLO, R. (1986). *Idealismo e realismo: la formazione filosofica di J.F. Herbart*. Firenze, La Nuova Italia.
- (196) PHILONENKO, A. (1982). *Etudes kantiennes*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, J. Vrin.
- (197) POGGI, S. (1977). *I sistemi dell'esperienza: psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*. Bologna, Il Mulino.
- (198) POGGI, S. (2002). *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia: il dibattito austrotedesco : 1830-1930*. Milano, UNICOPLI.
- (199) POLI, R. (1998). *The Brentano puzzle*. Western philosophy series. Aldershot, Hants, England, Ashgate.
- (200) PUGLISI, M. (1924). Franz Brentano: A Biographical Sketch. *The American Journal of Psychology*. 35, 414-419.
- (201) PUTNAM, H., & ENGEL-TIERCELIN, C. (1990). *Représentation et réalité*. NRF essais. Paris, Gallimard.
- (202) PUTNAM, H. (1988). *Representation and reality*. Cambridge, Mass, MIT Press.
- (203) PUTNAM, H. (1999). *The threefold cord mind, body, and world*. The John Dewey essays in philosophy, no. 5. New York, Columbia University Press. <http://www.netlibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=48044>.
- (204) PUTNAM, H., & CONANT, J. (1994). *Words and life*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- (205) QUINE, W. V. (1948). On What There Is. *The Review of Metaphysics*. 2,.
- (206) RASPA, V. (1999). *In-contraddizione: il principio di contraddizione alle origini della nuova logica*. Hesperides, v. 8. Trieste, Parnaso.
- (207) REA, M. C. (2008). *Metaphysics: critical concepts in philosophy*. London, Routledge.
- (208) RISSE, W. (1998). *Bibliographia philosophica vetus: repertorium generale systematicum operum philosophicorum usque ad annum MDCCC typis impressorum : Wilhelm. Pars 8, Risse. Theses academicae*. Hildesheim [etc.], Olms.
- (209) RUNGALDIER, E., & KANZIAN, C. (1998). *Grundprobleme der analytischen Ontologie*. Paderborn, F. Schöningh.
- (210) SCHÉRER, R. (1967). *La Phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (211) SCHMITT, C. B., & GIARD, L. (1992). *Aristote et la Renaissance*. Epiméthée. Paris, Presses universitaires de France.
- (212) SCHMITT, C. B. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Mass. ; London.
- (213) SCHULTHESS, D. (1983). *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid, 1710-1796*. Berne, P. Lang.
- (214) SCHUPPE, W. (1878). *Erkenntnisstheoretische Logik*. Bonn, E. Weber.

- (215) SHIELDS C., « Intentionality and Isomorphism in Aristotle » *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 11, 1995, p. 307–330
- (216) SCRIBANO, E. (2006). *Angeli e beati: modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Biblioteca di cultura moderna, 1187. Roma [etc.], GLF editori Laterza.
- (217) SIMONS, P. (1994). Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54,.
- (218) SIMONS, P. M. (2000). *Parts: a study in ontology*. New York, Oxford University Press.
- (219) SIMONS, P. M. (1992). *Philosophy and logic in Central Europe from Bolzano to Tarski: selected essays*. Nijhoff international philosophy series, v. 45. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- (220) SMITH, B. (1994). *Austrian philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Chicago, Open Court.
- (221) SMITH, D. W. (2004). *Mind world: essays in phenomenology and ontology*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- (222) SMITH, D. W. (2007). *Husserl*. Routledge philosophers. London, Routledge.
- (223) Sorabji R., « From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality » in H. Blumenthal, H. Robinson (dir.), *Aristotle and the Later Tradition*, (= *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. Vol.) 1991, p.227–259;
- (224) SRZEDNICKI, J. T. J. (1965). *Franz Brentano's analysis of truth*. The Hague, M. Nijhoff.
- (225) SRZEDNICKI, J. T. J. (1962). Remarks Concerning the Interpretation of the Philosophy of Franz Brentano. *Philosophy and Phenomenological Research*. 22, 308-316.
- (226) STEGMÜLLER, W. (1987). *Hauptströmungen der gegenwartshilophise: eine kritische Einführung. Bd. 2*. Stuttgart, Alfred Kröner.
- (227) STRAWSON, P. F., DRONG, P., & SHALOM, A. (1973). *Les Individus. Essai de métaphysique descriptive*. Ordre philosophique. Paris, Ed. du Seuil.
- (228) STUMPF, C., & FISETTE, D. (2006). *Renaissance de la philosophie: quatre articles*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, J. Vrin.
- (229) STUMPF, C. (1970). Erinnerungen an Franz Brentano. *Franz Brentano, Zur Kenntnis Seines Lebens Und Seiner Lehre : Von Oskar Kraus,... Mit Beiträgen Von Carl Stumpf,... Und Edmund Husserl.*; FISETTE, D., & FRÉCHETTE, G. (2007). *À l'école de Brentano: de Würzburg à Vienne*. op.cit.
- (230) SUÁREZ, F. (1883). *Disputationes metaphisicae R. P. Francisci Suarez*. Barcinone, Vidua et filii J. Subirana.
- (231) SZCZEPANIAK, S., & FOLSCHIED, D. (1999). *La philosophie pratique de Franz Brentano*. [S.l.], [s.n.].
- (232) TATARKIEWICZ, W. (1973). *Nineteenth century philosophy*. Belmont, Calif, Wadsworth Pub. Co.
- (233) TEGTMEIER, E. (1992). *Grundzüge einer kategorialen Ontologie: Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte*. Alber-Reihe Philosophie. Freiburg [im Breisgau], K. Alber.
- (234) TERRELL, D. B., 1923-. (1955). *Ethics, language, and ontology; a study of the implications of Franz Brentano's Sprachkritik for ethical theory by D. Burnham Terrell*.
- (235) TETENS, J. N. (1777). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung: von Johann Nicolas Tetens*. Leipzig, M. G. Weidmanns Erben und Reich.
- (236) TETENS, J. N. (1979). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- (237) TEXTOR, M. (2004). What Brentano criticizes in Reid. *British Journal for the History of Philosophy*. 12, 75-92.
- (238) TEXTOR, M. (2006). *The Austrian contribution to analytic philosophy*. London studies in the history of philosophy. London, Routledge. <http://www.netlibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=171129>.
- (239) THEOPHRASTUS, LAKS, A., & MOST, G. W. (1993). *Métaphysique*. Paris, Les Belles Lettres.
- (240) THOUARD, D., & ALBERTAZZI, L. (2004). *Aristote au XIXe siècle*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion.
- (241) TOCCAFONDI, L. (1995). *I linguaggi della psiche: teorie della mente, della percezione e del comportamento da Würzburg a Vienna*. Milano, Guerini scientifica.

- (242) TONELLI, G., & FERRARIN, A. (1997). Kant's "Critique of Pure Reason" within the Tradition of Modern Logic. *Journal of the History of Philosophy*. 35, 472.
- (243) TWARDOWSKI, K., BRANDL, J., & WOLEŃSKI, J. (1999). *On actions, products and other topics in philosophy*. Poznań studies in the philosophy of the sciences and the humanities, v. 67. Amsterdam, Rodopi.
- (244) UTITZ, E. (1918). Franz Brentano. *Kant-Studien*. 22, 217-242.
- (245) VOLPI, F. (1976). *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*. Padova, CEDAM.
- (246) VOLPI, F. (1989). « War Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft », *Brentano Studien* 2, p. 13-29.
- (247) VUILLEMIN, J., & ARISTOTLE. (1967). *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*.
- (248) WAYNE STATE UNIVERSITY SYMPOSIUM IN THE PHILOSOPHY OF MIND, & CASTAÑEDA, H.-N. (1967). *Intentionality, minds, and perception; discussions on contemporary philosophy, a symposium*. Detroit, Wayne State University Press.
- (249) WILBRANDT, A. (1904). *Novellen aus der Heimat: Inhalt: Der Lotsenkommandeur ; Der Gast vom Abendstern ; Am heiligen Damm ; Der Mitschuldige*. Cotta'sche Handbibliothek, 97. Stuttgart u. Berlin, Cotta.
- (250) WOLFF, C., & ÉCOLE, J. (1968). *Gesammelte Werke II, Abteilung : Lateinische Schriften. 5. Psychologia empirica*. Gesammelte Werke. Lateinische Schriften. Hildesheim, G. Olms.
- (251) YOLTON, J. W. (1984). *Perceptual acquaintance: from Descartes to Reid*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (252) YOLTON, J. W. (1996). *Perception & reality: a history from Descartes to Kant*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (253) ZELLER, E. (1865). *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, von Eduard Zeller*. Leipzig, L. W. Reissland.